UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01645849 9

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/genesisbersetz01gunk

GÖTTINGER HANDKOMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT ANDEREN FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON W. NOWACK.

I. Abteilung
Die historischen Bücher
1. Band

Genesis

übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel

Fünfte unveränderte Auflage
mit ausführlichen Registern von Paul Schorlemmer.

231606
22. X. 23.

25
V 927

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1922.

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

Univ.-Buchdruckerei von E. A Huth, Göttingen.

Germany

ADOLF HARNACK.

Vorwort zur dritten Auflage.

Für die dritte Auflage habe ich das ganze Werk in jahrelanger, mühsamer Arbeit noch einmal gründlich durchgearbeitet. Es sind wohl wenig Seiten, auf denen nicht ein mehr oder minder starker Eingriff erfolgt wäre, sehr viele aber, die ein ganz neues Gesicht erhalten haben. Doch habe ich nur in seltenen Fällen die früher von mir vertretene Ansicht angegeben, sondern mich begnügt, stillschweigend dasjenige, was ich jetzt für das Richtige halte, einzusetzen. Ein ausgedehntes Material, besonders folkloristischer und sagengeschichtlicher Art ist hinzugekommen. So ist meine »Genesis« ein neues Buch geworden, wenn auch der Geist des Ganzen, wie ich denke, derselbe geblieben ist.

Gewisse, kleine und kleinste Unstimmigkeiten, die sich aus der langen Dauer der Drucklegung erklären, möge man entschuldigen: meine letzte Stellung zu den Dingen ist in der zuletzt gedruckten Einleitung ausgesprochen.

Meinen wärmsten Dank schulde ich allen den hilfsbereiten Kollegen und Freunden, deren Rat mir so oft zur Seite gestanden hat, besonders den bewährten Freunden Professor Zimmern in Leipzig und Professor Greßmann in Berlin; nicht minder aber auch der Verlagsbuchhandlung, die Jahre hindurch bei dem langsamen Fortschreiten der Drucklegung die Geduld bewahrt hat.

Wer sich über die literaturgeschichtlichen Forschungen des Verfassers weiter zu unterrichten wünscht, sei verwiesen auf dessen Volksbuch »Elias, Jahve und Baal« (1906), auf den Aufsatz über Ruth in der »Deutschen Rundschau« XXXII (1905) S. 1ff., ferner auf die »Israelitische Literatur« in der »Kultur der Gegenwart« I 7 (1906) S. 51ff., sowie auf verschiedene Aufsätze in der »Religion in Geschichte und Gegenwart«. Wie lange wird es noch dauern, bis die alttestamentlichen Forscher endlich einsehen, welche gewaltigen Aufgaben ihnen durch die literaturgeschichtlichen Probleme, auch auf dem Gebiete der

Erzählungen gesteckt sind, und wann wird das Testament des großen Herder endlich vollstreckt werden?

Weshalb ich die Vermutungen Jensens, Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur (1906) und Völters, Ägypten und die Bibel 4. Aufl. (1909) nicht gebucht habe, wird der sachkundige Leser verstehen. Auch die von Mercker, die Masai (1904) mitgeteilte angebliche Urgeschichte der Masai habe ich nicht zitiert: mir scheint es unleugbar, daß die biblischen Geschichten auf diese Masai-Erzählungen, auch im Wortlaut, stark eingewirkt haben. Die von Sievers u. a. aus »metrischen« Gründen vorgeschlagenen Textänderungen habe ich nur dann mitgeteilt, wenn sie sich zugleich auf sachlich überzeugende Grunde stützen.

Das Buch ist dem Manne gewidmet, von dem ich, nächst meinem Vater, unter allen meinen theologischen Lehrern am meisten gelernt habe, und dessen freundliches Wohlwollen meine Studien die Jahrzehnte hindurch begleitet hat.

Gießen, Februar 1910.

Hermann Gunkel.

Einleitung.

Die Sagen der Genesis.

§ 1. Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen.

Reuß, Das Alte Testament III S. 57ff.; Geschichte der heiligen Schriften A. T. § 130ff.; Sellin, Biblische Urgeschichte S. 14ff.

1. Erzählt die Genesis (d. i. das sogenannte »erste Buch Mose«) Geschichte oder Sage? Diese Frage ist dem modernen Historiker keine Frage mehr; aber doch ist es nicht ohne Wert, die Gründe dieser modernen Stellung sich deutlich zu machen.

Geschichtsschreibung ist keine angeborene Kunst des menschlichen Geistes, sondern sie ist im Laufe der menschlichen Geschichte, an einem bestimmten Punkte der Entwickelung entstanden. Die unkultivierten Völker schreiben nicht Geschichte; sie vermögen es nicht, ihre Erlebnisse objektiv wiederzugeben, und sie haben kein Interesse daran, der Nachwelt die Begebenheiten ihrer Zeit mit voller Zuverlässigkeit zu überliefern. Was sie erleben, verfärbt sich ihnen unter der Hand, Erfahrung und Phantasie mischt sich; und nur in poetischer Form, in Liedern und Sagen vermögen sie es, geschichtliche Begebenheiten darzustellen. — Erst auf einer bestimmten Höhe der Kultur ist die Objektivität so gewachsen, und der Trieb, die eigenen Erlebnisse der Nachwelt mitzuteilen, so groß geworden, daß eine Geschichtsschreibung entstehen kann. Solche Geschichtsschreibung hat zu ihrem Inhalt die großen öffentlichen Ereignisse, die Taten der Führer des Volkes, der Könige, besonders die Kriege. Geschichtsschreibung setzt daher, ehe sie entstehen kann, auch einen irgendwie organisierten Staat voraus. — In späterer, z. T. viel späterer Zeit ist dann die Kunst der Geschichtsschreibung, die das menschliche Geschlecht an der Staatengeschichte gelernt hat, auf andere Gebiete des menschlichen Lebens übertragen worden; da ist es denn auch zu Memoiren oder zu Familiengeschichten gekommen. Große Kreise des Volkes aber haben sich niemals zur strengen Geschichte erhoben und sind stets auf der Stufe der Sage (oder ihrer modernen Analogien) stehen geblieben. — So finden wir in antiken Kulturvölkern zwei verschiedene Arten von geschichtlicher Überlieferung: die strenge Geschichtsschreibung und daneben die volkstümliche Tradition, die z. T. dieselben Stoffe, aber in volksmäßig-dichterischer Weise behandelt, z. T. sich auf die ältere, vorgeschichtliche Zeit bezieht. Auch in solchen volkstümlichen Überlieferungen können, wenngleich in poetischer Ausführung, geschichtliche Erinnerungen bewahrt sein.

2. Nicht anders ist auch in Israel die Geschichtsschreibung entstanden. In der Zeit, aus deren Hand uns die Genesis überliefert ist, gab es in Israel

längst eine nach antikem Maßstabe hochentwickelte Geschichtsschreibung, die, wie überall, so auch hier, die Taten der Könige und besonders die Kriege behandelte; als Denkmal dieser Historie sind besonders die Erzählungen des sogenannten II Sam.buches zu nennen[1]. Zugleich aber muß damals in einem poetisch so begabten Volke wie Israel auch die Sage ihre Stätte gehabt haben. Man hat, indem man, unverständiger Weise, Sage mit Lüge verwechselte, Bedenken getragen, Sagen im A.T. anzunehmen; aber Sage ist nicht Lüge, sondern vielmehr eine besondere Art von Dichtung; Sage ist — das Wort wird hier in keinem anderen als in dem allgemein anerkannten Sinne gebraucht — volkstümliche, altüberlieferte, poetische Erzählung, die Personen oder Ereignisse der Vergangenheit behandelt. Wenn nun der hohe Geist der A.T.lichen Religion so mancher Dichtungsarten sich bedient hat, warum nicht dieser? Vielmehr hat, wie die Religion überhaupt, so auch die israelitische die Poesie und auch die poetische Erzählung besonders in ihr Herz geschlossen. Denn die poetische Erzählung ist viel besser als die prosaische im stande, Trägerin von Gedanken und auch von religiösen Gedanken zu werden: »Sagen sind ein unendlich viel Tieferes, Freieres, Wahreres als Chroniken und Historien: was wäre uns die längste und zuverlässigste Chronik aller burgundischen Könige gegen Siegfried und Chriemhild?«[2] und die Genesis ist viel mehr ein religiöses Buch, als es die Bücher der Könige sind. Daß im A.T. Sagen vorhanden sind, ist sicher; man denke an Simson und Jona. Demnach ist es keine Frage des Glaubens oder Unglaubens, sondern einfach eine Frage der besseren Erkenntnis, ob die Erzählungen der Genesis Geschichte oder Sage sind. — Man hält entgegen, daß Jesus und die Apostel diese Erzählungen offenbar für Wirklichkeit und nicht für Poesie gehalten haben. Sicherlich. Aber die N.T.lichen Männer haben in solchen Fragen keine besondere Stellung, sondern teilen darin die Meinungen ihrer Zeit. Für diese Fragen der A.T.lichen Literaturgeschichte dürfen wir also im N.T. keinen Aufschluß suchen.

3. Da Sage und Geschichte ihrem Ursprung und ihrer Natur nach also sehr verschieden sind, so gibt es viele Kennzeichen, an denen sich beide unterscheiden lassen. — Ein Hauptkennzeichen ist, daß die Sage ursprünglich als mündliche Überlieferung, die Geschichte in geschriebener Gestalt zu bestehen pflegt: beides ist in der Natur der beiden Gattungen begründet; die Sage ist die Überlieferung solcher Kreise, die nicht zu schreiben pflegen; Geschichtsschreibung aber, eine Art von wissenschaftlichem Betrieb, setzt die Übung der Schrift voraus. Zugleich dient die Niederschrift einer Tradition dazu, sie zu befestigen; mündliche Überlieferung aber kann sich auf die Dauer nicht rein erhalten und ist daher auch nicht im stande, das zureichende Gefäß der Geschichte zu werden. Nun ist klar, daß die Genesis die letzte Niederschrift mündlicher Tradition enthält. Die Vätererzählungen treten in keiner Weise so auf, als ob sie von den Vätern selbst niedergeschrieben sein wollten; vielmehr wird an manchen Stellen der große Zeitraum, der zwischen jener Zeit der Väter und den Erzählern liegt,

1. Vgl. meinen Art. »Geschichtsschreibung im A.T.« in RGG.
2. Paulsen, Deutsche Schule 1901 S. 139.

deutlich (»bis auf diesen Tag« 19$_{38}$; die Könige Edoms bis auf David werden aufgezählt 36$_{31}$ff.; der Satz »die Kanaanäer wohnten damals im Lande« 12$_{6}$ 13$_{7}$ muß zu einer Zeit geschrieben sein, als dies Volk schon längst verschwnnden war). Besonders aber ist der ganze Stil der Erzählungen — wie im folgenden (§ 3, 4) gezeigt werden soll — nur unter der Voraussetzung ihrer mündlichen Überlieferung zu verstehen; man kann sich diesen Sachverhalt besonders an den vielen Varianten, von denen im folgenden gehandelt wird (§ 4, 4), anschaulich machen. Wenn es aber mündliche Tradition über weit entfernte Vorzeit ist, was die Genesis enthält, so ist sie nach dem Obigen auch Sage.

4. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist der Kreis, in dem sich Sage und Geschichte bewegen. Der eigentliche Gegenstand der Geschichte sind die großen öffentlichen Ereignisse; sofern der Historiker einmal auf Privatverhältnisse zu sprechen kommt, geschieht es nur dann, wenn sie für die öffentlichen Dinge von Bedeutung sind. Die Sage aber redet über die Dinge, die dem Volke am Herzen liegen, über das Persönliche und Private, und sie liebt es, auch die politischen Verhältnisse und Persönlichkeiten so aufzufassen, daß sich ein volkstümliches Interesse damit verbinden läßt. Die Geschichte müßte erzählen, wie und aus welchen Gründen es David gelungen ist, Israel von den Philistern zu befreien; die Sage aber erzählt lieber, wie der Knabe David einmal einen philistäischen Riesen totgeschlagen hat. Wie verhält sich dazu der Stoff der Genesis? Sie enthält — mit Ausnahme eines einzigen Kapitels (14) — nichts von großen politischen Ereignissen; sie hat zu ihrem Gegenstande nicht die Geschichte von Königen und Fürsten, sondern sie behandelt vorwiegend die Geschichte einer Privatfamilie; da hören wir eine Menge von Einzelzügen, die, ob beglaubigt oder nicht, jedenfalls für die eigentliche (politische) Geschichte zum größten Teil ohne Wert sind: daß Abraham fromm und edelmütig war, und daß er einmal seinem Weibe zu Liebe sein Kebsweib verstoßen hat, daß Jaqob seinen Bruder betrog, daß Rahel und Lea eifersüchtig waren, also »unbedeutende Anekdoten aus dem Landleben, Geschichten von Brunnen, von Tränkrinnen und aus der Schlafkammer«, reizend genug zu lesen, aber alles andere, nur keine historischen Ereignisse; dergl. Dinge berichtet der Geschichtsschreiber nicht, sondern die volkstümliche Überlieferung der Sage ergötzt sich an solchen Einzelheiten. Und auch, daß Abraham sein ganzes Vertrauen auf Gott setzte, oder daß Jaqob fremde Götter zu Sichem vergrub, auch dergl. Geschehnisse erregten, als sie geschahen, keine öffentliche Aufmerksamkeit.

5. Bei jeder Nachricht, die als glaubwürdige geschichtliche Erinnerung auftritt, muß sich ferner ein Weg denken lassen, der von den Augenzeugen der berichteten Tatsache bis zum Berichterstatter führt. Anders aber bei der Sage, die nur z. T. aus Überlieferung, z. T. aber aus der Phantasie schöpft. Man braucht diesen Maßstab an die ersten Erzählungen der Genesis nur anzulegen, um ihren Charakter sofort zu erkennen. Bei der Schöpfung ist kein Mensch zugegen gewesen; keine menschliche Überlieferung reicht in die Zeit der Entstehung unseres Geschlechtes, der Urvölker, der Ursprachen. In früheren Zeiten, vor der Entzifferung der ägyptischen und babylonischen Urkunden, mochte die israelitische Überlieferung für so uralt gelten, daß es nicht unmöglich schien, hier selbst über

solche vorgeschichtliche Verhältnisse Erinnerungen zu suchen; jetzt aber, wo sich uns die Welt mächtig aufgetan hat, wo wir sehen, daß das israelitische Volk eins der jüngsten unter seinen Nachbarn ist, sind solche Mutmaßungen endgültig gescheitert. Seit der Entstehung der Urvölker Vorderasiens bis zum Auftreten des Volkes Israel sind Jahrtausende verstrichen; da kann von geschichtlichen Überlieferungen, die Israel über jene Urzeiten hätte, im Ernste keine Rede sein. Aber auch für die Vätererzählungen ergeben sich die allerstärksten Bedenken. Auf die Patriarchenzeit folgen nach der Tradition die vierhundert Jahre, da Israel in Ägypten lebte; aus dieser Zeit wird nichts erzählt; hier soll die geschichtliche Erinnerung also außer einigen Stammbäumen vollständig ausgelöscht gewesen sein. Über die Patriarchenzeit aber sind eine Fülle von unbedeutenden Einzelheiten berichtet. Wie ist es denkbar, daß ein Volk kleine und kleinste Züge aus der Geschichte seiner Vorfahren in Menge behält? Mündliche Überlieferung ist nicht im stande, derartige Einzelzüge in solcher Frische so lange Zeit hindurch in voller Zuverlässigkeit zu bewahren. Und nun sehe man sich die Erzählungen im einzelnen an. Die Frage, woher der Berichterstatter die Dinge, von denen er erzählt, wissen konnte, darf man hier in den meisten Fällen gar nicht stellen, wenn man nicht Gelächter erregen will. Woher will der Erzähler der Sintflutgeschichte die Maße des Wasserstandes wissen? soll Noah sie ausgemessen haben? Wie will man erfahren haben, was Gott im Himmel für sich allein oder im Rat der Himmlischen gesagt oder gedacht hat (vgl. 1 2_{18} $6_{3.\,6}$f. 11_{6}f.)?

6. Das deutlichste Kennzeichen der Sage ist, daß sie nicht selten Dinge berichtet, die uns unglaubwürdig sind. Diese Poesie hat eine andere Wahrscheinlichkeit, als die im prosaischen Leben gilt, und vieles hält das antike Israel für möglich, was uns unmöglich erscheint. So werden in der Genesis viele Dinge berichtet, die unserm besseren Wissen widersprechen: wir wissen, daß der Tierarten bei weitem mehr sind, als daß sie alle in eine Arche gingen; daß der Ararat nicht der höchste Berg auf Erden ist; daß die Feste des Himmels, von deren Schöpfung Gen 1_{6}ff. erzählt, keine Wirklichkeit, sondern eine Täuschung unserer Augen ist; daß die Sterne nicht, wie es die Genesis darstellt, nach den Pflanzen entstanden sein können; daß das fließende Wasser der Erde nicht, wie Gen 2_{10}—$_{14}$ meint, zumeist aus vier Hauptströmen kommt, daß Euphrat und Tigris nicht dieselbe Quelle haben, daß das Tote Meer in einer Zeit, wo Menschen in Palästina lebten, längst vorhanden war und nicht erst, wie Gen 14_{3} annimmt, in geschichtlicher Zeit entstanden ist, daß eine Chronologie, die von der Schöpfung bis zum Auszuge Israels aus Ägypten nur 2666 Jahre rechnet, nicht nur nach dem geologischen Befunde, sondern auch nach den historischen Nachrichten der Babylonier und Ägypter ganz unmöglich ist, u. a. m. Von den vielen Namenserklärungen der Genesis kommen die meisten nach den Erkenntnissen unserer Sprachwissenschaft gar nicht in Betracht; werden doch hier auch Urnamen und selbst ein Wort wie Babel ohne Bedenken aus dem Hebräischen abgeleitet, in der dem alten Israel selbstverständlichen, uns aber ganz unmöglichen Voraussetzung, daß die Sprache der ältesten Menschheit das Hebräische gewesen sei. Die den Vätersagen zu Grunde liegende Theorie, daß alle Völker durch Ausbreitung je einer Familie aus je einem Urvater entstanden seien, ist ganz kindlich (vgl. im folgenden § 2, 4

und im Kommentar S. 85f.). Anderes halten wir nach unserer modernen historischen Weltanschauung, die wahrlich nicht erdichtet ist, sondern auf der Beobachtung von Tatsachen beruht, für ganz unmöglich. Und möge der moderne Historiker in dem, was er für unmöglich erklärt, noch so zurückhaltend sein, so wird er doch mit Sicherheit behaupten, daß Tiere — Schlangen oder Eselinnen — nicht sprechen und nie gesprochen haben, daß es keinen Baum gibt, dessen Früchte Unsterblichkeit oder das Wissen verleihen, daß Engel und Menschen sich nicht fleischlich vermischen (61ff.), daß man mit 318 Mann und etwelchen Bundesgenossen ein Welteroberer heer nicht aufs Haupt schlagen kann (14 14f.), und daß kein Mensch 969 Jahre alt werden kann (5 27). Besonders bemerkenswert aber ist, daß die hebräische Erzählung die große Unwahrscheinlichkeit der berichteten Dinge gar nicht empfindet: das erste Weib wundert sich nicht, als die Schlange zu ihr zu reden beginnt; und der Erzähler fragt gar nicht, wie es Noah nur fertig gebracht habe, die Tiere in die Arche zu bringen u. s. w., ein deutliches Zeichen für uns, daß wir diesen Naivitäten Unrecht tun würden, wenn wir sie in die nüchterne Wirklichkeit einreihen würden. — Da die Erzählungen der Genesis zumeist religiöser Art sind, so sprechen sie beständig von Gott. Die Art aber, wie Erzählungen von Gott reden, ist einer der sichersten Maßstäbe dafür, ob sie historisch oder poetisch gemeint sind. Auch hier kommt der Historiker ohne eine Weltanschauung nicht aus. Wir glauben, daß Gott in der Welt wirkt als der stille, verborgene Hintergrund aller Dinge; manchmal ist sein Wirken wie mit Händen zu greifen, in den besonders großen und eindrücklichen Ereignissen und Personen; wir ahnen sein Walten in der wunderbaren Verkettung der Dinge; aber niemals erscheint er uns als ein handelnder Faktor neben anderen, sondern stets als die letzte Ursache von allem. Ganz anders in vielen Erzählungen der Genesis. Da wandelt Gott im Paradies, mit eigenen Händen bildet er den Menschen und schließt die Türe der Arche zu (7 16); ja, er bläst dem Menschen etwas von seinem Odem ein, und er macht vergebliche Versuche mit den Tieren (2 19f.); er riecht Noahs Opfer (8 21); er erscheint Abraham und Lot in Gestalt eines Wanderers (18f.), oder der Engel ruft vom Himmel her (22 11 u. a.). Dem Abraham aber erscheint Gott einmal in seiner eigentlichen Gestalt, da sieht er aus wie eine brennende Fackel und ein rauchender Backtopf (15 17)! Für die Reden Gottes in der Genesis ist eigentümlich, daß seine Worte fast sämtlich nicht in dunkeln Stunden tiefster Erregung des Menschen, in der Verzückung vernommen werden, d. h. so, wie die Propheten Gottes Stimme gehört haben, sondern daß Gott ganz einfach wie ein Mensch zum andern spricht (12 1 u. a.). Wir sind im stande, dergl. als Naivität antiker Menschen zu verstehen, aber wir weigern uns, an solche Erzählungen zu glauben.

7. Solche Beweisführungen aber lassen sich noch besonders nachdrücklich verstärken, wenn man diese Erzählungen, die wir aus inneren Gründen für Poesie halten, mit den uns bekannten Proben israelitischer Geschichtsschreibung vergleicht. Denn jene Verstöße gegen die Wahrscheinlichkeit, ja gegen die Möglichkeit finden sich im A.T. nicht überall, sondern nur in ganz bestimmten Stücken vom selben Tone; in anderen Stücken dagegen, die wir aus anderen Gründen für streng oder strenger geschichtlich halten, beobachten wir sie nicht. Man denke

vor allem an das Mittelstück des II Sam.buches, die Geschichte vom Aufstand Absaloms, das köstlichste Kleinod antiker Geschichtsschreibung in Israel. Die Welt, die hier geschildert wird, ist die uns wohlbekannte: in dieser Welt schwimmt kein Eisen auf dem Wasser, und redet keine Schlange, da tritt kein Gott oder Engel als eine Person unter den anderen auf, sondern alles geschieht so, wie auch wir es gewohnt sind. Der Unterschied also zwischen Sage und Geschichte ist nicht von fern her in das A.T. eingetragen, sondern vielmehr im A.T. selbst von dem aufmerksamen Beobachter zu erkennen. — Ferner bedenke man, daß einzelne der Erzählungen der Genesis den Sagen anderer Völker nicht nur ähnlich, sondern auch ihrer Entstehung und Art nach verwandt sind. Man kann aber nicht die Sintflutgeschichte der Genesis für Geschichte und die der Babylonier für Sage halten; ist doch die A.T.liche Sintfluterzählung eine Tochter-Rezension der babylonischen. Ebensowenig kann man alle übrigen Erzählungen von der Weltschöpfung für Erdichtungen und Gen 1 für Geschichte erklären; vielmehr gehört Gen 1, so sehr es sich auch in seinem religiösen Geist von den übrigen in Betracht kommenden Erzählungen unterscheidet, seiner literarischen Art nach mit ihnen aufs engste zusammen.

8. Die Hauptsache aber ist und bleibt der poetische Ton dieser Erzählungen. Die Geschichtsschreibung, die über das wirklich Geschehene belehren will, ist ihrer Natur nach Prosa; die Sage aber ist ihrer Natur nach Poesie: sie will erfreuen, erheben, begeistern, rühren. So muß derjenige, der solchen alten Erzählungen gerecht werden will, soviel ästhetischen Sinn haben, um einer Erzählung ablauschen zu können, was sie ist, und was sie sein will. Hier also handelt es sich nicht darum, ein unfreundliches oder gar ungläubiges Urteil zu fällen, sondern vielmehr die Natur der Dinge liebevoll aufzufassen. Wer aber ein Herz hat und empfinden kann, der muß merken, daß es z. B. der Geschichte von Isaaqs Opferung nicht darauf ankommt, gewisse historische Tatsachen festzustellen, sondern der Hörer soll den herzzerreißenden Schmerz des Vaters mitfühlen, der sein eigen Kind mit eigener Hand opfern soll, und dann seine unendliche Dankbarkeit und Freude, als Gottes Gnade dies schwere Opfer ihm erläßt. Wer aber den eigentümlichen poetischen Reiz dieser alten Sagen erkannt hat, der ärgert sich über den Barbaren — es gibt auch fromme Barbaren —, der diese Erzählungen nur dann würdigen zu können meint, wenn er sie für Prosa und Geschichte hält. Das Urteil, eine solche Erzählung sei Sage, soll also dieser Erzählung bei Leibe nichts nehmen; sondern es soll aussprechen, daß der Urteilende etwas von der dichterischen Schönheit dieser Erzählung empfunden hat, und daß er die Erzählung so verstanden zu haben glaubt. Ein solches Urteil kann nur der Unverstand als pietätlos auffassen, vielmehr ist es das Urteil der Pietät und der Liebe. Diese poetischen Erzählungen sind ja das Schönste, was ein Volk auf seinen geschichtlichen Lebensweg mitbringt; und Israels Sagen, besonders die Sagen der Genesis, sind vielleicht die schönsten und tiefsten, die es je auf Erden gegeben hat. Dem Kinde freilich, das Wirklichkeit und Poesie noch nicht unterscheiden kann, wird etwas zerstört, wenn man ihm sagt, seine schönen Geschichten seien »nicht wahr«. Das aber wäre eine Stimmung, die einem modernen Theologen nicht ziemen würde. Die evangelische Kirche und

ihre berufenen Vertreter würden gut tun, gegen diese Erkenntnis, daß die Genesis Sagen enthält, sich nicht — wie es bisher so vielfach geschehen ist — zu sperren, sondern einzusehen, daß ohne diese Erkenntnis ein historisches Verständnis der Genesis unmöglich ist. Diese Erkenntnis ist schon zu sehr Gemeingut der historisch Gebildeten geworden, als daß sie sich unterdrücken ließe; sicherlich wird sie — das ist ein ganz unaufhaltsamer Prozeß — in unser Volk dringen; sorgen wir aber dafür, daß sie ihm im rechten Geiste geboten wird[1].

§ 2. Arten der Sagen der Genesis.

1. Aus dem großen Material heben sich deutlich zwei Gruppen heraus: 1) die Sagen von der Entstehung der Welt und den Urahnen der Menschheit, die Geschichten bis zum babylonischen Turm; der Schauplatz dieser Erzählungen ist die Ferne, ihre Interessensphäre die ganze Welt; — 2) die Sagen von den Vätern Israels, Abraham, Isaaq, Jaqob und seinen Söhnen; der Schauplatz ist hier Kanaan und seine Umgebung, und das Interesse konzentriert sich auf eine Familie, wobei allerdings mehr oder weniger deutlich der Gedanke im Hintergrunde steht, daß aus ihr das Gottesvolk werden soll. — Damit ist zugleich eine Verschiedenheit im Gottesbegriff gegeben: in jenen Urerzählungen ist er ein mehr universalistischer: Jahve, der Schöpfer von Himmel und Erde (2 4b) oder wenigstens der Menschen und Tiere (2 5ff.) und der Herr und Richter der Menschheit (so in den Geschichten vom Paradiese, von den Engelehen, der Sintflut, dem Turmbau); während der Gott, der in den Patriarchenerzählungen auftritt, der Abraham besucht und Jaqob beschützt, der in die kleinen Verhältnisse des Einzellebens eingreift, der Glück zur Reise gibt und Haus und Hof gedeihen läßt, mehr wie der Gott einer Familie erscheint, mit dem freilich zugleich der Gott des Volkes Israel und das Numen der Stätten Kanaans verbunden ist. — Dazu kommen andere Unterschiede im Gottesbegriff: in den Urgeschichten herrscht eine scheue, düstere Stimmung vor: sie erzählen von furchtbaren Gottesgerichten und setzen eine tiefe Kluft zwischen Menschheit und Gottheit voraus, die der Mensch nicht ungestraft überschreitet, während in den Patriarchenerzählungen mehr ein Gott hervortritt, dessen unverbrüchliche Gnade noch über Kindern und Enkeln waltet. — Ferner erscheint in den Vätersagen die Gottheit stets im Geheimnis, unbekannt, oder indem sie nur vom Himmel her redet, oder gar im Traume. In den Ursagen aber ist der Gottesbegriff anthropomorphischer: da wandelt Gott vertraut unter den Menschen, und niemand wundert sich darüber: in der Paradiesessage wird vorausgesetzt, daß er an jedem Morgen zu ihnen zu kommen pflegte; dem Noah schließt er gar die Arche zu und erscheint, angelockt durch sein Opfer, in Person; ja, er bildet Menschen und Tiere mit eigenen Händen und macht dabei auch vergebliche Versuche (S. 12); in der Sintfluterzählung bereut er es, die Menschen geschaffen zu haben und verspricht dann am Schluß, ein so schreckliches Strafgericht nicht wieder zu

1. Mit Freuden setze ich hierher Stöckers Worte: »Ohne Zweifel hat die biblische Urgeschichte Sagen und sagenhafte Elemente; es ist vergeblich, sich dagegen zu sperren, und es ist Zeit, das der gläubigen Christenheit offen zu sagen« (Literar. Beilage zur »Reformation« II, Nr. 11, Nov. 1903, S. 85).

verhängen; in der Turmbaugeschichte scheint er vor der wachsenden Macht der Menschheit einen Augenblick beinahe Furcht zu haben u. s. w. — Ferner sind in den Vätersagen die eigentlich Handelnden stets die Menschen; wenn die Gottheit auftritt, so gilt das als Ausnahme; in den Ursagen aber ist die Gottheit die Trägerin der Handlung (so in der Schöpfung) oder wenigstens mit hauptbeteiligt (Paradies, Engelehen 6 1 ff., Sintflut, Turmbau). Dieser Unterschied ist nur relativ, denn auch einzelne Vätersagen, besonders die Hebron- (18) und Sodomsage (19) sowie die P^{e}nu'elgeschichte (32 25 ff.), lassen die Gottheit so auftreten; anderseits ist die Qain-Abel-Geschichte wie die von Kanaans Verfluchung (9 20 ff.), wo die Menschen die Handelnden oder Haupthandelnden sind, unter die Sagen zu rechnen; aber dieser Unterschied charakterisiert doch die Gruppen im ganzen. Dies Hervortreten der Handlung der Gottheit in den Ursagen bedeutet, daß diese Sagen stärker »mythischen« Charakter haben; sie sind abgeblaßte Mythen[1].

2. »Mythen« — man erschrecke nicht vor diesem Worte — sind Göttergeschichten, im Unterschiede von den Sagen, deren handelnde Personen Menschen sind. Nun sind die mythischen Erzählungen der Genesis mit verhältnismäßig abgeblaßten Farben auf uns gekommen. Wir erkennen das aus den Erzählungen selbst, da wir an einigen Punkten im Stande sind, eine ältere Gestalt als die überlieferte zu erschließen (vgl. S. 119 u. a.): besonders Gen 6 1—4 ist gegenwärtig nur ein Torso (vgl. S. 59). Dasselbe sehen wir, wenn wir die Ursagen mit den Anspielungen an die Mythen vergleichen, die wir bei den A.T.lichen Dichtern und Propheten und bei den späteren Apokalyptikern lesen, vgl. im Kommentar S. 33 ff. 120 ff. und das in »Schöpfung und Chaos« (395) zusammengestellte Material. Derselbe Schluß ergibt sich aufs deutlichste durch einen Vergleich der Ursagen mit orientalischen Mythen, besonders durch einen Vergleich der biblischen Schöpfungs- und Sintflutgeschichte mit den babylonischen Rezensionen (vgl. S. 125 ff. 67 ff.). Die ungeheueren Umrisse, die eigentümlich brennenden Farben, die diesen Mythen ursprünglich eignen, sind in den biblischen Ursagen verwischt; die Gleichsetzungen der göttlichen Gestalten mit Naturgegenständen oder -Bereichen, Kämpfe der Götter gegen einander, Zeugungen der Götter u. a. sind in der Genesis fortgefallen. Man kann darin die eigentümliche Art der israelitischen Religion erkennen. Der eigentliche Zug der Jahve-Religion ist den Mythen nicht günstig. Denn diese Religion ist von Anfang an auf den Monotheismus hin angelegt; zu einer Göttergeschichte gehören aber mindestens zwei Götter. Daher hat man in demjenigen Israel, das wir aus dem A.T. kennen lernen, eigentliche unverfälschte Mythen nicht ertragen. Wenigstens nicht in Prosa; dem Dichter hat man Anspielungen an Mythen erlaubt. Hier haben sich also in der Poesie Reste einer älteren, vor unserer Genesistradition liegenden Anschauung erhalten, die den Mythen unbefangener gegenüber stand. Die uns erhaltenen Ursagen sind sämtlich durch diese stille Scheu vor der Mythologie beherrscht. Der Monotheismus Israels will nur von solchen Mythen wissen, in denen ent-

1. Weiteres über den Unterschied der Urmythen und den Patriarchenerzählungen bei Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen 1905, S. 48 ff.; über den geschichtlichen Grund dieser Unterschiede vgl. im folgenden § 4, 2.

weder Gott allein handelt; so in der Schöpfungsgeschichte; dann freilich kann es zu einer eigentlichen »Geschichte«, in der aus Handlung und Gegenhandlung ein Drittes entspringt, nicht kommen. Oder die Geschichte spielt zwischen Gott und Menschen; freilich sind nach spezifisch-israelitischer Auffassung die Menschen zu schwach, um würdige Gegenspieler Gottes zu sein, deren Kampf mit Gott zu einer großen Handlung kommen könnte; denn sobald Gott einschreitet, ist alles entschieden. Will man in diesem Falle überhaupt eine »Geschichte« erzählen, so müssen die Menschen zuerst handeln. Dies ist die Anordnung der Paradiesesund Turmbausage. Anders die Sintflutsage, wo Gott von Anfang an auftritt, aber infolge dessen auch eine Spannung über das Schicksal der Menschheit beim Hörer nicht mehr erzielt wird. Ferner beachte man, daß der überlieferten Sagen mit mythischen Nachklängen so viel weniger sind als der Vätersagen, in denen das Mythische fehlt; auch darin darf man eine Wirkung der Abneigung gegen den Mythus erkennen.

3. Da die Genesis also keine eigentlichen, reinen Mythen enthält, so ist es nicht notwendig, hier eine ausführlichere Auseinandersetzung über Ursprung, Art und Ursinn des Mythus zu geben, wie wir uns denn auch hier mit der einfachen Definition des Mythus als einer »Göttergeschichte« begnügen können. Hier nur einige Beobachtungen, die für die Genesis in Betracht kommen. Eine Reihe von Mythen kann man so verstehen, daß ein Naturereignis, das in der wirklichen Welt mehrfach oder regelmäßig zu geschehen pflegt, die Farben zur Erzählung von einem solchen Ereignis in der Urzeit gegeben hat: so ist die Schöpfung der Welt ausgemalt als ein großer Frühling, und das häufig zu beobachtende Auftreten des Regenbogens nach dem Regen hat Anlaß gegeben zu der Erzählung vom Entstehen des Regenbogens nach der Flut. — Viele Mythen antworten auf Fragen und wollen also belehren. So auch die Ursagen der Genesis: die Schöpfungsgeschichte fragt: woher sind Himmel und Erde? zugleich: warum ist der Sabbath heilig? die Paradieseserzählung: woher die Vernunft des Menschen und sein Todesschicksal? daneben: woher stammt Körper und Geist des Menschen? woher seine Sprache? woher die Liebe der Geschlechter (2 24)? woher kommt es, daß das Weib so viele Schmerzen beim Gebären hat, daß der Mann den störrischen Acker bebauen muß, daß die Schlange auf dem Bauche geht? u. a. Die Antwort auf diese Fragen bildet in den genannten Fällen den eigentlichen Inhalt der Sage. Anders in der Sintflutsage, die ein geschichtliches Ereignis wiederzugeben scheint (S. 76), wo aber doch »Aetiologisches« (Grundangebendes) am Ende steht: warum kommt eine solche Flut nicht wieder (8 21f. 9 8ff.)? was bedeutet der Regenbogen (9 12ff.)? Der natürliche Schluß einer solchen Erzählung ist ein Satz mit »darum«; »darum läßt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an« (2 24 u. a.). Alle diese Fragen aber — das ist für diese Mythen im Unterschiede von den Sagen charakteristisch — betreffen nicht israelitische Dinge, sondern solche, welche die ganze Welt angehen. Man weiß, daß das alte Israel im allgemeinen nicht spekulativ gerichtet war, und daß es um das Nächstliegende, Israelitische sich stets am meisten zu bekümmern pflegte. Hier aber ist die Stätte, wo das alte Volk im Stande ist, allgemein-menschliche Probleme, tiefste Fragen menschlichen Geschlechtes zu behandeln. In einziger Weise ist dies geschehen

in der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte: das sind Anfänge der Theologie und Philosophie; es ist kein Wunder, daß in der nachbiblischen Zeit auf diese Stücke besonderer Nachdruck gefallen ist, und daß, seitdem man die Genesis liest, jedes Geschlecht bis auf diesen Tag seine tiefsten Gedanken in diese Erzählungen hineingelesen hat. Eine bestimmte Klasse ätiologischer Erzählungen, von Greßmann[1] »Kultursagen« benannt, fragt nach dem Ursprung der menschlichen Gesittung: wie alt ist und woher stammt das Essen von Baumfrüchten und Fleisch, die Kleidung aus Blättern und Fellen, Viehzucht, Ackerbau, die Künste der Schmiede und Musikanten, Städtebau und Staatswesen? Antworten auf solche Fragen sind in den Geschichten vom Paradiese, von den Qainiten und vom Turmbau niedergelegt.

4. Auf die Ursagen folgen in der Genesis die Vätersagen. Für diese ist bezeichnend, daß ihre Helden Stammesväter, Ahnherren der Völker, zumeist Israels sind. Diesen Sagen liegt die Anschauung zu Grunde, daß die Völker und so auch Israel aus der Familie je eines Ahnherren entstanden seien, die sich immer mehr ausgebreitet habe, eine Anschauung, welche in Israel schon durch die Sprache ausgedrückt wird, die in manchen, allerdings nicht in allen Fällen das Volk oder Geschlecht als Söhne des N. N. bezeichnet[2]. Diese Theorie ist auch bei den Arabern lebendig gewesen, den Griechen wenigstens in älterer Zeit bekannt, während sich im Ägyptischen und Babylonischen keine Spur davon findet[3]. Dieser Grundanschauung zufolge werden die Beziehungen von Völkern unter einander in der Form des Stammbaums klar gemacht[4]: zwei Völker, so sagt man, haben Brüder zu Ahnherren, d. h. sie sind nahe verwandt und stehen einander gleich; gilt das eine davon als reicher, mächtiger, edler, so sagt man, sein Stammvater sei der erstgeborene Bruder, oder er stamme von der besseren Mutter, der andere sei der jüngere, oder er stamme vom Kebsweibe. Daß Israel in zwölf Stämme zerfällt, wird so aufgefaßt, daß der Ahnherr Israel zwölf Söhne gehabt habe; wenn einige der Stämme unter sich einen engern Verband bilden, so behauptet man, daß sie von derselben Mutter herkommen; entferntere Beziehungen bestehen zwischen dem Oheim und Neffen Abraham und Lot, den Ahnherren Israels einer- und Moabs und Ammons anderseits. Dieser Theorie liegt insofern etwas Richtiges zu Grunde, als das Band, das die Einheit des Geschlechtes oder Stammes in den einfachen Verhältnissen der Wüstenstämme bildet, nicht irgendwelche staatliche Organisation, sondern das Gefühl der Blutsgemeinschaft ist[5]; und ferner, als manche Geschlechter wirklich von dem Manne abstammen oder sich wenigstens an ihn als den Führer angeschlossen haben mögen, nach dem sie sich nennen[6]. Anderseits wissen wir genug von der Entstehung der Völker, um mit Sicherheit sagen zu können, daß sich Völker und Stämme auch auf ganz andere Weise, etwa durch Aufnahme von fremden Geschlechtern oder durch Ver-

1. ZAW XXX 25. 2. Nöldeke, ZDMG XL 170f. 3. Ed. Meyer, Israeliten 229f.
4. Stade, Gesch. Isr. I 27ff.; Guthe, Gesch. Isr. 1ff.
5. Benzinger Encycl. Bibl. Art. Government.
6. Nöldeke, ZDMG XL 158, Kittel, Babyl. Ausgrabungen[3] 16f. Vgl. besonders die vielen Stammesnamen, die ursprünglich Personennamen sind, auf die besonders Ed. Meyer, Israeliten 318. 341f. 347 u. a. aufmerksam gemacht hat.

schmelzung Eingewanderter mit Vorgefundenen bilden, und daß auch die von Israel stets behauptete Reinheit des Blutes nur ein Phantasiegebilde ist[1]. Die Theorie also, daß die Völker überhaupt aus der Familie eines Ahnherrn entstanden seien, stammt nicht aus der Beobachtung der Tatsachen, sondern ist aus mythischem Denken hervorgegangen, das alle Dinge und so auch die Völker als durch Zeugung entstanden zu begreifen suchte[2]. Und jedenfalls ist ein zahlreicher Stamm oder gar ein ganzes Volk von dem Stammvater, den es zu haben behauptet, zeitlich viel zu weit entfernt, als daß eine mündliche Nachricht über ihn erhalten sein könnte[3]. Wenn in solchen Fällen nicht nur ein Stammbaum des Ahnherrn vorhanden ist, sondern sogar einzelne Geschichten über ihn erzählt werden, so ist das zunächst so zu erklären, daß die Verhältnisse und Erlebnisse des Volkes selbst auf jene Urgestalt übertragen worden sind. Dies ist auch in vielen Fällen ganz deutlich: wenn uns eine Person namens Sichem, der Ahnherr der Stadt Sichem, als ein verliebter Jüngling dargestellt wird, der von Simeon und Levi, den Ahnherren der beiden Stämme, getötet worden sei, so wird jedermann bereit sein, hierin nicht historische Tatsachen, sondern nur die sagenhafte Einkleidung geschichtlicher Ereignisse zu erblicken. Wir deuten also die Sagen oder Sagenstücke, die von solchen Völkerpersonen handeln, nicht etwa um, sondern wir verstehen im Gegenteil ihren eigentlichen, für uns zunächst erreichbaren Sinn, wenn wir die Helden, von denen sie erzählen, als Völker und Stämme zu fassen, und die Geschichten von ihnen zunächst als Erlebnisse von Völkern zu deuten versuchen. — Anderseits aber hat man bei diesem Versuch mit großer Vorsicht zu verfahren, denn wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß einige dieser Gestalten ursprünglich nicht Völker darstellen, sondern erst nachträglich in späterer Überlieferung zu Ahnherren geworden sind, und ferner, daß sich, nachdem die Gestalten der »Ahnherren« als Helden von Erzählungen einmal feststanden, auch andersartige Erzählungen, die nicht völkergeschichtlichen Ursprung hatten, an sie angeschlossen haben. Mit Sicherheit können wir als Personifikationen von Völkern und Stämmen besonders diejenigen Figuren verstehen, deren Namen uns sonst als Völkernamen bekannt sind, vgl. besonders Qain, Kanaan, Ismael, Ammon, Moab, die zwölf Stämme und deren Geschlechter. Anders aber steht es mit Gestalten wie Abraham, Isaaq und Jaqob, den Ahnherren Israels, mit Lot, dem Stammvater von Ammon und Moab, Esau, dem von Edom, und Laban, »dem Aramäer«. Diese Figuren tragen nicht die Namen der Völker und Stämme, die sie darstellen, müssen also ursprünglich eine andere Bedeutung besessen haben und sind erst durch »einen Machtspruch« der Überlieferung zu Repräsentanten ihrer Völker geworden[4]. Daraus folgt, daß zwar einzelnes, was von ihnen erzählt wird, auf Schicksale ihres Volkes zurückgehen kann, daß aber nicht einfach schematisch alles so verstanden werden darf. Noch zurückhaltender aber hat man zu verfahren bei Figuren wie Abel, sowie bei den Weibern und Töchtern Sara, Hagar, Rebekka, Lea, Rahel, Dina, Tamar, da bei

1. Küchler, Hebräische Volkskunde 26f.
2. Vgl. im Kommentar S. 86 und besonders Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I 1² 34.
3. Nöldeke, ZDMG XL 158.
4. Ed. Meyer, Israeliten 231.

diesen überhaupt nicht deutlich ist, daß sie jemals einen Stamm haben darstellen sollen. Noch ist zu bemerken, daß Šem, Ḥam, Japheth vielleicht drei Urvölker gewesen sind, und daß Jaqob und Esau ursprünglich wohl zwei Bevölkerungsklassen (S. 316) dargestellt haben. — Manche der Erzählungen, die von Ahnherren handeln — so sagen wir also vorsichtig —, schildern ursprünglich Erlebnisse von Völkern. Es haben einmal — so dürfen wir annehmen — in uralter Zeit zwischen den Bürgern von G^{e}rar und den Beduinen der Umgebung Brunnenstreitigkeiten stattgefunden, bis es schließlich zum Vertrage in B^{e}'eršeba' gekommen ist: die Sage schildert diese Dinge als Streit und Vertrag zwischen Abimelech, König von G^{e}rar, und den Ahnherren Abraham oder Isaaq (21 22ff. 26). Simeon und Levi haben nach der Sage den Jüngling Sichem heimtückisch ermordet; aber Jaqob hat sich von den Brüdern losgesagt (34). Die Geschichte, die hier zu Grunde liegt, wird sein: die kanaanäische Stadt Sichem ist von den Stämmen Simeon und Levi heimtückisch überfallen worden; aber die übrigen Stämme Israels haben sich in diesen Kämpfen neutral verhalten, vgl. S. 371. Ebenso schildert ein Teil der Tamar-Sage (38) älteste Verhältnisse des Stammes Juda: Juda hat sich mit Kanaanäern, in der Sage Ḥira von Adullam und Judas Weib, Bathšu^{a}', zusammen getan; eine Reihe judäisch-kanaanäischer Geschlechter ('Er und Onan) sind frühe zu Grunde gegangen; schließlich sind zwei neue Geschlechter (Peres und Zeraḥ) entstanden, vgl. S. 411f. 418. Im weiteren Sinne Historisches, genauer Kulturhistorisches, klingt in den Jaqob-Esau-Sagen nach: hier hören wir, wie der Hirt, obwohl der jüngere Bruder, durch seine überlegene Klugheit den Jäger zurückdrängt, vgl. S. 316; womit die Qain-Abel-Sage zu vergleichen ist, vgl. S. 48. Ein ähnlicher Wettstreit zwischen Brüdern wird von der Sage zwischen den judäischen Geschlechtern Pereṣ und Zeraḥ (38 27ff.) und zwischen Ephraim und Manasse (48 13f.) vorausgesetzt und ist im ersten Falle vielleicht, im zweiten ziemlich sicher als Nachklang eines historischen Ereignisses aufzufassen. Ruben, der Erstgeborene unter den israelitischen Stämmen, verliert eines Frevels wegen seine Erstgeburt (49 3f.): der in ältester Zeit führende Stamm Ruben hat diese seine Stellung eingebüßt. Šem, Japheth und Kanaan sind ursprünglich Brüder; aber jetzt hat Japheth ein viel weiteres Gebiet wie die anderen, und Kanaan muß beiden dienen (9 20ff.). Mehrfach hören wir von Wanderungen; von Nordosten her wandert nach Kanaan Abraham, dann Rebekka, um Isaaq zu heiraten, schließlich Jaqob; als Ausgangspunkt werden genannt Ur-Kasdim, Ḥarran (Stadt Nahors 24 10) und das Land der »Söhne des Ostens«: wie weit diese Nachrichten alt sind und Historisches widerspiegeln, ist umstritten; doch ist gegen die letzte Angabe sicherlich nichts einzuwenden, vgl. S. 168. Eine Wanderung hebräischer Stämme nach Ägypten wird in der Josephsage vorausgesetzt; ein ähnliches Motiv enthält auch die Erzählung vom Zuge Abrahams nach Ägypten (12 10ff.). — Nun liegt es in der Natur der Sage, daß wir die alten Begebenheiten aus ihr nicht deutlich, sondern nur wie durch einen Nebel hindurch erkennen können. Die Sage hat die historischen Erinnerungen poetisch umsponnen und ihre Umrisse verdeckt; die Überlieferung des Volkes hat aus ihrem Eigenen allerlei hinzugefügt: so sind ganze Gestalten anderer Herkunft — wie wir soeben gesehen haben — zu den Ahnherren hinzugekommen und ist Historisches und Poetisches

zu einem für unsere Blicke zunächst einheitlichen Gewebe zusammengewoben worden. So kommt es, daß die Zeit der Begebenheit aus der Sage selber meistens nicht zu bestimmen ist; manchmal ist auch der Ort nicht deutlich, und hie und da nicht einmal das handelnde Subjekt. Wo Jaqob und Esau, Qain, Sem und Japheth eigentlich zu Hause sind, und was Jaqob und Esau ursprünglich bedeutet haben, hat die Sage vergessen. Man darf daher den Forscher, der den Sagen die historischen Anlässe zu entnehmen wünscht, dringend warnen, ja nicht pedantisch zu verfahren[1] und sich nicht dem Glauben hinzugeben, man könne aus den Vätersagen durch einfache Rückübersetzung ins Völkergeschichtliche ohne weiteres historische Tatsachen gewinnen[2]. (Vgl. weiter hierüber S. XXVI.) Wenn uns also auch die Dinge der Vergangenheit in diesen Sagen mehr verhüllt als offenbart werden, so würde doch ein Barbar sein, wer sie deswegen schmähen würde. Denn sie sind oft wertvoller als etwaige prosaische Nachrichten über wirklich Geschehenes; wenn wir z. B. über Ismael gute historische Nachrichten haben würden, so würden sie uns ziemlich gleichgültig sein, denn dieser »Wildesel« hat für die Menschheit kaum etwas geleistet, jetzt aber, da die Hand der Dichtung ihn berührt hat, lebt er für ewig fort. — Deutlich aber sind uns in diesen Sagen die Charaktere der dargestellten Stämme oder Klassen; da ist Esau, der Jäger der Steppe, der ohne viel Nachdenken von der Hand in den Mund lebt, vergeßlich, großmütig, tapfer; und der Hirt Jaqob, viel klüger, gewohnt, die Zukunft zu berechnen. Sein Oheim Laban ist der Typus des Schafzüchters im fernen Osten, geldgierig und betrügerisch, aber äußerlich ein vortrefflicher Biedermann, nie um eine Ausrede verlegen. Ismael, der Beduine, ist ein »Wildesel« von einem Menschen, und Qain schweift wie ein Mörder fern von Jahves gesegnetem Lande. — Und klar sind uns auch in vielen Fällen die Stimmungen, mit denen man die Begebenheiten aufgefaßt hat: wir hören ja aufs deutlichste, wie die Sage Kanaans Unkeuschheit verachtet, wie sie Esau und Laban auslacht, wie sie sich freut, daß Lots Habgier doch das schlechtere Land bekommen hat, u. s. w.

5. Weil uns diese Erzählungen aus zwei Quellen (J und E) etwa aus dem 9. und 8. Jahrhundert vorliegen, hat man vielfach geglaubt, die Sagen selber stammten im wesentlichen aus der israelitischen Königszeit und gäben für die Vorgeschichte keinen Aufschluß (vgl. z. B. Wellhausen, Prologomena[6] 319ff.,

1. Vgl. Luther ZAW XXI 46: »Die konsequente Durchführung der von Wellhausen etc. benutzten Methode würde bald zu absurden Resultaten führen«.

2. Cornill, Geschichte des Volkes Israel (1898) 30ff., Steuernagel, Einwanderung der israelitischen Stämme (1901), auch Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch (1906) 331ff. haben eine umfassende Ausdeutung der Vätersagen als Erinnerungen an historische Ereignisse versucht. Mir scheinen solche weitgehende Ausdeutungen eines ganzen Sagenkreises sehr bedenklich. Einzelne Ereignisse klingen hie und da in den Sagen nach; daß aber die Vätersage im stande wäre, eine ganze Kette von Geschehnissen, die sich über viele Jahrzehnte erstrecken, treu zu bewahren, erscheint von vorneherein sehr unwahrscheinlich. Die große Verschiedenheit dieser und ähnlicher Versuche (zusammengestellt bei Luther ZAW XXI 36ff.) zeigt schon, wie unsicher alle diese Vermutungen sind. Weiteres über diese Hypothesen vgl. 323f. 331f., Ed. Meyer, Israeliten 251 A. 1 und Eerdmans, Alttest. Studien II 34ff.

Israel. und Jüd. Gesch.[4] 11, Holzinger, Genesis 271). In Wirklichkeit aber sind sie viel älter. Dafür zeugen vor allem die Namen, die sie enthalten, und die, auch wenn wir sie für historisch halten dürfen, für uns fast sämtlich verschollen sind: aus der Geschichtsüberlieferung Israels wissen wir nichts von Šem, Ham und Japheth, kaum etwas von Ruben, Simeon und Levi und nur aus ältester und älterer Überlieferung etwas über Ismael und Qain. Dies sind also Namen, älter als das geschichtliche Israel, Völker und Stämme der Vorzeit. Besonders deutlich aber ist das hohe Alter der Sagen von Jaqob und Esau; diese Gestalten sind zwar nachträglich Israel und Edom gleichgesetzt worden; aber gerade die Doppelnamen und manche Züge der Sage, die auf die geschichtlichen Völker Edom und Israel nicht passen, zeigen uns, daß die alte Erzählung ursprünglich ganz andere Verhältnisse im Auge hat: in der Sage fürchtet Jaqob feige seinen Bruder, in der Geschichte hat Israel Edom im Kriege überwunden; in der Sage ist Esau dumm, in der Geschichte ist er durch seine Weisheit berühmt; vgl. S. 316. — Einen anderen Beweis für das Alter solcher Sagen können wir aus der Geschichte der Sage in Israel führen. Die Sagen im Richterbuche reden im allgemeinen nicht mehr von Ahnherren der Stämme oder Völker (ausgenommen Jdc 1), sondern sie erzählen von einzelnen Führern der Stämme; die letzte, historisch datierbare Geschichte, die den alten Stil innehält, ist wohl die Sage vom Überfall Sichems, die Dinasage der Genesis (34). In der älteren Richterzeit ist also, soweit wir sehen können, diese Erzählungsart verschwunden; von da an sind solche Erzählungen nur noch weiter fortgepflanzt, aber nicht mehr neu gebildet worden.

6. Wir nennen diese Sagen »historische« Sagen, wenn sie geschichtliche Ereignisse widerspiegeln, »ethnographische«, wenn sie vorwiegend eine Schilderung der Zustände der Völker geben. So wird man die Sagen vom Vertrage zu Be'eršeba', vom Überfall Sichems, vom Aussterben der älteren judäischem Stämme als »historische«, dagegen die von Qain und von Ismael als »ethnographische« Sagen bezeichnen.

7. Neben solchen Motiven[1] in den Erzählungen der Genesis stehen die »ätiologischen«, d. h. solche, die einen Zweck haben, die etwas erklären wollen. Es gibt eine Fülle von Fragen, die ein antikes Volk beschäftigen. Das Kind schaut mit großen Augen in die Welt und fragt: warum? Die Antwort, die es sich selbst gibt, und mit der es sich bald beruhigt, ist vielleicht sehr kindlich, also sehr unrichtig und doch, wenn es ein gemütvolles Kind ist, fesselnd und rührend, auch für den Erwachsenen. Solche Fragen wirft auch ein antikes Volk auf und beantwortet sie, so gut es kann. Diese Fragen sind gewöhnlich auch dieselben, die wir selber stellen und in unseren wissenschaftlichen Disziplinen zu beantworten suchen. Was wir hier also vorfinden, sind Anfänge menschlicher Wissenschaft, natürlich nur geringe Anfänge, aber als Anfänge doch uns ehrwürdig. Zugleich aber uns besonders rührend und anziehend, denn in diesen Antworten hat das alte Israel seine intimsten Stimmungen ausgesprochen, und es hat sie in ein buntes Kleid von Poesie gekleidet[2]. Solche Fragen sind

1. Ein »Motiv« in diesem Sinne ist ein elementarer, in sich einheitlicher Teil eines poetischen Stoffes, vgl. Scherer, Poetik 212.

2. Über solche Fragen der Naturvölker vgl. von der Leyen, Zur Entstehung des Märchens, Archiv für das Studium d. neueren Sprachen u. Literaturen CXIV 15.

a) ethnologische. Man fragt nach den Gründen für Völkerverhältnisse. Warum ist Kanaan Knecht seiner Brüder? Warum hat Japheth ein so weites Gebiet (9$_{24}$ff.)? Warum sitzen Lots Söhne im unwirtlichen Osten (vgl. S. 176)? Wie kommt es, daß Ruben seine Erstgeburt verloren hat (49$_{3}$f.)? Warum muß Qain unstät und flüchtig umherschweifen? Warum wird siebenfach gerochen, wer Qain totschlägt? Warum ist Gilead Grenzscheide gegen die »Söhne des Ostens« (31$_{52}$)? Warum gehört Bᵉ'eršeba' uns und nicht den Gerariten (21$_{22}$ff. 26$_{25}$ff.)? Warum hat Joseph Sichem im Besitz (48$_{22}$)? Warum ist Ismael ein Wüstenvolk geworden mit diesem seinem Sitz und mit diesem Gott (16)? Wie kommt es, daß die ägyptischen Bauern die schwere Steuer des Fünften tragen müssen, während die Äcker der Priester frei sind (47$_{13}$ff.)? Besonders häufig aber wird die Frage aufgeworfen: warum hat Israel dies herrliche Land Kanaan? Die Sagen erzählen auf mancherlei Weise, wie es gekommen ist, daß die Väter gerade dieses Land erhalten haben: dem Abraham hat es Gott seines Gehorsams wegen zugesagt (12$_{7}$); als sich Lot bei der Trennung zu Bethel den Osten wählte, ward der Westen Abrahams Eigentum (13); Jaqob hat den Segen des besseren Landes von Isaaq durch seinen Betrug erworben (27); Gott hat es Jaqob zu Bethel versprochen (28$_{13}$), u. a. Solche ethnologische Sagen, die um Völkerverhältnisse zu erklären, eine erdichtete Geschichte erzählen, und die historischen, die noch den Rest einer Überlieferung von einem wirklich geschehenen Ereignis enthalten, sind natürlich im Einzelfall oft kaum zu unterscheiden; ganz gewöhnlich liegen auch ethnologische und ethnographische Momente in derselben Sage neben einander: die vorausgesetzten Verhältnisse sind historisch, die Art aber, wie sie erklärt werden, ist poetisch. — Die Antwort, die man auf solche Fragen gibt, ist immer diese, daß man die gegenwärtigen Verhältnisse aus einem Tun der Urväter erklärt: der Urahnherr ist es, der den Brunnen Bᵉ'eršeba' gegraben hat, darum gehört er uns, seinen Erben (26$_{25}$ff.); die Ahnherren haben Gilead als Grenze festgesetzt (31$_{52}$); Qains Stammvater ist von Gott zum ewigen Umherschweifen verflucht worden u. s. w. Besonders beliebt ist es, solche Erklärung in einem wunderwirkenden Worte zu finden, das einst Gott selber oder ein Urvater ausgesprochen hat; die Sage erzählt dann, wie es in der Urzeit einmal zu diesem Worte gekommen ist (9$_{25}$ff. 12$_{2}$f. 15$_{18}$ 27$_{28}$ff. u. a.). Und so sehr galt diese Erklärung als vollgenügend, daß es später eine eigene literarische Gattung der »Segen« gegeben hat (vgl. zu Gen 49). — So kindlich uns nun diese Erklärungen auch erscheinen, so wenig es jenen Antiken auch möglich gewesen ist, die wirklichen Gründe für die Dinge zu finden, so dürfen wir doch nicht den Tiefsinn verkennen, der aus diesen poetischen Sagen spricht: die Völkerverhältnisse der Gegenwart — das ist die Voraussetzung dieser Erzählungen — sind nicht Zufall, sondern sie sind in Ereignissen der Urzeit begründet, sie sind gewissermaßen »prädestiniert«. In den ethnologischen Sagen haben wir also den Anfang einer Geschichtsphilosophie.

b) Daneben etymologische Motive, Anfänge der Sprachwissenschaft. Das alte Israel hat viel über den Ursprung und die eigentliche Bedeutung der Namen der Völker, Berge, Brunnen, Heiligtümer, Städte nachgedacht. Die Namen waren ihm nicht so gleichgültig, wie sie uns sind; denn es war überzeugt, daß sie doch irgendwie mit den Dingen in Beziehung stehen müßten, Die richtige

Erklärung zu geben, war dem alten Volke in vielen Fällen ganz unmöglich; denn die Namen sind, wie in anderen Völkern so auch in Israel, das älteste Gut der Sprache: sie stammen aus untergegangenen Völkern oder aus einem älteren Stadium der eigenen Sprache. Auch viele unserer Namen wie Rhein, Mosel, Neckar, Harz, Berlin, Ludwig u. s. w. sind dem nicht-sprachlich-Gelehrten nicht deutlich. Eben wegen dieser Seltsamkeit werden diese Worte die Aufmerksamkeit des alten Volkes auf sich gezogen haben. Das alte Israel erklärt solche Namen natürlich ganz ohne wissenschaftlichen Geist, aus der gegenwärtigen Sprache. Es bringt den alten Namen mit einem modernen, mehr oder weniger gleichklingenden Worte zusammen und erzählt nun eine kleine Geschichte, die begründen soll, warum gerade hier dies Wort ausgesprochen worden und dann als Name geblieben sei. Auch wir kennen solche Volksetymologien.

»Ach Allm« stöhnt' einst ein Ritter;
Ihn traf des Mörders Stoß;
»Allmächt'ger« wollt' er rufen;
Man hieß davon das Schloß (Uhland, Die Schlacht bei Reutlingen).

Die Langobarden hießen früher Winiler; als aber die Frauen der Winiler einst als Kriegslist sich Bärte vorgebunden hatten, und Wodan am frühen Morgen das aus einem Fenster sah, sprach er: was sind das für Langbärte? Seit der Zeit nannten sich die Winiler Langbärte d. h. Langobarden (Grimm, Deutsche Sagen No. 389). — Die Wartburg führt nach der Sage daher den Namen, weil der Landgraf, auf der Jagd dorthin verirrt, sprach: wart', Berg, du sollst mir eine Burg werden! — Dergleichen Sagen sind in der Genesis und auch späterhin sehr häufig[1]. Die Stadt »Babel« hat ihren Namen, weil Gott dort die Sprachen »verwirrt« hat (בָּבֶל) (11 9); »Jaqob« wird »Fersenhalter« erklärt, weil er bei seiner Geburt den Bruder, dem er die Erstgeburt nicht gönnte, an der Ferse hielt (25 26); Ṣo'ar heißt »Kleinigkeit«, weil Loṭ bittend sprach: es ist nur eine Kleinigkeit (19 20. 22); Bᵉ'eršeba' »Brunnen von sieben«, weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer geschenkt hat (21 28 ff.); »Isaaq« (Jiṣḥaq) soll seinen Namen daher haben, daß seine Mutter lachte (צחק), als ihr seine Geburt verheißen ward (18 12) u. s. w. u. s. w. — Um die große Naivität der meisten dieser Erklärungen zu erkennen, denke man daran, daß die hebräische Sage das babylonische Wort Babel gelassen aus dem Hebräischen erklärt, und daß man sich oft mit ganz ungefähren Gleichklängen beruhigt: Qain wird von קָנִיתִי »ich habe erworben« abgeleitet (4 1), Rᵉ'uben gar von רָאָה בְעָנְיִי »er hat mein Elend angesehen« (29 32) u. s. w. Die Forscher haben diese Naivität des Etymologisierens nicht immer genügend erkannt; sie haben sich daher bis auf die jüngste Zeit verführen lassen, manchen gar zu ungenügenden Erklärungen durch moderne Mittel aufzuhelfen. In einem Falle pflegen sogar viele Theologen eine solche (allerdings sehr geistvolle) Erklärung als »authentische Etymologie« zu bezeichnen (Jahve = »ich bin, der ich bin« Ex 3 14); aber Etymologien werden nicht offenbart. — Uns sind die etymologischen Sagen besonders wertvoll, weil sie besonders deutliche Beispiele der ätiologischen Sagenart sind.

1. Beispiele volkstümlicher Namenserklärungen im A.T. bringt Benzinger, Archäologie[2] 100. — Solche Etymologien in moderner Stammessage bei Littmann, Semit. Stammessagen der Gegenwart in Orient. Studien, Th. Nöldeke gewidmet 945. 952.

c) Wichtiger als diese etymologischen sind die kultischen Sagenmotive, deren Zweck es ist, die Ordnungen des Gottesdienstes zu erklären. Solche kultische Ordnungen spielen im Leben des Antiken eine große Rolle; eine Menge derartiger Sitten sind aber demjenigen, der sie vollzieht, bereits in der ältesten, uns erreichbaren Zeit nicht mehr oder wenigstens nicht mehr ganz verständlich. Denn Sitten sind bei weitem zäher als Anschauungen, und besonders der Kultus ist ungemein konservativ; wie denn auch wir, deren Gottesdienst doch in der Reformation und wieder im Rationalismus eine gewaltige Reinigung überstanden hat, den ursprünglichen Sinn dessen, was wir in unseren Kirchen sehen und hören, in vielen Fällen nicht oder nur teilweise verstehen. — Das alte Israel hat über den Ursprung mancher solcher Kultussitten nachgedacht. Und wenn die Erwachsenen, durch die Gewohnheit abgestumpft, das Seltsame und Unverständliche nicht mehr bemerken, dann werden sie aus ihrer Ruhe durch die Fragen der Kinder aufgestört. Wenn die Kinder sehen, wie der Vater am Passafest allerhand seltsame Gebräuche vollzieht, dann — so wird ausdrücklich angegeben (vgl. Ex 12^{26} 13^{14}) — fragen sie: was bedeutet das? dann soll man ihnen die Passageschichte erzählen. Dasselbe bei den zwölf Steinen am Jordan (Jos 4^{6}), die der Vater den Kindern als Erinnerung an den Übergang über den Jordan deuten soll. In diesen Beispielen sehen wir also mit Augen, wie eine solche Sage die Antwort auf eine Frage ist. Ebenso fragt man nach dem Ursprung der Beschneidung, des Sabbaths; warum essen wir den Hüftnerv nicht (32^{33})? weshalb salbt man in Bethel den heiligen Stein und bringt dort den Zehnten dar (28$^{18.\ 22}$)? warum opfern wir in »J^{e}ru'el« — dies ist der Name der Stätte von Isaaqs Opferung 22^{1}—^{19}, vgl. S. 241 — kein Kind, wie es Jahve doch eigentlich verlangt, sondern einen Widder? — Den eigentlichen Grund aller dieser Dinge hätte kein Israelit nennen können; dazu sind sie viel zu alt. Aber in dieser Not tritt der Mythus oder die Sage ein; man erzählt eine Geschichte und erklärt daraus den heiligen Brauch: vor Zeiten ist einmal eine Begebenheit vorgefallen, aus der diese Handlung ganz natürlich hervorsprang, zur Erinnerung und in Nachahmung dieser Handlung vollziehen wir den Brauch. Diese Geschichte aber, die den Brauch erklären soll, spielt regelmäßig in der Urzeit: das antike Volk gibt so den ganz richtigen Eindruck wieder, daß die Sitten des Gottesdienstes in unvordenkliche Zeiten zurückgehen: die Bäume von Sichem (12^{6}) und Ḥebron (18^{4}) sind älter als Abraham! Die Beschneidung nehmen wir um Mose willen vor, dessen Erstgeborener beschnitten ward zum Ersatz für ihn selber, dessen Blut Gott begehrte (Ex 4^{24}ff.). Am siebenten Tage ruhen wir, weil Gott bei der Weltschöpfung am siebenten Tage geruht hat (2^{2}f., ein Mythus, weil Gott selber darin handelt). Der Hüftnerv ist uns heilig, weil Jaqob den Gott oder — wie die Späteren sagen — Gott den Jaqob zu P^{e}nu'el darauf geschlagen hat (32^{33} vgl. S. 363). Den Stein von Bethel hat als Erster Jaqob gesalbt, weil das sein Kopfkissen war, als die Gottheit ihm erschien (28^{18}). Zu »J^{e}ru'el« hat Gott von Abraham zuerst sein Kind verlangt, sich aber dann mit dem Widder begnügt (22). U. s. w.

Immer wieder hören wir bei solchen Gelegenheiten von bestimmten Orten, von Bethel, P^{e}nu'el, Sichem, B^{e}'eršeba', Laḥaj-ro'i, J^{e}ru'el u. a. und von

den Bäumen, Quellen und Steinmalen an diesen Stätten; das sind die uralten Heiligtümer der Stämme und Geschlechter Israels. Die älteste Zeit hatte in diesen Naturmalen unmittelbar etwas vom Wesen der Gottheit wahrgenommen; eine spätere Zeit aber, der diese Verbindung nicht mehr so deutlich und selbstverständlich erschien, warf die Frage auf, warum gerade dieser Ort und dies heilige Zeichen so besonders heilig sei? Die ständige Antwort darauf war: weil die Gottheit dem Ahnherrn an dieser Stätte erschienen ist. Zur Erinnerung an diese Grundoffenbarung verehren wir den Gott an dieser Stelle. Die Kultussage stammt also — und dies ist religionsgeschichtlich von außerordentlicher Bedeutung — aus einer Zeit, in der das religiöse Gefühl die Göttlichkeit der Stätte und des Naturmals nicht mehr unmittelbar empfand und den Sinn des heiligen Brauches nicht mehr verstand. Der unmittelbare Eindruck von der Göttlichkeit des heiligen Symbols ist also in der Sage zur einmaligen Erfahrung des Urvaters geworden, und die innere Gewißheit ist zu einem äußeren Vorgang objektiviert worden. Die Sage hat nun zu begründen, wie es kam, daß der Gott und der Stammvater gerade an diesem Ort zusammenkamen. Abraham saß gerade in der Mittaghitze unter dem Baum, als ihm die Männer erschienen; darum ist der Baum heilig (18 1ff.). Der Wüstenbrunnen Laḥaj-ro'i ist Ismaels Heiligtum geworden, weil seine Mutter auf der Flucht in die Wüste an diesem Brunnen Gott traf, der sie tröstete (16 7ff.). Jaqob übernachtete zufällig an bestimmter Stätte und ruhte mit dem Kopf auf dem Stein, als er die himmlische Leiter sah; darum ist der Stein unser Heiligtum (28 10ff.). Mose kam zufällig mit den Herden an den heiligen Berg und an den Dornbusch (Ex 3 1ff.). Jedes der größeren Heiligtümer Israels wird eine solche Entstehungssage besessen haben. Wir dürfen uns vielleicht vorstellen, daß solche Heiligtumssage ursprünglich zum heiligen Fest an ebendieser Stätte erzählt worden ist, so wie Passafest und Auszugssage, Purimfest und Estherlegende, das babylonische Osterfest und der babylonische Schöpfungshymnus zusammengehören, und wie auch unter uns Weihnachten und Ostern ohne ihre Geschichten gar nicht denkbar wären. Uns sind diese Kultussagen darum so wertvoll, weil wir daraus die heiligen Stätten und Gebräuche Israels kennen lernen, zugleich weil sie uns mit großer Lebhaftigkeit in antikes religiöses Empfinden versetzen: diese Kultussagen sind unsere Hauptquelle für die älteste Religion Israels. Von ihnen ist die Genesis voll, nur wenige finden sich in den späteren Büchern. Fast überall da, wo Gott an bestimmter Stätte erscheint, liegt eine solche Sage zu Grunde. — Wir haben in diesen Sagen die Anfänge der Religionsgeschichte.

d) Außerdem lassen sich noch eine Reihe anderer Arten von Sagenmotiven unterscheiden, von denen hier noch die geologische genannt werden soll. Solche geologische Motive wollen die Herkunft einer Örtlichkeit erklären. Woher das Tote Meer mit seiner schauerlichen Einöde? Die Gegend ist von Gott wegen des schrecklichen Frevels ihrer Bewohner verflucht worden (19). Woher die Salzsäule dort, die einem Weibe gleicht? Das ist ein in Salz verwandeltes Weib, Lots Frau, die so dafür bestraft worden ist, daß sie das Geheimnis der Gottheit belauscht hat (19 26). Woher aber kommt es, daß das Fleckchen um

So'ar von der allgemeinen Verwüstung ausgenommen ist? Weil Jahve es, als Rettungsort für Lot, verschont hat (19 17ff.). —

Alle diese ätiologischen Sagenmotive sind also von den gegenwärtigen Wissenschaften, denen sie entsprechen, weit entfernt; wir betrachten sie mit der Rührung, mit welcher der Mann an seine Kindheit zurückdenkt; aber auch für unsere Wissenschaft sind sie überaus wertvoll, denn sie bieten uns, indem sie bestimmte Zustände voraussetzen oder schildern, das allerwichtigste Material für die Kenntnis der alten Welt.

8. Fast immer liegen verschiedene Sagenmotive in den Sagen vereinigt und zu den mannigfaltigsten Mischungen verbunden vor. Die Sage von Hagars Flucht (16) ist ethnographisch zu nennen, insofern sie Ismaels Existenz schildert; ethnologisch, insofern sie diese Zustände erklären will; ein Teil davon ist kultischer Art: er begründet die Heiligkeit von Lahaj-ro'i; zugleich hat die Erzählung etymologische Motive, denn sie deutet die Namen Ismael und Laḥaj-ro'i. — Die Bethelgeschichte (28 10ff.) erklärt zugleich den Kultus und den Namen von Bethel. — Die Sagen von Bᵉ'eršeba' (21 22ff. 26) haben historische Reste, indem sie von einem dort geschehenen Völkervertrage erzählen, zugleich enthalten sie Kultisches: sie erklären die Heiligkeit der Stätte, und schließlich auch Etymologisches. — Die Pᵉnu'elgeschichte (32 23ff.) erklärt die Heiligkeit des Ortes, die Namen Pᵉnu'el und Israel und, daß man den Hüftnerv nicht genießt. U. s. w. Besonders die etymologischen Motive treten in den älteren Erzählungen der Genesis niemals selbständig auf, sondern werden nur für Nebenzüge verwandt; wo sie überwiegen oder gar die ganze Erzählung ausfüllen, liegen spätere Erzähler-Erfindungen vor: so ist es in der Geschichte von Jaqobs und Esaus Zusammentreffen (S. 356) und besonders deutlich in der Geburtsgeschichte der Söhne Jaqobs (S. 330)[1].

9. In manchen Fällen ist hiermit zugleich die Entstehung der Sagen aufgezeigt: so läßt sich besonders deutlich bei den meisten etymologischen Motiven aufweisen, daß diejenigen Teile der Sage, die den Namen erklären, eben zu diesem Zwecke erfunden worden sind. Daß Abraham dem Abimelech zu Bᵉ'eršeba' »sieben« Lämmer schenkte (21 28ff.), ist sicherlich zur Erklärung des Namens erdichtet, ebenso, daß Isaaqs Mutter »lachte« (18 12ff.), u. s. w. Was von den Söhnen Judas, 'Er, Onan, Šela, Pereṣ und Zeraḥ, (38) erzählt wird, ist im wesentlichen nichts anderes als die Geschichte der judäischen Geschlechter, ebenso wie aus der Sichemsage (34) mit ziemlicher Sicherheit Ereignisse beim Überfall Sichems herausgelesen werden können.

Nun gibt es aber auch Sagen oder Sagenstücke genug, die solche für uns einigermaßen durchsichtige Motive nicht enthalten; so große Abschnitte der Josepherzählung (S. 399); ferner ist das Hauptmotiv der Jaqob-Laban-Geschichte, die Erzählung von den Überlistungen, weder als historischer Nachklang noch ätiologisch zu verstehen; ebendahin gehört Jaqobs Zusammentreffen mit Raḥel am Brunnen

1. Oberflächlich ist Eerdmans' (Alttest. Studien II 49) Urteil, daß »die meisten Sagen« aus den Namen entstanden seien. Die Sagen haben, wie oben gezeigt worden ist, auch ganz andere Anlässe, und gerade in ältesten Sagen wie denen von Ḥebron, Sodom, Jaqob und Laban tritt das Etymologische stark zurück.

u. a. m. Aber auch da, wo wir in einer Sage solche für uns deutbare Motive vorfinden, sehen wir doch sehr häufig, daß nicht die ganze Sage so zu erklären ist, sondern daß sie daneben mehr oder weniger große Stücke enthält, die sich jeder derartigen Deutung entziehen. So wird die Einwanderung Abrahams oder Isaaqs in Gᵉrar oder in Ägypten irgendwie Historisches wiedergeben, aber die Auslieferung und Wiedergewinnung der Ehefrau muß andersartigen Ursprung haben (S. 173). Der Überfall der Stadt Sichem ist historisch, aber nicht die Schicksale der Dina (S. 371). Besonders deutlich ist in der Tamargeschichte das Stammesgeschichtliche und ein undeutbarer Sagenstoff, der von Tamars Notehe handelt, zu unterscheiden (S. 419). Die Qainsage gibt, indem sie Qains gegenwärtigen Zustand schildert, Ethnographisches wieder; aber daß er einen Bruder, namens Abel erschlagen hat, ist nicht so zu erklären (S. 48). Besonders bemerkenswert aber ist, daß das von uns nicht zu Deutende jedesmal der eigentliche Grundstock der Erzählung ist. In vielen Fällen belehrt uns eine sagengengeschichtliche Parallele (vgl. darüber § 5, 2. 4), daß die Sage einen anderswoher hinzugekommenen Stoff enthält: so z. B. die Ḥebronsage (S. 200), die von Sodom (214), von Loṭs Töchtern (S. 218), von Isaaqs Opferung (S. 242), von Jaqob und Raḥel am Brunnen (S. 327), von Jaqobs Kampf zu Pᵉnu'el (S. 364), besonders von der ehebrecherischen Ägypterin (S. 421) u. s. w. Ganz deutlich sieht man in den Geschichten von Jaqob und Esau (S. 295f. 315f.) und vom Vertrage Jaqobs mit Laban (S. 352), daß ein nachträgliches israelitisches Verständnis sich der Sagen bemächtigt und Größen der Geschichte Israels in sie eingetragen hat: so hat man Jaqob und Esau den historischen Völkern Israel und Edom gleichgesetzt und dem Vertrage von Jaqob und Laban eine völkergeschichtlichenn Sinn gegeben. Aber auch den umgekehrten Fall können wir uns vorstellen, daß eine Sage, etwa aus historischem Anlaß oder, um eine Frage zu beantworten, entstanden, durch Hinzufügung allerlei poetischer, andersartiger Motive stark ausgesponnen ist: so mag es z. B. bei der Dina- und Tamargeschichte sein. Fassen wir alle diese Beobachtungen, die mehr oder weniger für jede alte Sage gelten, in ein Bild zusammen, so kommen wir zu dem Urteil, daß die in den Vätersagen behandelten Sagenstoffe im ganzen weder historischer noch ätiologischer Herkunft sind. Viele der Erzählungen oder Erzählungsstoffe müssen schon vorher bestanden haben, ehe sie im Munde Israels diesen neuen Sinn erhalten haben[1]. Sie müssen als schöne Geschichten längst umgelaufen sein und werden ihrem Ursprung nach reine Gebilde der Phantasie sein. Im Kommentar sind solche undeutbare Stücke in Ermangelung eines besseren Ausdrucks »novellistisch« genannt worden; vielleicht wird man den Ausdruck »märchenhaft«[2] vorziehen.

1. Dies Ergebnis, zu dem ich durch immer wiederholte Untersuchung der einzelnen Sagen gekommen bin und zu dem mir Ed. Meyer, Israeliten (1906), vgl. z. B. S. 250f., mitgeholfen hat, finde ich jetzt wieder in Wundt, Völkerpsychologie II 3 (1909) 360. 418 und bei Greßmann, ZAW XXX 11ff. 18. 20. 23.

2. »Märchenhaftes« in der Genesis vgl. § 3, 16 und das Register am Schluß des Kommentars s. v. »Literarisches«, vgl. »Stilistisches«. Greßmann ZAW XXX 12ff. nennt diese Urerzählungen geradezu »Märchen«; doch ist zu bemerken, daß das eigentümliche Phantastische der Märchens in der Genesis im allgemeinen fehlt, und ferner, daß die Erzählungen der Genesis im Unterschiede zum Märchen sehr straff komponiert sind.

§ 3. Kunstform der Sagen der Genesis.

1. Die Schönheit der Sagen der Genesis ist von jeher das Entzücken feinfühliger Leser gewesen; nicht zufällig ist es, daß die Maler die Stoffe für ihre Bilder so gern aus diesem Buche genommen haben. Viel seltener haben die Gelehrten sich von der Schönheit dieser Erzählungen berührt gezeigt, vielfach wohl deshalb, weil ihnen ästhetische Stimmungen mit dem Ernst der Wissenschaft nicht vereinbar schienen. Wir freilich teilen solches Vorurteil nicht; wir sind der Meinung, daß, wer an der künstlerischen Form dieser Sagen achtlos vorübergeht, nicht nur sich selbst eines hohen Genusses beraubt, sondern auch die wissenschaftliche Aufgabe, die Genesis zu verstehen, nicht vollkommen erfüllen kann; vielmehr ist es eine vollberechtigte Frage der Wissenschaft, worin die eigentümliche Schönheit dieser Sagen bestehe, eine Frage, deren Beantwortung zugleich tief in ihren Inhalt und auch in ihre Religion einführt.

2. Die erste Frage ist, ob die Form dieser Erzählungen Prosa oder Poesie ist. Man ist bisher allgemein der Ansicht gewesen, daß alle Erzählungen des Alten Testaments in Prosa geschrieben sind. Inzwischen ist aber diese Annahme durch den für die hebräische Metrik epochemachenden Germanisten Ed. Sievers bestritten worden. Sievers hat in einem großen und in vieler Hinsicht bewunderungswürdigen Werke, Metrische Studien II, Hebräische Genesis (1904. 1905) eine Genesis, in Versen gegliedert, vorgelegt. — Wie steht es zunächst mit dem Stil der Genesis? Es ist für die Erzählungen der Genesis, wie überhaupt für alle Erzählungen des Alten Testaments bezeichnend, daß sie keinen gehobenen, schwungvollen Stil haben, sondern auf jeden Schmuck der Rede verzichten: die Erzähler sind bemüht, die Dinge mit den einfachsten Ausdrücken klar und deutlich zu bezeichnen; nicht einmal ein Bild, ein rednerischer Ausdruck, ein schmückendes Beiwort, eine poetische Satzverbindung, eine ausführliche Schilderung ist hier erlaubt; alles Pathetische und Leidenschaftliche tritt in der eigentlichen Erzählung ganz zurück und wagt sich auch in den mitgeteilten Reden nur schüchtern hervor (als Beispiel poetischen Ausdrucks in der Rede vgl. 19s); seltsam, daß die heißblütigen Hebräer in solcher Ruhe erzählen: diese Erzähler scheinen eine ganz andere Menschenklasse zu sein als die glühenden Propheten! Auch die eigentümliche Verteilung des Gedankens auf zwei Satzglieder, der sogenannte »Parallelismus der Glieder«, diese bezeichnendste Eigenart des hebräischen poetischen Stils, findet man in den Sagen nicht. Eben in dieser Stille und Kargheit des erzählenden Stils besteht zum großen Teil die uns so anmutende, schlichte Schönheit der alten Geschichten. Eine deutliche Ausnahme von diesem Stil macht der »Segen Jaqobs« (49), der aber auch keine Erzählung, sondern ein Gedicht ist, und ebendarum eigentlich in die Genesis nicht gehört. Ferner erhebt sich an bestimmten Stellen, an den Höhepunkten der Erzählung, besonders wenn die Sage von wunderwirkenden Worten berichtet, die Sprache zum schwungvollen, poetischen Stil, so wie auch im Märchen die Zauberworte poetische Form zu haben pflegen und wie in der älteren brahmanischen und in der buddhistischen Literatur »Strophen, welche die wichtigsten Momente, Aussprüche und die Moral der Erzählung in Form poetischer Merksprüche zusammenfassen«, die epische

Prosa unterbrechen[1]. Ähnliches in den von Littmann aus dem Tigrē übersetzten modernen Stammessagen[2], wie bei den Skalden Skandinaviens und den irischen Dichtern[3]. — Mit diesen Stilbeobachtungen aber ist — wenn wir uns nicht irren — zugleich das Urteil über die rhythmische Form der Erzählungen gegeben. Erzählungen von dieser Schlichtheit können keine strenge rhythmische Gliederung besitzen. Hier finden wir nirgends eine Spur davor daß die Wahl oder die Stellung der Worte irgendwie durch einen gegebenen Rhythmus, dem sie sich wohl oder übel hätten anschmiegen müssen, bestimmt wäre, nirgends Flickworte, die dem Sinne nach nicht notwendig sind, aber die metrische Einheit ausfüllen sollen, oder andere kleinere oder größere Abweichungen vom natürlichen Ausdruck, die durch den Rhythmus erfordert waren, wie sie auch in den mittelalterlichen Reimchroniken, auf die sich Sievers (I 376) zu Unrecht beruft, überall vorkommen. Was aber den täuschenden Eindruck des Metrums hervorbringt, ist nichts anderes als der anapästische Rhythmus der hebräischen Worte und die Gewohnheit der Sprache, je zwei oder drei hauptbetonte Worte logisch näher miteinander zu verbinden. Freilich hat auch die gute hebräische Prosa einen schönen rhythmusartigen Wohlklang, der gewiß genauer festgestellt werden könnte; aber diese Prosa-Rhythmen sind nicht den gleichbleibenden »glatten« Metra, sondern nur den freiesten »Mischmetra« (Sievers I 129ff.) der Poesie zu vergleichen[4].

---

1. Vgl. Geldner, Art. Gāthā, RGG.
2. Orient. Studien, Th. Nöldeke gewidmet 947, 953ff.
3. Oldenberg, Literatur des alten Indiens 45.
4. Der Sievers'sche Versuch, die metrische Gliederung der Genesis nachzuweisen, ist nicht nur wegen der Person des Verfassers, des ersten Metrikers, den die alttestamentliche Forschung besitzt und je besessen hat, von hoher Bedeutung; wäre dieser Versuch gelungen, so würden wir ein neues und außerordentlich wichtiges Hilfsmittel für die Text- und besonders die Quellenkritik erhalten. Nun leiden aber die Sievers'schen Aufstellungen an folgenden Übelständen: a) Sievers selbst gesteht freimütig zu, »daß dieselben Wortfolgen oft ganz verschieden betont werden können« (II 168): so läßt sich nach Sievers בְּנֵי נֹחַ oder etwa אֵת אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים 41 25 (I 389 II 127) ein- oder zweihebig, אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה 2 6 (I 383 II 7), אֶת־כָּל־חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם 41 8 (I 387 II 125) und אֶת־הֲטָאַי אֲנִי מַזְכִּיר 41 9 (I 387 II 125) zwei- oder dreihebig lesen u. s. w. — b) Es ist im erzählenden Text, auch wo der Stil noch so streng ist und nichts Überflüssiges duldet, nicht schwer, besonders für einen so ausgezeichneten Philologen, wie es Sievers ist, da, wo das angenommene Metrum es verlangen sollte, ein oder mehrere Worte als Zusatz zu streichen oder eine Lücke anzunehmen. Ein Verzeichnis dieser »Lücken« und »Einsätze« II 217ff. Nun ist keine Frage, daß dergleichen Änderungen des überlieferten Textes zuweilen notwendig sind; auch ist anzuerkennen, daß Sievers sie oft mit großem Geschick vorgenommen hat; aber ebenso ist fraglos, daß hierdurch wie durch das unter a) erwähnte Schwanken darüber, welche Betonung zu wählen sei, die Sicherheit der Ergebnisse bedeutend geschmälert wird. — c) Hierzu kommt noch Folgendes. In der hebräischen Lyrik treten, wie jedermann bekannt ist, die durch den Sinn gegebenen Abschnitte sehr stark hervor; diese logischen Absätze sind daher bis jetzt das einzige, völlig sichere Kennzeichen der metrischen Einheiten und die gegebene Grundlage aller metrischen Gliederungsversuche gewesen. Diese Einschnitte sind in sehr vielen Fällen so deutlich, daß man ohne jede Kenntnis der Metrik, allein durch den Sinn geleitet, die rhythmischen Einschnitte oft sicher treffen wird. Dies Hilfsmittel aber läßt uns bei den Erzählungen im Stich, wo die logischen Einschnitte

3. Da die Sagen, als sie niedergeschrieben wurden, bereits sehr alt waren (vgl. § 4. 5), so liegt es in der Natur der Sache, daß die Sprache der Genesis archaisieren wird; das sollte in einer Übersetzung nachklingen. — Wir kennen biblische und außerbiblische Varianten zu einzelnen Sagen, besonders zur Schöpfungs-, Sintflut- und Paradiesesgeschichte, Varianten, die streng rhythmische Form und schwungvollen, poetischen Stil haben. Da diese Varianten älter als die in der Genesis überlieferten sind, so darf man vielleicht vermuten, daß auch andere

---

bei weitem nicht so einfach sind und mehrfache rhythmische Deutung zulassen. Und nun verläßt Sievers diese logische Grundlage der rhythmischen Absetzung, indem er annimmt, daß viele hebräische Erzählungen eine größere Freiheit der Metrik besessen haben, in der Zäsur und Versende nicht notwendig mit den Sinnesabschnitten zusammenfallen (»Sinnesverdeckung der Zäsuren« und »Enjambement«) II 167. Dadurch aber ist der Willkür vollends Tür und Tor geöffnet. Man vergleiche, um sich zu überzeugen, daß man bei Anwendung dieser Mittel zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen kann, Sievers eigene, sehr verschiedene Versifikationen von Gen 2. 41 in I 382ff. 386ff. II 6ff. 124ff. und nehme etwa noch hinzu die von wesentlich denselben Grundsätzen ausgehenden Versuche Erbts, Urgeschichte der Bibel, Mitteilungen der Vorderas. Ges. 1904 Nr. 4. — d) Dazu kommt, daß Sievers in den drei allgemein anerkannten Quellenschriften J E P noch Einzelfäden von verschiedenem Versmaß, im ganzen vierzehn verschiedene Unterquellen annimmt, die im gegenwärtigen Text miteinander bunt gemischt sein sollen; dazu dann noch die Zusätze der Redaktoren und Interpolatoren. Aber durch alle diese Mittel läßt sich auch der widerhaarigste Text metrisch bezähmen! Ein Satz, den man selbst nach den bisher genannten Hilfsmitteln nicht in das metrische Schema hat zwängen können, kann ausgeschaltet und einer andern Quelle überwiesen werden! Diese Unterfäden aber sind als literarische Einheiten schwerlich denkbar, und vor allem ist die Annahme Sievers', daß die späteren Hinzufügungen ein anderes Metrum als der Text besäßen (II 216), ganz sonderbar; so, als hätten etwa Glossatoren zu Homer Zusätze in jambischen Trimetern verfertigt, vgl. Ed. Meyer, Israeliten VII. — e) Die Entscheidung aber über die ganze metrische Textkonstitution Sievers' wird an denjenigen sehr zahlreichen Stellen zu suchen sein, an denen wir aus sachlichen Gründen die Quellenscheidung klar zu erkennen vermögen. Verf. hat, wie er versichern darf, Sievers' Werk mit den höchsten Erwartungen in die Hand genommen und mit aller Bereitschaft, auch hier von dem großen Metriker zu lernen, geprüft. Sein Ergebnis aber ist zu seiner eigenen Überraschung gewesen, daß sich Sievers' Quellenscheidungen, soweit sie Neues bringen, fast nirgends bewähren, vgl. die »Quellenscheidungen« am Kopf der einzelnen Erklärungen: an sehr vielen Stellen wird von Sievers Zusammengehöriges auseinandergeschnitten oder nicht Zusammengehöriges verbunden. So scheitert sein ganzes System an seiner unmöglichen Quellenscheidung. Doch sei ausdrücklich hinzugefügt, daß im einzelnen, besonders in der Textkritik, viel von ihm zu lernen ist, und daß die hohen Verdienste des Mannes um die hebräische Metrik dadurch in keiner Weise verringert werden. — Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch S. 210ff. schließt sich im ganzen an Sievers an, weicht aber im einzelnen von ihm ab und zweifelt vor allem an den Sievers'schen »Unterfäden«: die einzelnen Geschichten hätten häufig verschiedene Metra und manchmal auch Wechselmetra, z. B. Siebener mit Sechsern und Dreiern gemischt. Aber bei solchen Annahmen gerät die ganze Hypothese ins Wanken. Die ihm obliegende Aufgabe, den gesamten Text, nach seinen Prinzipien metrisch gegliedert, vorzulegen, hat Proksch nicht angegriffen, sondern sich auf einzelne nachträgliche Andeutungen beschränkt. — Wird es einem Späteren gelingen, die freien Rhythmen, in denen sich die Erzählungen der Genesis bewegen, aufzudecken? Jedenfalls wird ein solcher Versuch um so größere Überzeugungskraft haben, je maßvolleren Gebrauch er von der Textkritik macht.

dieser Sagen einmal poetische Form besessen haben. Die ältere Gattung in poetischem Stil würde sich von der späteren, prosaischen unterscheiden, etwa wie das deutsche Heldenlied von dem späteren »Volksbuch«. Doch ist die Vermutung einer solchen älteren, poetischen Form nur für die Mythen und etwa noch die Heiligtumssagen (§ 3, 5) zu vermuten.

4. Eine zweite Frage ist, ob diese Dichtwerke Überlieferungen des Volkes oder Erzeugnisse einzelner Dichter sind. Die Frage ist von den modernen Forschern im Prinzip richtig dahin entschieden worden, daß die Genesis die Niederschrift mündlicher volkstümlicher Überlieferung ist. Wir sind im stande, uns deutlich zu machen, wie solche »Volkstraditionen« entstehen. Natürlich ist es im letzten Grunde immer ein Einzelner, der eine solche Dichtung gefunden hat. Nun ist es aber für derartige volkstümliche Traditionen eigentümlich, daß wir sie ebenso wie die Sprache niemals im Entstehen beobachten, sondern daß sie überall, wo wir von ihnen hören, als uraltes, von den Vorfahren ererbtes Gut auftreten. Zwischen dem Dichter, der sie zuerst gebildet hat, und der Zeit, in der sie uns überliefert sind, liegt ein langer Zeitraum; in dieser Zwischenzeit aber ist die Sage von Geschlecht zu Geschlecht immer wieder erzählt worden und durch viele Hände gegangen. So treu nun aber auch solche Sagen fortgepflanzt werden, so sind sie doch auf ihrem Wege durch die Jahrhunderte umgeformt worden (vgl. § 4). Und so ist die Sage schließlich ein gemeinsames Erzeugnis des Volkes geworden[1]. Diese Umformung der Sage ist unbewußt geschehen, wenigstens in den älteren Stadien; erst in den spätesten Gestaltungen darf man von bewußter Umbildung der Erzählungen sprechen. Erzähler und Hörer haben die Sagen für »wahre« Geschichten gehalten. Daß dies auch für die A.T.lichen Sagen gilt, zeigen unsere historischen Bücher, in denen die Erzähler in fast unmerklichem Übergange von den Sagen zu den eigentlich »geschichtlichen« Erzählungen kommen und die auch fernerhin Sagenhaftes und Geschichtliches mischen; es folgt auch aus den Sagen selbst, die in vollem Ernste gegenwärtige tatsächliche Verhältnisse begründen: weil das Weib aus der Rippe des Mannes genommen ist, darum sehnt sich der Mann nach seiner Gemeinschaft; dem Erzähler war also diese Geschichte keine poetische Einkleidung einer Idee, sondern eine wirklich vorgefallene Begebenheit. Und so liegt es in der Natur der Sache: die Sage stammt aus Zeiten und Kreisen, die noch nicht die geistige Kraft haben, Dichtung und Wirklichkeit deutlich zu unterscheiden. Es ist also ein nicht geringer Fehler, wenn noch moderne Forscher die Paradiesessage für eine Allegorie, die gar nicht Wirklichkeit sein wolle, ausgegeben haben. — Ferner, ebendeshalb, weil die Sage von dem ganzen Volke geschaffen, ist sie auch der Ausdruck seines Geistes. Das ist für unsere Verwertung der Aussagen der

1. A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums, 1905, S. 34 beschreibt eindrucksvoll die Geschichte solcher Volksüberlieferungen »als ein gemeinsames Arbeiten eines ganzen Stamms, ganzer, längst vergangener Menschenalter desselben, an einem und demselben Thema. Kein Großvater, keine Großmutter, die es nicht als Enkelkind schon gekannt, die es nicht im Laufe ihres Lebens auch hätten durch ihre Hand gleiten lassen, nie viel, aber stets etwas, stets ein ganz klein wenig an ihm ändernd: wie ein Strom von allen Ufern, die er durchfließt, Spuren mit sich nimmt«.

Genesis von größter Bedeutung. Wir sind berechtigt, die Urteile und Stimmungen, die uns die Genesis vorträgt, für das Gemeingut großer Kreise zu halten.

5. Demnach haben wir die Genesis in erster Linie in der Gestalt zu betrachten, in der sie in mündlicher Überlieferung bestanden hat. Wollen wir die Sagen verstehen, so müssen wir uns die Situation vor Augen malen, in der sie erzählt worden sind. Von solchen Situationen hören wir Ex 12$_{26}$f. 13$_{14}$f. Jos 4$_6$: wenn die Kinder nach dem Grund des heiligen Brauches oder der Bedeutung des heiligen Symboles fragen, dann antwortet ihnen der Vater, indem er ihnen die Geschichte erzählt. So darf man sich vorstellen, wie die Sodomgeschichte im Anblick des Toten Meeres und die Bethelsage auf der Höhe von Bethel erzählt worden ist. Die gewöhnliche Situation aber, die wir uns zu denken haben, ist diese; am müßigen Winterabend sitzt die Familie am Herde; die Erwachsenen und besonders die Kinder lauschen gespannt auf die alten, schönen, so oft gehörten und immer wieder begehrten Geschichten aus der Urzeit. Wir treten hinzu und lauschen mit ihnen. — Viele der Sagen haben — vgl. das Folgende — einen so ausgeprägten, künstlerischen Stil, daß man sie in dieser Form schwerlich als Erzeugnisse des Volkes selbst verstehen kann. Vielmehr werden wir annehmen müssen, daß es auch in Israel wie bei den Arabern und vielen Völkern der Vergangenheit und noch der Gegenwart einen Stand der Geschichtenerzähler gegeben hat. Solche Volkserzähler, kundig der alten Lieder und Sagen, ziehen im Lande umher; beim Volksfest etwa sind sie zu treffen.

Wir haben im Vorhergehenden (S XXX) gesehen, daß der gegenwärtigen prosaischen Erzählungsart wenigstens bei einigen der Sagen vielleicht eine poetische vorausgegangen ist. Für diese Lieder dürfen wir an eine andere Situation denken. Wir dürfen uns namentlich nach dem Vorbilde des babylonischen Schöpfungsgedichtes, das der Form nach ein Osterhymnus auf Marduk ist, vielleicht vorstellen, daß die Kultussagen auf Heiligtumslieder zurückgehen, die am heiligen Fest und an der heiligen Stätte etwa vom Priester gesungen worden sind (vgl. S. XXIV). Wie aber dies auch sein mag, unsere Heiligtumssagen sind sicherlich nicht mehr gesungen worden und gehören auch, wie ihre eigentümliche farblose Haltung zeigt, in dieser Form nicht an die heilige Stätte selber, sondern in die volkstümliche Überlieferung.

6. Eine neue Frage, wiederum von grundlegender Art, ist, welche Einheit in der Genesisforschung die eigentliche maßgebende Einheit, die wir in erster Linie untersuchen und genießen sollen, abgibt. Eine Reihe verschiedener Einheiten kämen hier zunächst in Betracht. Die umfassendste Einheit ist der ganze Pentateuch, dann die Genesis, dann das einzelne Sagenbuch, das ihr vorangegangen ist; dann die einzelnen Sagen, aus denen das Buch besteht: unter diesen sind zu unterscheiden die für sich stehenden Einzelsagen, wie z. B. die Erzählungen von Hagars Flucht (16) oder von Isaaqs Opferung (22), und gewisse Zusammenfassungen mehrerer Sagen zu »Sagenkränzen«, so der Sagenkranz, der Abrahams und Lots Schicksale bis zur Geburt ihrer Söhne behandelt, oder derjenige, der Jaqobs Erlebnisse mit Esau und bei Laban in eine Erzählung zusammenfaßt, oder der, dessen Held Joseph ist. Alle diese Einheiten sind von uns zu betrachten. Aber die erste Frage ist, auf welche unter ihnen die Hauptrücksicht zu

nehmen, d. h. welche dieser verschiedenen Einheiten in der mündlichen Überlieferung die ursprüngliche ist? Es ist dies eine Frage, die sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt: welches ist die maßgebende Einheit: das Liederbuch, die einzelne Sammlung darin oder das einzelne Lied? das Evangelium, die Rede oder der einzelne Spruch, der von Jesus überliefert wird? die ganze Apokalypse oder die einzelne apokalyptische Quellenschrift oder das einzelne Gesicht? Es ist für das Verständnis auch der Genesis von entscheidender Bedeutung, daß man diese Frage bewußt ins Auge faßt und richtig beantwortet. Volkstümliche Sage besteht ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage[1]; erst später stellen Sammler mehrere solcher Sagen zusammen, oder gestalten Dichter daraus größere künstlerische Gebilde. So ist es auch in der hebräischen Volkssage. Dafür legen die Sagen der Genesis noch in ihrer gegenwärtigen Form deutliches Zeugnis ab. Jede einzelne Sage, die in alter Form erhalten ist, ist für sich ein Ganzes; sie beginnt mit einem deutlichen Anfang, sie schließt mit einem leicht erkennbaren Schlusse. Man vergleiche einzelne Fälle: Abraham will für seinen Sohn ein Weib freien; da er selber zu alt ist, sendet er seinen ältesten Knecht aus; so beginnt die Erzählung (24). Es wird dann berichtet, wie der Knecht das geeignete Mädchen findet und heimführt. Der alte Herr ist inzwischen gestorben; der junge nimmt die Braut auf, und »er tröstete sich über seinen Vater«. Jeder merkt, daß die Geschichte hier zu Ende ist. — Abraham wird von Gott aufgetragen, seinen Sohn zu opfern; dies ist die »Exposition«, die ganz neu einsetzt (22). Nun wird berichtet, wie Abraham dazu auch entschlossen war und es beinahe getan hätte; aber im letzten Augenblicke wird das Opfer von Gott selbst verhindert: Isaaq bleibt Abraham erhalten. »Dann kehrten sie zusammen nach Be'eršeba' zurück«. Jedesmal also setzt die Erzählung so ein, daß man merkt: hier soll etwas Neues beginnen; und sie schließt deutlich da, wo der geschürzte Knoten glücklich gelöst ist: da kann niemand sagen: wie weiter? Ebenso erweist sich die Einheitlichkeit der einzelnen Sage dadurch, daß sie von derselben einheitlichen Stimmung getragen ist. So waltet in der Geschichte von der Opferung Isaaqs (22) die Rührung vor, in der vom Betruge Isaaqs durch Jaqob (27) der Humor, in der Sodomgeschichte der sittliche Ernst (19), in der Turmbauerzählung (11) die Scheu vor dem allgewaltigen Gott. — Viele Erzählungen würde man gänzlich verderben, wenn man sofort eine neue darauf folgen ließe und so den Leser aus einer Stimmung gewaltsam in die andre risse. Vielmehr macht auch noch jetzt jeder verständige Erzähler, nachdem er eine dieser Geschichten beendet hat, eine Pause, in der die Phantasie Zeit hat, sich zu erholen, und in der die Hörer das Gehörte noch einmal überdenken und die angeschlagene Stimmung in sich ausklingen lassen mögen. Wer z. B. der Geschichte von der Opferung Isaaqs mit Teilnahme gefolgt ist, hat am Schluß das Bedürfnis, auszuruhen und sich von der erduldeten Erschütterung zu erholen. Besonders bedürfen diejenigen Erzählungen, die einen gegenwärtigen Zustand begründen wollen (vgl. S. XV. XX — XXV), am Schluß einer Pause, damit der Hörer die in der

1. Reuß A.T. III 73: die Patriarchensagen »sind ursprünglich einzeln, ohne Zusammenhang, unabhängig von einander entstanden«. — Wellhausen, Composition[3] 8: »die Überlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten«; vgl. auch Prolegomena[6] 294. 334.

Erzählung etwa ausgesprochene Weissagung und die vorliegende Erfüllung vergleiche; man erinnere sich des Schlusses der Paradiesesgeschichte, der Sintfluterzählung oder etwa der von Noahs Trunkenheit. — In späterer Zeit hat man nun größere Einheiten, Sagenkränze, gebildet, worin die einzelnen Sagen mehr oder weniger kunstvoll zusammengesetzt worden sind. Aber auch in diesen Fällen ist es meistens ohne jede Schwierigkeit, die ursprünglichen Einzelstücke aus den Verbindungen herauszuschälen. So zerfällt der Sagenkranz, der von Abraham und Lot handelt, deutlich in folgende Geschichten: 1) Abrahams und Lots Wanderung nach Kanaan, 2) ihre Trennung in Bethel, 3) die Gotteserscheinung in Ḥebron, 4) die Zerstörung von Sodom, 5) die Geburt von Ammon und Moab, 6) die Geburt Isaaqs. Der Jaqob-Esau-Laban-Sagenkranz besteht aus den Sagen von Jaqob-Esau, von Jaqob-Laban, von der Entstehung der zwölf Stämme, dazu noch einzelnen eingesetzten Kultussagen. Auch in der Josephgeschichte heben sich die Erzählungen von Josephs Erlebnissen mit seinen Brüdern, von »Poṭiphars Weib«, von der Traumdeutung im Gefängnis, von Pharaos Träumen, von den Agrarverhältnissen Ägyptens (47 13ff.) stark von einander ab.

Hieraus ergibt sich für die Erklärung die Folgerung, jede Einzelsage zuerst immer aus sich selber zu deuten. Je selbständiger eine Erzählung ist, je sicherer ist sie in alter Form erhalten. Der »Zusammenhang« aber, der zwischen den einzelnen Sagen besteht, ist in vielen Fällen späterer Herkunft[1], wenn nicht einfach eine Eintragung der Erklärer. Als Beispiel einer uralten Sage, die fast gar keine Voraussetzungen hat, nehme man die Erzählung von Hagars Flucht (16), für die wir nur wissen müssen, daß es einen Mann Abraham und eine Frau Sara gibt; alles übrige sagt die Sage selber. Beispiel einer späteren Erzählung ist die Sage von Rebekkas Brautwerbung (24); diese Sage setzt eine ganze Reihe von Einzelzügen, die in anderen Geschichten ihren Sitz haben, voraus, Abrahams Verwandtschaft und Auszug, Jahves Verheißung beim Auszuge, daß Isaaq der Sohn seines Alters und sein einziger Sohn ist, u. a. — Die Einzelsage ist es also, die wir auch an dieser Stelle zunächst zu betrachten haben.

7. Wie groß ist der Umfang einer solchen Erzählung? Viele der Genesiserzählungen erstrecken sich kaum über mehr als über zehn Verse: so die von Noahs Trunkenheit, vom Turmbau, von Abrahams Zug nach Ägypten, von Hagars Flucht (16) oder Ismaels Verstoßung (21 8ff.), von Abrahams Versuchung (22), von Jaqob zu Bethel (28 10ff.) und zu Pᵉnu'el (32 25ff.). Neben diesen sehr kurzen Geschichten gibt es noch eine Reihe anderer, die »ausgeführteren« Erzählungen, die etwa ein Kapitel umfassen, so die Paradiesesgeschichte, die Erzählungen von Qains Brudermord, von der Sintflut, vom Erscheinen der Gottheit zu Ḥebron (18), von Rebekkas Verlobung (24), von Isaaqs Betrug durch Jaqob (27). Erst die späteren Sagenkränze gehen über dieses Maß hinaus. Dieser Umfang der Sagen unterscheidet sie sehr stark von unseren gegenwärtigen Erzeugnissen; auch die kompliziertesten Sagengestaltungen der Genesis, wie die Josephgeschichte, sind, nach gegenwärtigem Maß-

1. Wellhausen, Prolegomena[6] 334: »Die Individualität der einzelnen Erzählung ist das Wesentliche und das Ursprüngliche, der Zusammenhang ist Nebensache und erst durch die Sammlung und schriftliche Aufzeichnung hineingebracht«.

stab betrachtet, von recht bescheidenem Umfang, die älteren Einzelsagen aber sind für modernen Geschmack auffallend kurz. Dieser knappe Umfang der alten Sagen ist natürlich zugleich ein Kennzeichen ihrer Eigenart. Es handelt sich in ihnen um ganz einfache Begebenheiten, die mit wenigen Worten ausreichend geschildert werden können. Und dieser Umfang entspricht zugleich sowohl der Kunst des Erzählers, wie der Auffassungskraft des Hörers. Die ältesten Erzähler wären nicht im stande gewesen, umfangreichere Kunstwerke zu gestalten; sie hätten auch ihren Hörern nicht zumuten dürfen, ihnen tage-, ja wochenlang mit unverminderter Aufmerksamkeit zu folgen. Vielmehr begnügt sich die alte Zeit mit ganz kleinen Schöpfungen, die kaum ein Viertelstündchen ausfüllen. Wenn dann die Erzählung zu Ende ist, ist zugleich die Phantasie des Hörers gesättigt und seine Auffassungskraft erschöpft. Und höchstens dürfen wir uns vorstellen, daß die Hörer, wenn die Geschichte aus ist, so wie unsere Kinder dieselbe Erzählung noch einmal begehren.

Anderseits sehen wir zugleich an unseren Erzählungen, daß einer späteren Zeit die ursprünglichen, ganz kleinen Sagen nicht mehr genügten; eine reifer gewordene ästhetische Empfindung gebraucht einen größeren Raum, um sich auszusprechen. So ist es zu größeren Gestaltungen gekommen. Begünstigt ward dieses Anschwellen der Sagen besonders dadurch, daß man begann, die Sagen niederzuschreiben; nun ist aber das Geschriebene seiner Natur nach weitläufiger als das Gesprochene; denn das Auge vermag beim Lesen größere Einheiten aufzufassen, als das Ohr beim Hören. Demnach ist auch das ein Maßstab des Alters der Sagen, der freilich mit Vorsicht gehandhabt werden muß: je knapper eine Sage ist, um so wahrscheinlicher ist es, daß sie in alter Gestalt erhalten ist.

Solche Kürze der Sagen ist, wie wir gesehen haben, das Zeichen der Armut dieser alten Kunst; aber zugleich hat gerade diese Armut ihre besonderen Vorzüge. Der geringe Umfang, innerhalb dessen der Erzähler sich bewegen muß, hat ihn dazu gezwungen, seine ganze künstlerische Kraft am kleinsten Punkte zu sammeln; so klein also auch diese Schöpfungen sind, so konzentriert sind sie, und so stark ist ihre Wirkung. Und das geringe Auffassungsvermögen, von dem diese kleinen Kunstwerke zeugen, hat zugleich dazu geführt, die Erzählungen so klar, so übersichtlich wie möglich zu gestalten.

8. Um das Letztere zu erkennen, beobachte man vor allem die Anordnung. Die Erzählungen, nicht nur die weitläufigeren, sondern gerade auch die kleinsten sind außerordentlich scharf in »Szenen« gegliedert. »Szenen« nennen wir diejenigen kleineren Teile einer Erzählung, die durch den Wechsel der Personen, des Schauplatzes oder der Handlung von einander unterschieden sind. So ist die Geschichte von der Trunkenheit Noahs (9 20ff.) folgendermaßen disponiert: Exposition: Noahs Trunkenheit; I. die Begebenheiten: 1) Kanaans Schamlosigkeit, 2) Šem und Japheths Pietät; II. die Worte: 1) über Kanaan, 2) über Japheth und Šem. — Die Paradiesesgeschichte Kap. 3: I. die Sünde: 1) die Schlange verführt das Weib, 2) Weib und Mann sündigen, 3) die Folgen: Aufhören der Unschuld; II. das Verhör; III. die Strafe: 1) der Fluch über die Schlange, 2) über das Weib, 3) über den Mann; IV. Schluß: die Austreibung.

Durch solche schönen, deutlichen Gliederungen gewinnen die Erzählungen den Eindruck der Klarheit, d. i. der Vorbedingung jeder ästhetischen Wirkung: so wird das Ganze in Teile und Teilchen zerlegt, die selber ganz leicht übersichtlich sind und deren Stellung zueinander ganz deutlich ist. Und diese Dispositionen sind nicht mühsam erklügelt, sondern sie sind wie völlig selbstverständlich aus der Natur der Sache geflossen. Man beachte, wie z. B. bei der Paradiesesgeschichte die Anordnung dem Inhalt vortrefflich entspricht: im Sündenfall ist die Reihenfolge: Schlange Weib Mann; das Verhör geht von der letzten Folge aus und denselben Weg zurück, hier also ist die Reihenfolge die umgekehrte: Mann Weib Schlange; die Strafe trifft zuerst die Hauptschuldigen, daher ist hier wieder die ursprüngliche Reihenfolge eingetreten: Schlange Weib Mann. Es ist daher dem modernen Leser zu raten, auf die Gliederung zu achten, da er mit ihr zugleich den Fortgang der Handlung in die Hand bekommt.

9. Der Sagenerzähler hat ferner seinen Hörern nicht zugemutet, so wie es etwa der gegenwärtige Romandichter tun kann, auf sehr viele Personen zugleich zu achten; vielmehr sind es nur ganz wenige, die er uns vorführt. Die Mindestzahl ist zwei, natürlich, weil wenigstens zwei Personen zu einer Verwickelung gehören: so treten zwei Personen auf in der Erzählung von Abrahams und Lots Trennung (13), von Esaus Verkauf der Erstgeburt (25 29ff.), in der Geschichte von Pᵉnu'el (32 23ff.); drei Personen bei der Schöpfungsgeschichte des Weibes (Gott Mensch Weib), bei Qains Brudermord (Gott Qain Abel), in der Erzählung von Loṭ in der Höhle (19 30ff.), bei Isaaqs Opferung (22); vier in der Paradiesesgeschichte, bei Abrahams Zug nach Ägypten (12 10ff.), bei Hagars Flucht (16), bei dem Betruge Isaaqs durch Jaqob (27). — Doch gibt es auch Erzählungen, in denen mehr Personen auftreten, so in der »ausgeführten« Geschichte von Rebekkas Brautwerbung (24) und besonders in den Erzählungen von den zwölf Söhnen Jaqobs. Aber auch hier haben die Erzähler für Einfachheit und Übersichtlichkeit gesorgt. So werden in sehr vielen Fällen, wo eine Mehrheit auftritt, diese vielen als Einheit behandelt: sie denken und wollen dasselbe und handeln der eine wie der andere: so werden wie eine Person behandelt die Menschheit in den Sintflut- und Turmbauerzählungen, die Brüder Šem und Japheth (9 23), die drei Männer zu Ḥebron und Sodom (18f., nach der ursprünglichen Form der Erzählung), die Schwiegersöhne Loṭs zu Sodom (19 14), die Höflinge Pharaos (12 15), die Bürger Sichems und die Brüder Dinas (34), die Bürger von Timna (38 21), und ähnliches in vielen anderen Fällen. Es entspricht dies den Zuständen jener alten Zeit, in denen der einzelne sich von der Allgemeinheit viel weniger unterscheidet als in der Gegenwart. Zugleich aber ist dies Zusammenfassen verschiedener Personen durch das Unvermögen der Erzähler hervorgerufen, die vorhandenen Unterschiede unter den Individuen aufzufassen und darzustellen. Wie weit die Fähigkeit auch eines ästhetisch gebildeten Erzählers damals ging, Einzelpersonen zu gestalten, erkennt man an dem sehr deutlichen Beispiele der Josephgeschichte: die Erzählung stellt Joseph und die elf einander gegenüber; von den andern unterscheidet sie den Vollbruder Josephs, den Jüngsten, Benjamin; unter den übrigen zehn nimmt Ruben (Juda) eine besondere Stellung ein. Damit aber ist auch die Gestaltungskraft des Erzählers erschöpft; die übrigen neun vermag er nicht mehr

individuell aufzufassen; sie sind »die Brüder«. — Weitere Einfachheit wird durch die Anordnung erreicht, die, wie wir gesehen haben, die Erzählung zuletzt in lauter kleine Szenen auflöst. In diesen Szenen treten nur sehr selten alle Personen der Erzählung auf einmal auf, sondern es sind immer nur sehr wenige Personen, oft nur je zwei, die uns auf einmal gezeigt werden[1]. Man vergleiche die Szenen der Geschichte von Rebekkas Brautwerbung (24); die erste Szene zeigt Abraham und den Knecht, die zweite den Knecht allein auf der Reise und am Brunnen, die dritte den Knecht und das Mädchen, die vierte das Mädchen und die ihrigen, die fünfte (Hauptszene) den Knecht samt dem Mädchen bei den ihrigen, die sechste den Knecht auf der Rückreise mit dem Mädchen, die letzte dieselben bei Isaaq. In der Geschichte von Ismaels Verstoßung (21 14ff.) sehen wir nacheinander: Sara, wie sie Ismael lachen hört und wie sie dann Abraham beredet; Abraham, wie er Hagar verstößt; weiter Hagar mit dem Kinde in der Wüste allein, und schließlich ihre Errettung durch den Engel. Die Geschichte von Jaqobs Betruge (27) handelt zuerst von Isaaq und Esau, dann von Rebekka und Jaqob, weiter von Jaqob bei Isaaq, von Esau und Isaaq, von Esaus Haß gegen Jaqob, zum Schluß von Rebekkas Rat an Jaqob. Es ist eine besondere Aufgabe der Erzähler, zu begründen, warum dies Nacheinander der Szenen stattgefunden hat; sie haben aber auch kein Arg dabei, gelegentlich eine Person einfach fallen zu lassen, so die Schlange nach der Verführung (nach 3 5), Rebekka nach Jaqobs Flucht vor Esau (nach 27). Durch diese Gliederung kommt große Klarheit in die Erzählung; der Hörer wird nicht gezwungen, eine verwirrende Fülle von Menschen zugleich vor Augen zu haben, sondern sie werden ihm nacheinander gezeigt; so hat er Zeit, sie in aller Ruhe zu betrachten und sich einzuprägen. Nur auf den Höhepunkten der Handlung sind, wie in der Schlußszene des modernen Dramas, einmal alle Personen zusammen: so in der Paradiesesgeschichte (3 14ff.), bei Noahs Trunkenheit (9 24ff.), in der Josephgeschichte am Schluß (46 29ff.). Aber auch da haben die Erzähler Teilung für nötig gehalten. Sie wären nicht im stande gewesen, etwa ein Wechselgespräch vieler Personen untereinander zu schildern. So hält Gott am Ende der Paradiesesgeschichte nicht allen Beteiligten ihre Sünden in einer gemeinsamen Anrede vor, sondern er wendet sich zuerst an die Schlange, dann an das Weib, schließlich an den Menschen. Auch sonst ist es Stil, die Gespräche in lauter Zwiegespräche aufzulösen.

10. Weiter wird die Übersicht über die verschiedenen Personen dadurch hervorgebracht, daß vielfach sehr deutlich Haupt- und Nebenpersonen unterschieden werden. Der Hörer braucht nicht erst lange zu forschen, auf welche der Personen er besonders sein Auge richten solle, sondern es wird ihm das vom Erzähler ganz deutlich gemacht, und zwar einfach dadurch, daß von der hauptsächlichsten Person am meisten gesprochen wird. So sind in den meisten Patriarchen-Erzählungen die Väter selbst die Hauptpersonen. Im folgenden sind aus einigen Erzählungen die Personen in der Reihenfolge, in der sie für den Er-

1. Olrik, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 5 stellt unter den »epischen Gesetzen der Volksdichtung« fest, daß Zwei die höchste Zahl der auf einmal auftretenden Personen ist: »immer erscheinen nur zwei Personen auf einmal auf der Bühne«: ein Gesetz, das im allgemeinen auch für die Genesis zutrifft.

zähler wichtig sind, zusammengestellt: Qain Abel; Abraham Sara Pharao (12 10ff.; Abraham Lot (13 7ff.); Hagar Sara Abraham Kap. 16; der Knecht und Rebekka sind Kap. 24 die Hauptpersonen; Kap. 27 sind die Hauptpersonen Jaqob und Esau, die Eltern die Nebenpersonen; in der Jaqob-Laban-Geschichte sind die Hauptpersonen Jaqob und Laban, die Frauen Nebenpersonen. Man verwechsele dabei nicht Mitgefühl oder Ehrfurcht mit Interesse; dem künstlerischen Interesse des Erzählers ist Qain wichtiger als Abel, Hagar als Sara; der Knecht ist Kap. 24 die Hauptperson, während z. B. Abraham in der betreffenden Sage nur eine Nebenrolle spielt. — In vielen Fällen ist es eine einzige Hauptperson, deren Schicksale verfolgt werden, so besonders deutlich in den Josephgeschichten[1].

11. Wie werden die auftretenden Personen geschildert? Dabei fällt zunächst die Kürze auf, mit der die Nebenpersonen behandelt werden. Wir sind aus modernen Schöpfungen gewohnt, daß womöglich jede auftretende Person, wenn auch nur mit einigen Zügen als ein auf sich stehendes Individuum dargestellt wird. Ganz anders verfährt der alte Sagenerzähler. Die Personen, die ihm überhaupt oder jeweilig nebensächlich sind, stattet er karg oder gar nicht aus. Selbstverständlich ist für antikes Empfinden, daß man sich bei Sklaven nicht lange aufhält. Die Begleiter Esaus (32 7) oder Labans (31 23ff.) sind nur dazu da, die Macht dieser Männer vor Augen zu stellen. Die Erzähler haben auch nicht für nötig gehalten, die Sünde der beiden Kämmerer Pharaos (40 1) näher anzugeben oder die Stimmungen Dinas (34) zu schildern, ebensowenig die der Sara beim Zuge nach Ägypten (12 10ff.). Ḥira, Judas Freund (38), wird nicht charakterisiert; die Sünde 'Ers (38 7) wird nicht angegeben; von dem Weibe Judas (38), wird nichts berichtet, was für sie irgendwie bezeichnend wäre; ebensowenig über den Hausvorsteher des Joseph (43 16ff.) u. s. w. — Aber auch die Schilderung der Hauptpersonen ist nach unseren Begriffen merkwürdig karg. Es sind ganz wenige Eigenschaften, oft nur eine einzige, die ihnen zugeschrieben werden. Qain ist eifersüchtig auf seinen Bruder. Kanaan ist schamlos, Šem und Japheth keusch (9 20ff.). In der Geschichte von Loṭs und Abrahams Trennung (13 2ff.) ist Loṭ habgierig, Abraham verträglich. In der Ḥebrongeschichte (18) ist Abraham gastfrei, beim Auszuge (12) gehorsam gegen Gottes Befehl. In der P^{e}nu'elgeschichte (32 25ff.) ist Jaqob stark und tapfer, in der Jaqob-Esau-Geschichte klug, in der Josephgeschichte liebt er Raḥels Söhne. In der schon ziemlich komplizierten Schilderung der Geschichte vom Sündenfalle ist die Schlange klug und böse, Mann und Weib sind unerfahren wie die Kinder, das Weib ist naschhaft und leicht zu bereden, der Mann folgt seinem Weibe. Auch von Gott kennt jede einzelne Geschichte meist nur eine Eigenschaft: in den meisten Sagen ist er der gnädige Helfer, in anderen, so in der Paradieses- und Turmbaugeschichte, der hohe Herrscher, der die Menschen in Schranken zu halten weiß. Uns fällt diese Sparsamkeit der Sage auf; sind wir doch gewohnt, in Dichtwerken der Gegenwart kunstvoll ausgemalten, aus vielen Einzelzügen bestehenden Charaktergemälden zu begegnen. Ganz anders diese Kunst der alten Erzähler; natürlich ist sie insofern auf die wirklichen Verhältnisse der alten Zeit gegründet,

1. »Eine ist immer die formale Hauptperson«, Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 10.

als die damaligen Menschen überhaupt einfacher gewesen sind als die komplizierten Menschen der Gegenwart. Doch würde es ein Irrtum sein, zu glauben, die Menschen seien damals so einfach gewesen, wie sie hier in den Sagen geschildert werden; man vergleiche als Beweis dafür die Charakterschilderungen, die eine reifere Kunst im II. Sam.buche gegeben hat. Aus diesem Beispiele erkennt man zugleich, daß hier mehr vorliegt als diejenige Verkürzung der Wirklichkeit, die in jeder künstlerischen Darstellung enthalten ist. Vielmehr ist es zugleich eine besondere volkstümliche Betrachtung der Menschen, die sich in der Genesis ausspricht. Diese Betrachtung ist nicht im stande gewesen, viele, geschweige denn alle Seiten eines Menschen aufzufassen und darzustellen; sie vermag nur weniges zu sehen. Um so mehr aber dringt sie darauf, die wesentlichen Züge der Person zu erfassen, und hat daher überall Typen gebildet. So ist Hagar in der Erzählung von ihrer Flucht (16) die Sklavin, der es zu gut geht, Sara die eifersüchtige Ehefrau, Abraham der gerecht denkende und verträgliche Ehemann. Rahel und Lea (29 31ff.) sind Typen der »Geliebten« und »Gehaßten«; in der Erzählung vom Zuge Abrahams nach Ägypten (12 10ff.) oder in der Josephgeschichte handelt Pharao, wie ein morgenländischer König nach der Vorstellung der Erzähler handelt; seine Höflinge sind eben Höflinge; Abrahams Knecht (24) ist ein alter, treuer Knecht; Isaaq in der Geschichte vom Betruge (27) ein blinder Greis, und Rebekka eine parteiische, listige Mutter; Abraham beim Auszuge (12) und bei Isaaqs Opferung (22) der gehorsame Fromme. Eine Reihe von Gestalten sind die Typen von Völkern oder Bevölkerungsklassen: der zornige Qain, der schamlose Kanaan, der großmütige, aber wenig nachdenkende Esau, der listige Laban, der noch viel klügere Jaqob; vgl. oben S. XIX. Es ist ohne Zweifel wiederum ein Zeichen von Armut der Auffassungskraft, wenn die Sagen uns so nicht sowohl einzelne Personen, sondern Gattungen vor Augen stellen; aber wie haben die Erzähler es verstanden, aus der Not eine Tugend zu machen! Sie haben innerhalb des beschränkten Kreises, der ihnen gegeben war, Außerordentliches geleistet. Sie haben die Typen, die sie beobachten konnten, mit einer Klarheit und Sicherheit aufgefaßt, wie etwa die ägyptischen Künstler es verstanden haben, Völkertypen zu malen. Und ebendarum fesseln viele der alten Sagen noch den gegenwärtigen, und selbst den ungelehrten Leser: sie geben vielfach allgemein menschliche und noch heute ohne weiteres verständliche Verhältnisse wieder. Um vieles größer freilich ist der Genuß, den sie dem Kenner bereiten, dem sie in reizvollster Form die intimsten Aufschlüsse über Verhältnisse und Stimmungen des Altertums darbieten. — Aus dieser Einfachheit der geschilderten Charaktere geht auch hervor, daß es von der Kunst dieser volkstümlichen Sagen weit abliegt, einen Wechsel in den Charakteren, etwa eine Besserung oder Verschlechterung zu zeigen. Alles, was moderne Erklärer davon in der Genesis gefunden zu haben glauben, ist eingetragen: so hat sich Jaqobs »unlauteres« Wesen keineswegs verwandelt; und die Brüder Josephs sind im Laufe der Erzählung nicht »gebessert«, sondern bestraft worden. — Diese lichte Klarheit erreicht die Sage auch dadurch, daß sie zwei Haupthandelnde gern gegensätzlich einander gegenüberstellt: den klugen Hirten Jaqob und den törichten Jäger Esau, den schamlosen Kanaan und die keuschen Šem und Japheth,

den großmütigen Joseph und seine eifersüchtigen Brüder, den Gott-geliebten Hirten Abel und den nicht wohlgefälligen Bauern Qain, die häßliche Lea und die schöne Raḥel, den gastfreien Loṭ und die das Gastrecht schändlich mißachtenden Sodomiten u. s. w.[1].

Während die Einzelsagen also im wesentlichen nur eine Eigenschaft der handelnden Personen kennen, sind die Sagenkränze im stande, eingehendere Beschreibungen zu geben, freilich in eigentümlicher Weise. Das hauptsächlichste Beispiel dafür ist natürlich die Zeichnung der Josephfigur in dem Josephsagenkranz. Da macht jede einzelne Sage eine oder zwei Seiten seines Wesens deutlich: er war vom Vater geliebt, aber deshalb den Brüdern verhaßt, und er hatte vorbedeutende Träume, sagt die eine Sage (37); alles gedieh unter seiner Hand, er war schön und keusch, eine andere (39); er wußte Träume zu deuten, die dritte (40); er war auch klug, eine vierte (41); u. s. w. Aus der Zusammenfassung aller einzelnen Züge kommt dann ein Gesamtbild zu stande.

Ebenso sind die Erzähler merkwürdig sparsam in der äußeren Beschreibung der Personen: sie verraten uns nichts über Haar, Hautfarbe, Augen oder über ihre Kleidung. In alledem setzen sie den gewöhnlichen hebräischen Typus als selbstverständlich voraus. Wo sie aber einmal von diesem Gesetz der Darstellung abweichen, geschieht das immer aus ganz bestimmten Gründen; Esau ist rot und zottig (25 25), offenbar als Vorbild des Volkes, das man mit ihm zusammenbringt; Joseph trägt seinen Ärmelrock als Zeichen der Liebe seines Vaters (37), Lea hat matte Augen, weil Jaqob sie ebendarum verschmäht (29 17).

Fragen wir nun, nach welchem Grundsatz die Erzähler verfahren, wenn sie jeweils bestimmte Eigenschaften ihrer Personen hervorheben, so wird deutlich, daß die Charakteristik meist völlig der Handlung untergeordnet ist. Es wird diejenige Eigenschaft der Personen geschildert, die für den Fortgang der Handlung notwendig ist; alle übrigen, sonst noch möglichen, werden ausgelassen. Die Geschichte von Jaqobs Betruge (27) erzählt, wie Jaqob auf den Rat seiner Mutter den Vater Isaaq dazu bringt, nicht Esau, sondern ihn selber zu segnen: dabei ist also Jaqob klug, er betrügt; Esau dumm, er läßt sich übervorteilen; Isaaq leicht zu betrügen, blind; Rebekka verschlagen, sie gibt den listigen Rat, und zugleich parteiisch für Jaqob eingenommen. Dies ist nun hier, in einer »ausgeführteren« Erzählung, mit anderen Zügen verbunden: Jaqob ist ein Hirte, der bei seiner Mutter zu Hause bleibt, Esau ein Jäger, dessen Wild der Vater gern ißt. Der gegenwärtige Erzähler würde nun noch eine Fülle weiterer Charakterzüge hinzufügen, um die Dinge farbig und lebensvoll zu gestalten: der alte verschmäht das. Man erkennt so deutlich das ästhetische Interesse der Erzähler: vor allem kommt es ihnen auf Handlung an; die Absicht, Gestalten zu zeichnen, steht ihnen erst in zweiter Linie.

12. Mit welchen Mitteln stellen die Erzähler die Charaktere ihrer Helden dar? Der moderne Künstler pflegt wohl in langausgeführten Darlegungen die verwickelten Gedanken und Stimmungen seiner Personen klarzulegen. Kommt man von einer solchen Erzählung her und beobachtet dann die Genesis, so ist

1. Das ist das »Gesetz des Gegensatzes« in der epischen Volksdichtung vgl. Olrik, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 6.

man erstaunt, darin so wenig Aussagen über das Seelenleben der Helden zu finden. Sehr selten werden uns einmal die Gedanken der handelnden Personen ausdrücklich auseinandergesetzt, so die des Weibes, als sie den Paradiesesbaum lüstern anschaute (3 6), die des Noah, als er die Vögel aussandte, »um zu sehen, ob sich das Wasser von der Erde verlaufen habe« (8 8), die Gedanken der Schwiegersöhne Lots, die glaubten, ihr Schwiegervater scherze (19 14); die des Isaaq, der sich zu Gerar fürchtete, die Leute könnten ihn seines Weibes wegen umbringen (26 7), oder die klugen Gedanken, mit denen Jaqob der Rache seines Bruders Esau vorbeugen wollte (32 9. 21), u. a. Aber auch dies, wie kurz und ungenügend erscheint es gegenüber den psychologischen Schilderungen unserer Zeit. Und auch solche Worte sind in den Sagen der Genesis nicht die Regel. Vielmehr begnügt sich der Erzähler manchmal nur mit einer ganz kurzen Andeutung; wie »er wurde zornig« (4 5 30 2 31 36 34 7 39 19 40 2), »er fürchtete sich« (26 7 28 17 32 8), »er tröstete sich« (24 67), »er gewann sie lieb« (24 67 29 18 34 3 37 3), »sie ward eifersüchtig« (30 1), »er entsetzte sich« (27 33), »sie warfen einen Haß auf ihn« (37 4) u. a. Sehr oft aber finden wir nicht die geringste Aussage über die Gedanken und Stimmungen der betreffenden Person, und zwar an Stellen, wo wir ein solches Wort mit einer gewissen Verwunderung vermissen. Der Erzähler verschweigt uns die Gründe, um deretwillen Gott dem Menschen den Paradiesesbaum verbot (2 17), ebenso wie die Gedanken der Schlange, weshalb sie eigentlich den Menschen verführen wollte. Er sagt nicht, in welcher Stimmung Abraham seine Heimat verließ (12), oder Noah in den Kasten ging (7 7). Wir hören nicht, daß Noah über Kanaans Schamlosigkeit zürnte (9 24), daß Jaqob enttäuscht war, als Laban ihn mit Lea betrogen hatte (29 25), daß Hagar sich freute, als ihr die Verheißung zu teil ward, Ismael solle ein Volk werden (21 18); ja, nicht einmal, daß die Mütter sich freuen, wenn sie ihren ersten Sohn in den Armen halten (4 1 21 6 25 24ff.). Besonders auffällig ist das Beispiel der Geschichte von Isaaqs Opferung (22): welcher gegenwärtige Erzähler würde es hier unterlassen, den Seelenzustand Abrahams zu schildern, dessen Glaubensgehorsam den schweren Sieg über die Vaterliebe davon trug, und dessen Trauer zum Schluß in Freude verwandelt ward. Was ist der Grund dieser eigentümlichen Erscheinung? Man kann dies an einem Beispiel wie 19 27f. erkennen. Abraham hat im Anblicke Sodoms merkwürdige Worte von den drei Männern gehört: sie wollten, haben sie gesagt, nach Sodom hinab, um die Schuld der Stadt zu untersuchen (18 20f.). Diese Worte hat er sich durch den Kopf gehen lassen; am nächsten Morgen hat er sich aufgemacht und geht an dieselbe Stätte; er will sehen, ob in der Nacht etwas in Sodom geschehen ist. Und wirklich, er sieht dort unten einen Rauch — also ist dort irgend etwas vorgefallen, aber dieser Rauch verhüllt ihm zugleich die Gegend — was dort geschehen sein mag, erkennt er nicht. Diese kleine Szene hat für den Erzähler offenbar nicht als geschehene Tatsache Wert, sondern der Gedanken wegen, die Abraham damals gehabt haben muß; und trotzdem schildert er diese Gedanken selbst nicht; er gibt uns nur die äußeren Umstände an; die Hauptsache müssen wir selber hinzufügen. Dieser Erzähler hat also ein Auge für das Seelenleben seines Helden; aber er vermag es nicht, diese inneren Vorgänge sich so klar zu machen, daß er sie mit deutlichen Worten angeben könnte. — Ähnliches ist in

der Genesis sehr oft zu beobachten: bei sehr vielen Gelegenheiten, wo der gegenwärtige Erzähler eine psychologische Auseinandersetzung geben würde, bringt der antike eine Handlung[1]. Der seelische Zustand der Menschen im Paradiese und nach dem Falle wird nicht auseinandergefaltet, aber es wird ein einzelnes sinnenfälliges Beispiel erzählt, woran er sich darstellte (2 25 3 7). Der Erzähler sagt nichts über die Gedanken Adams, als das Weib ihm die verbotene Frucht reichte, sondern, daß er aß; er legt nicht dar, wie gastfrei Abraham gesinnt war, sondern er erzählt, wie er die drei Männer aufnahm (18 2ff.). Es sagt nicht, daß Šem und Japheth keusch und ehrerbietig empfanden, sondern er läßt sie keusch und ehrerbietig handeln (9 23); nicht, daß Joseph gerührt war, als er Benjamin wiedersah, sondern, daß er sich abwandte, um zu weinen (42 24 43 30); nicht, daß Hagar, von Sara mißhandelt, sich in ihrem Mutterstolz aufs tiefste gekränkt fühlte, sondern, daß sie ihrer Herrin entlief (16 6); nicht, daß Laban von dem Golde des Fremdlings geblendet ward, sondern, daß er ihn eiligst einlud (24 30f.); nicht, daß in Abraham der Gehorsam gegen Gott über die Vaterliebe siegte, sondern, daß er sich sofort aufmachte (22 3); nicht, daß Tamar ihrem Mann noch über das Grab die Treue bewahrte, sondern daß sie sich Kinder von seinem Samen zu verschaffen wußte (38). Man sieht daran, worauf der Erzähler den Hauptnachdruck legt. Er hat nicht die Stimmung der Gegenwärtigen, daß der interessanteste und würdigste Gegenstand der Kunst das menschliche Seelenleben sei; sondern sein kindlicher Geschmack verweilt am liebsten bei der äußeren sinnenfälligen Tatsache. Hierin aber leistet er Vorzügliches. Er versteht es ausgezeichnet, gerade diejenige Handlung herauszufinden, die für den geistigen Zustand seines Helden am bezeichnendsten ist. Wie könnte etwa ehrfurchtsvolle Schamhaftigkeit besser dargestellt werden als in der Sage von Šem und Japheth; oder die Liebe der Mutter besser, als durch Hagars Verhalten: sie tränkte ihren Sohn (21 19) — daß sie selber trank, wird nicht gesagt; wie könnte man Gastfreundschaft besser schildern, als durch das Verhalten Abrahams bei Ḥebron (18 2ff.); und geradezu genial ist die einfache Art, wie die Unschuld und die »Erkenntnis« der ersten Menschen an ihrer Nacktheit und Kleidung illustriert wird (2 25 3 7). Zu reflektieren haben diese schlichten Künstler nicht verstanden, aber sie waren Meister darin, anzuschauen; die bewunderungswürdige Kunst der indirekten Schilderung der Menschen durch ihre Handlungen ist es vor allem, welche die Sagen so anschaulich macht[2]. So wenig diese Alten über das Seelenleben zu reden verstehen, so hat man doch den Eindruck, als ob sie uns einen Einblick in das innerste Herz ihrer Helden verstatteten. Diese Gestalten leben vor unseren Augen, und so mag der moderne Leser, bezaubert von der lichten Deutlichkeit dieser alten Sagen, ganz vergessen, was ihnen fehlt. — Aber auch, wo der Erzähler nichts von dem inneren Seelenleben seiner Helden sagte, ging doch dies dem Hörer nicht ganz verloren. An diesem Punkte müssen wir

1) Dasselbe stellt Olrik, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 8 als ein allgemein gültiges Gesetz der epischen Volksdichtung fest: »jede Eigenschaft der Personen und der Dinge muß sich in Handlung aussprechen; sonst ist sie nichts«, vgl. auch A. 1.

2. »Immer gipfelt die Sage in einer oder mehreren Hauptsituationen plastischer Art«, Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ebenda LI 9.

uns erinnern, daß wir hier mündlich erzählte Geschichten vor uns haben. Zwischen Erzähler und Hörer gibt es noch ein anderes Band als das der Worte; da spricht der Ton der Stimme, das Mienenspiel oder etwa eine Handbewegung mit; Freude und Schmerz, Liebe, Zorn, Eifersucht, Haß, Rührung und alle die anderen Stimmungen seiner Helden, die der Erzähler mitempfand, teilte er so, ohne ein Wort darüber zu sagen, seinen Hörern mit. — Unserer Erklärung aber erwächst die Aufgabe, das geistige Leben, das der Erzähler nicht ausdrücklich dargestellt hat, zwischen den Zeilen zu lesen. Das ist nicht immer so ganz einfach. Die Gemütszustände der alten Zeit und ihre Äußerungen sind uns in manchem ferner getreten; weshalb verhüllte sich Rebekka z. B., als sie Isaaq erblickte (24 65)? warum sind Lots Töchter zu ihrem Vater gegangen (19 32)? weshalb hat Tamar Nachkommen von Juda begehrt (38)? wie hängt die erwachende Scham der ersten Menschen mit ihrer Sünde zusammen (3 7)? In solchen Fällen haben frühere Erklärer oft dadurch gesündigt, daß sie einfach moderne Motive und Stimmungen als selbstverständlich eingesetzt haben; aber auch demjenigen Forscher, der nicht modernisieren will, sondern mit vollem Bewußtsein danach strebt, das Seelenleben des hebräischen Altertums hier wiederzufinden, mögen leicht Fehler unterlaufen; und nicht selten wird es uns in solchen Fällen kaum möglich sein, überhaupt eine feste Entscheidung zu treffen.

13. Ein weiteres Ausdrucksmittel für das geistige Leben der Personen ist die Rede. Worte sind zwar nicht so anschaulich wie Handlungen, dafür vermögen sie es aber um so besser, das innere Leben der Personen zu enthüllen. Die alten Erzähler haben es vortrefflich verstanden, solche Worte zu finden, die der Stimmung der Redenden entsprechen: so spricht sich in Worten aus die Bosheit der schlauen Schlange und die Unerfahrenheit des kindlichen Weibes (3 1ff.), die Eifersucht Saras auf ihre Sklavin (16 5) und die Verträglichkeit Abrahams (16 6), der gerechte Zorn Abimelechs (20 9), die Vorsicht des klugen Jaqob (32 9), die bittere Klage der von Jaqob Betrogenen, Esaus (27 36) und Labans (31 43). Ein besonderes Meisterstück der Schilderung von Charakteren in Worten ist die Verführungsgeschichte der ersten Menschen (3) und das Gespräch zwischen Abraham und Isaaq auf dem Wege zum Berge (22 7f.). Im Unterschied etwa zur deutschen Ballade wird die Rede in der hebräischen Erzählung stets ausdrücklich eingeführt. Stilregel ist, daß man zwei Reden derselben Person hintereinander vermeidet, sondern sie durch das Wort eines andern oder eine Handlung trennt. — Sehr auffallend ist für unsern Geschmack, daß die Personen der Genesis vielfach da nicht reden, wo der Erzähler der Gegenwart sie sicherlich sprechen lassen würde, selbst da, wo die Natur der Sache ein Wort zu verlangen scheint. Wir dürfen uns vorstellen, daß Joseph unter lauten Klagen in den Brunnen geworfen (37 24) und nach Ägypten geschleppt wurde (37 28, vgl. auch 42 21), daß dem Totschlage des Qain ein Wortwechsel (4 8) vorausging, daß die verstoßene Hagar jammernd und weinend Abrahams Haus verließ (21 14), daß Isaaq, als ihn sein Vater auf den Holzstoß band, in rührenden Tönen um Erbarmen flehte (22 9); aber nichts von alledem! Kein Wort entgegnen die Menschen, als Gott ihr Leben verflucht: sie haben nicht einmal Selbstanklagen (3 16ff.); kein Wort spricht Rebekka in G^{e}rar (26), kein Wort Noah in der Sintflutsage, kein Wort sagt Abraham Kap. 18, als ihm ein

Sohn verheißen ward (18 10), oder als ihm Isaaqs Opferung befohlen ward (22); ebensowenig Hagar, als sie das Kind sterben sieht, und dann, als Gott Ismaels Weinen hört (21). Wer diese Beobachtungen verfolgt, könnte leicht glauben, die Personen der Genesis sollten als schweigsam, ja als verstockt geschildert werden; ihm würde als der einzige Redselige — Gott erscheinen. Woraus erklärt sich diese eigentümliche Wortkargkeit? Zuerst gewiß daraus, daß in jener Kultur überhaupt viel weniger und kürzer geredet wurde, als in der redseligen Gegenwart, da jedermann das Bedürfnis fühlt, das Herz auszuschütten und dessen wunderbare Geheimnisse zu offenbaren. Anders jene Alten, denen, wie noch jetzt unsern Bauern[1], die Worte nicht so schnell über die Lippen kommen. Zugleich aber ist jene Wortkargheit der Genesis durch den Stil der Erzähler begründet. Die Erzähler haben alles der Handlung untergeordnet. Sie haben solche Reden nicht aufgenommen, welche die Handlung selbst nicht weiter fördern. Besonders haben sie es in diesem Interesse vermieden, die Stimmungen der nur leidenden Personen in Reden zu schildern. Ob Joseph, als ihn seine Brüder verkaufen, klagt oder schweigt, das ändert an seinem Schicksal nichts. Welche Worte Abraham oder Noah sprechen, als Gott ihnen den Befehl gibt, ist gleichgültig; genug, daß sie gehorchen. Das Geschick der ersten Menschen ist entschieden, als Gott sie verflucht hat; da kann keine Selbstanklage helfen. Oder was soll uns der Wortwechsel, der dem Totschlage Qains vorausging, noch sagen, da wir doch den Grund kennen, weshalb er zum Mörder ward? Natürlich erscheint es auch, daß der Mensch, wie es ganz gewöhnlich ist, auf Gottes Verheißungen nichts antwortet; denn was soll der Mensch noch sagen, wenn Gott gesprochen hat? — Die Kehrseite dieser eigentümlichen Wortkargheit ist, daß diejenigen Reden, die der Erzähler mitzuteilen für gut befindet, im Zusammenhang der Erzählung ihre notwendige Stelle haben. Das Gespräch zwischen Schlange und Weib (3 1ff.) soll zeigen, wie es zum Essen der verbotenen Frucht gekommen ist. Qain schüttet vor Gott sein schuldbeladenes Herz aus; und daraufhin beschließt Gott eine Milderung des Urteils (4 13ff.). Abraham bat seine Frau, sich als seine Schwester auszugeben; so geschah es, daß sie in den Harem Pharaos aufgenommen ward (12 11ff.). Abraham stellte Lot frei, nach West oder Ost zu ziehen; so wählte sich Lot die Jordan-Au (13 8ff.). Auf Saras Bitte nimmt sich Abraham Hagar zur Kebse, und auf ihre zweite Bitte gibt er sie wieder hin (16). Dies also sind nicht müßige Reden; sie sind vielmehr notwendig, um die nachfolgende Handlung innerlich zu begründen. Besonders notwendig aber sind die Fluch- und Verheißungsworte (3 14ff. 4 11f. 8 21f. 9 25ff. 12 2f. 27. 28 13f. u. a.); sie sind ja der Höhepunkt der ganzen Erzählung, dem alles Vorhergehende zustrebt. So ist auch verständlich, daß Gott so oft redend in der Genesis eingeführt wird (1. 2 16f. 3 9ff. 4 6ff. 7 1ff. 11 6f. 12 1ff. 7 13 14ff. 15. 16 8ff. und oft); denn die Rede ist das Hauptmittel, wodurch Gott in den Vätersagen die Handlung beeinflußt. — An einigen Stellen haben die Erzähler auch Selbstgespräche, die inkonkreteste Art der Rede, eingeführt (2 18 6 7 8 21f. 18 12. 17ff. 26 7 u. a.), wenn nach Lage der Dinge niemand da war, zu dem die Person hätte sprechen können. Dieser Fall liegt ganz gewöhnlich bei Gott

1. Vgl. A. l'Houet, Psychologie des Bauerntums 111. 178.

vor; denn wem sollte Gott seine geheimsten Entschlüsse aussprechen? Doch können wir hier in einigen Fällen auf eine ältere Form der Erzählung zurückschließen, wonach Gott sich an seine himmlische Umgebung gewandt hat (1 26 3 22 11 7). — Freilich gibt es auch schon in den knappen Sagen Reden, die entweder eine Person charakterisieren oder das Urteil des Erzählers geben wollen, oder die sonst irgend einem vom Erzähler gewollten Zweck dienen, ohne gerade im Zusammenhange unbedingt notwendig zu sein. — Viele der Reden in der Genesis sind seltsam kurz. Man erinnere sich an die Klage der Hagar: »vor meiner Herrin Sara fliehe ich« (16 8), oder an die Worte der Töchter Lots (19 31), Saras (21 10), Abrahams (»ich will schwören« 21 24), Rebekkas (24 18f.), Jaqobs (»schwöre mir heute« 25 33), Isaaqs (»sie ist meine Schwester« 26 7), der Hirten von G°rar (»das Wasser gehört uns« 26 20), der Sklaven Isaaqs (»wir haben Wasser gefunden« 26 32), Labans (»ja, du bist mein Fleisch und Blut« 29 14) u. a. Dagegen dehnt sich die Rede bei den feierlichen und eindrucksvollen Fluch- und Segensworten. Doch darf man im allgemeinen in der Wortkargheit ein bezeichnendes Merkmal eines bestimmten Typus in der Genesis sehen. — Auch solche Worte geben häufig nicht die letzten Absichten der Handelnden an und verraten nicht selten das Seelenleben nur mittelbar. Darum sind auch die Worte für uns sehr oft nicht ganz deutlich; ihre Deutung bedarf einer besonderen Kunst. Daß Gott dem Menschen den Baum der Erkenntnis verbot, wird erzählt, aber nicht der Grund davon angegeben. Mit welchen Gedanken hat er ihm angedroht, er werde sofort sterben, was doch nachher nicht in Erfüllung geht? Ebenso hören wir zwar, wie die Schlange das Weib verführen will, aber nicht weshalb. Und selbst solche psychologische Meisterstücke wie die Versuchungsgeschichte der ersten Menschen sind nur indirekte Schilderungen des Seelenlebens.

14. Ebenso karg sind sehr viele der Sagen in der Schilderung begleitender Nebenumstände. Auch in diesem Punkte ist zwischen jener alten Erzählungsweise und der gegenwärtigen eine tiefe Kluft befestigt. Selbstverständlich ist ja, daß jene Alten von den intimen Stimmungen der Landschaft nichts wissen; keine Spur von Naturgefühl erblicken wir in der Genesis. Daß die Paradiesesgeschichte unter grünen Bäumen spielt, die Hagarsagen in der dürren Öde der Wüste, die Josephgeschichte im Lande des Nil, das beeinflußt zwar den Gang der Geschichte in einzelnen Zügen: mit Blättern kleiden sich die Menschen, in der Wüste verirrt man sich, und dort gibt es kein Wasser; aber es bestimmt die Stimmung der Handlung in keiner Weise. — Aber auch von diesem Leben der Natur, das dem Alten verschlossen war, abgesehen, wie nahe hätte es gelegen, eine Schilderung vom Paradiese zu geben! Welcher Dichter der Gegenwart würde daran vorübergehen! Die alten Erzähler aber haben sich begnügt, zu sagen, daß dort schöne Bäume wachsen, und daß dort der Quellort mächtiger Ströme ist. So ist z. B. das Werkzeug nicht angegeben, mit dem Qain Abel totgeschlagen hat (4 8); es heißt nur, daß Noah Weinstöcke pflanzte und vom Weine trank (9 20f.): das dazwischen Liegende, daß er den Wein kelterte, ist ausgelassen; worin die Geringschätzung Hagars (16 4) sich äußerte, ist ebensowenig erzählt, wie die Handlung, wodurch Sara sich rächte. Man pflegt die gute »Verumständung« in den Erzählungen zu bewundern, und mit vollem Recht; dies ist aber keineswegs so

zu verstehen, als ob die Sagen von konkreten, ins Auge fallenden Zügen strotzten: sie bieten im allgemeinen nicht mannigfaltiges, sondern weniges Konkrete; dies Wenige aber in einer so vortrefflichen Auswahl, daß wir berechtigt sind, nach dem Zweck fast jeden, wenn auch ganz kleinen Zuges zu fragen. Züge, die allein den Zweck hätten, dem Auge ein anschauliches Bild zu geben, wird man wohl in der ganzen Genesis nicht finden. Und selbst, daß Rebekka den Krug auf der Schulter trägt, so malerisch es ist, hat seine bestimmte Stellung im Ganzen der Geschichte (vgl. S. 254). — Diese Sparsamkeit in der »Verumständung« fällt um so mehr auf, als neben solchen nur soeben angedeuteten Zügen, besonders in den »ausgeführten« Erzählungen sehr oft andere, höchst ausführliche stehen. So wird z. B. das Mahl, das Abraham den drei Männern vorsetzte, mit aller Ausführlichkeit beschrieben (18 6ff.), dagegen das Mahl des Lot nur ganz kurz abgemacht (19 3). Es ist für die Erklärung sehr fruchtbar, beständig auf die Kürzen und Weiten zu achten und überall nach dem Interesse des Erzählers zu fragen. Im allgemeinen wird dabei die Regel hervorspringen, daß der Erzähler die Hauptvorgänge konkret schildert, die für die Handlung nebensächlichen nur andeutet oder ausläßt: so werden z. B. in der Geschichte von Isaaqs Opferung die drei Tage der Reise überschlagen, dagegen wird der kurze Gang zur Opferstätte mit aller Ausführlichkeit geschildert (22 4ff.). Der Erzähler verfügt hier also sehr selbstherrlich, nach seiner künstlerischen Einsicht. Ebenso werden die Erlebnisse des Knechtes Abrahams an jenem einen Tage, wo er um Rebekka warb, aufs ausführlichste berichtet; alle die Tage aber, da er zur Stadt Nahors zog, werden mit einem Satze abgetan (24).

Dies Betonen der Handlung zeigt sich auch in der Art des Schlusses; die Sagen schließen sofort, wenn die gewollte Pointe erreicht ist, nicht langsam ausklingend, sondern plötzlich abstürzend. Diese Beobachtung ist für die Erklärung wichtig: das unmittelbar vor dem Schlusse Stehende ist der vom Erzähler gewollte Höhepunkt. Dabei gibt es zwei Arten von Schlüssen: die gewöhnliche Art fügt dem Höhepunkt etwa noch einen kurzen Satz hinzu, damit die erregte Empfindung ausklinge (Musterbeispiel: Isaaqs Opferung Kap. 22); die seltenere, offenbar um so eindrücklichere Art schließt mit einer nachdrücklichen Rede (Beispiel: Noahs Fluch 9 20ff.)[1].

15. Aus dem Obigen ergibt sich, daß in den alten Sagen alles der Handlung untergeordnet ist. In anderen Literaturen gibt es Erzählungen, in denen die Handlung nur die Einkleidung oder der Faden ist, die Hauptsache aber das Seelengemälde, das geistreiche Gespräch oder die Idee; ganz anders diese antike hebräische Sage. Handlung hat der Antike in erster Linie vom Erzähler verlangt; er will, daß in der Geschichte etwas geschehe, woran sich sein Auge erfreuen kann. Das erste Erfordernis aber, das er an eine solche Handlung stellt, ist, daß

1. Dies »Gesetz des Abschlusses«, wonach die Sage nach der Schlußbegebenheit die aufgeregte Stimmung noch auf die eine oder andere Weise besänftigt, entspricht dem »Eingangsgesetz«, wonach sie nicht mit bewegter Handlung anfängt, sondern vom Ruhigen zum Bewegten emporsteigt. Die oben besprochene, seltenere Form begegnet, eben als eine neue Art poetischer Wirkung, auch in spanischen Romanzen. Vgl. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 2f.

sie innerlich einheitlich sei; der Erzähler soll eine geschlossene Kette von Ereignissen bieten, in der das eine notwendig aus dem anderen folgen muß[1]. Darin besteht der Hauptreiz einer solchen Sage, zu zeigen, wie eins aus dem anderen gekommen ist. Je verständlicher, je notwendiger dieser Zusammenhang erscheint, je reizvoller erscheint die Erzählung. Eine Hungersnot zwingt Abraham, nach Ägypten zu gehen (12 10ff.); er fürchtet sich aber, seines schönen Weibes wegen dort getötet zu werden. Darum gibt er sein Weib für seine Schwester aus. Dadurch getäuscht, läßt Pharao sich Sara kommen und beschenkt Abraham. Darum schlägt Gott den Pharao. Infolgedessen läßt dieser Sara frei, aber beläßt Abraham die Geschenke. — Sara hat keine Kinder, aber sie begehrt solche (16). Darum gibt sie Abraham ihre Magd zur Kebse. So empfängt Hagar von Abraham. Infolgedessen überhebt sich Hagar über ihre Herrin. Dies kränkt die stolze Hausfrau aufs bitterste. Darum läßt sie sich Hagar von Abraham zurückgeben und mißhandelt sie. Infolgedessen entläuft Hagar der Sara in die Wüste. Hier aber erbarmt sich ihrer Gott und verheißt ihr einen Sohn. — Man beachte, wie in solchen Fällen jedes folgende Glied an das vorhergehende anknüpft, wie jedes vorhergehende als die natürliche Ursache oder wenigstens als die Voraussetzung des folgenden erscheint. Wir pflegen diese Art der Erzählung herkömmlich als kindlichen Stil zu beurteilen; dies Urteil ist aber doch nur sehr teilweise richtig. — Diese Erzählungen sind also überaus straff geschlossen. Die Erzähler lieben keine Abschweifungen, keine »Episoden«, an denen die Erzählungen und Epen höher entwickelter Literaturen so reich sind; sondern sie streben mit aller Kraft und Sicherheit dem Endziele zu. »Alles Zufällige wird unterdrückt, und nur das Kennzeichnende ragt straff und wirkungsvoll hervor«[2]. Daher womöglich kein neues Einsetzen in derselben Erzählung, sondern ein ununterbrochener Zusammenhang. Sehr selten werden neue Voraussetzungen mitgeteilt; vielmehr ist es Stil, alle Voraussetzungen möglichst im Anfang zu geben. Dabei gilt es als erlaubt, solche Züge, die innerlich notwendige Ergebnisse des Vorgefallenen sind, aber die Haupthandlung ihrerseits nicht fördern, zu überschlagen, während anderseits jedes notwendige Stück der Haupthandlung ausdrücklich berichtet werden muß: die Kunst, aus Reden Ereignisse erraten zu lassen, wie es die deutsche Ballade pflegt (vgl. Scherer, Poetik 237), wird auf dieser Stufe der hebräischen Erzählung nicht geübt. Hier soll nichts zu viel sein, aber auch nichts zu wenig. — Ebendahin gehört es auch, daß die alte Sage es nicht liebt, die Gesamthandlung in verschiedene Fäden aufzulösen und miteinander zu verwickeln; sie »hält den einzelnen Strang fest, sie ist immer einsträngig«[3]; sie verfolgt fast immer nur ein Hauptmotiv und läßt alles übrige, soweit es möglich ist, bei Seite.

Viele der Sagen lieben es, dasselbe Motiv mannigfaltig abzuwandeln. Man denke daran, wie die Paradiesesgeschichte alles an die Nacktheit und Bekleidung des Menschen anknüpft, und wie das Verhältnis von »Acker« und

1. Über diese Einheitlichkeit als Gesetz der epischen Volksdichtung vgl. Olrik, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 10.

2. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, ebenda LI 9.

3. Dies nach Olrik, ebenda LI 8, der die »Einsträngigkeit« als Gesetz der epischen Volksdichtung entdeckt hat.

»Ackersmann« (Mensch) durch diese ganze Sage geht, wie die Geschichte von Josephs Entführung nach Ägypten (37) den Ärmelrock und die Träume behandelt, oder wie die Erzählung von Jaqobs letztem Willen (47 29ff.) die Handlungen des Sterbenden in eigentümlicher Weise stets an seinem Bett anschaulich macht: betend neigt sich Jaqob zu Häupten des Bettes (47 31), zum Segnen setzt er sich darin auf (48 2), sterbend streckt er sich darüber hin (49 33); u. s. w. Dabei gilt es als Regel, ganz entgegen unserem Stilgefühl, daß mit der Sache auch der Ausdruck wiederholt wird, so daß sich oft dasselbe Wort wie ein roter Faden durch die Geschichte zieht. Manchmal ist es eine ganze Kette von Worten, die der Erzähler immer von neuem aufnimmt; lehrreiche Beispiele sind die beiden Rezensionen der Geschichte von Isaaqs Überlistung durch Jaqob Kap. 27 vgl. S. 306. Unzweifelhaft ist diese Sitte ursprünglich aus der Armut der Sprache hervorgegangen; die Erzähler aber, deren Geschichten uns vorliegen, nehmen diese Art auf, weil sie darin ihren Eindruck von der Einheitlichkeit der Erzählung wiedergeben können. Eben wegen dieser inneren Geschlossenheit der Sage ist es an vielen Stellen, wo in unserer Überlieferung Lücken oder Wucherungen vorhanden sind, möglich, das Ursprüngliche zu erkennen, und oft muß sich unsere Arbeit der Quellenscheidung durch die Stichworte der Sage leiten lassen[1]; die Quellenkritik hat hier eine ganz andere Sicherheit als bei den Propheten, Gesetzen und Liedern, denen diese Straffheit fehlt. — Charakteristisch für gewisse Erzählungen ist auch, daß sie manchmal bestimmte Worte enthalten, die nur oder doch ganz vorwiegend in ihnen vorkommen, so daß man, sobald man diese Ausdrücke hört, eben an diese Geschichten denkt; das sind Worte wie »N^{e}philim« (Giganten), »T^{e}hom« (Urmeer), »Arche«, »Sintflut«, »schaffen« u. a.; es ist verständlich, daß nur die ältesten und beliebtesten Erzählungen es zu solchen Termini gebracht haben (vgl. S. 5. 59. 62. 67. 102f. 119. 151. 212f.).

16. Ferner soll der Verlauf der Handlung wahrscheinlich, höchst glaubwürdig, ja notwendig sein. Der Zuhörer soll an keinem Punkte die Einwendung machen dürfen, das Erzählte sei nach dem Vorhergehenden oder an sich unwahrscheinlich. Hagar mußte, zu hoch erhoben, übermütig werden (16 4); Sara aber konnte gar nicht anders, als sich gekränkt fühlen (16 5). Freilich ist die Wahrscheinlichkeit, die diese alten Erzähler erstrebten, eine andere, als von der wir sprechen. Ihre Naturerkenntnis war eine andere, als die wir haben; sie hielten es z. B. für höchst glaublich, daß alle Tierarten in die Arche gingen; auch die Art, in der sie von Gott und dessen Eingreifen sprechen, ist eine naivere, als die uns in der Gegenwart möglich ist; sie hielten es für ganz natürlich, daß die Schlange in der Urzeit gesprochen habe, daß Joseph so rasch Minister geworden sei (41 37ff.), und daß er dann in seiner hohen Stellung selber den Einzelverkauf des Getreides besorgt habe (42 6) u. a. m. Das sind Züge, die wir »märchenhaft« nennen würden, an denen aber jene Alten keinen Anstoß genommen haben. Auch, daß sich Joseph in Ägypten um seine Verwandten in der Heimat so gar nicht kümmert, ist ihnen unanstößig; die Wahrscheinlichkeit der Volkserzählung — so

1. An der nicht-genügenden Beachtung dieser Stichworte und inneren Zusammenhänge scheitern viele der Sievers'schen Quellenscheidungen, vgl. oben § 3, 2.

hebt Olrik[1] mit Recht hervor — berücksichtigt »immer nur die zentralen Kräfte der Handlung«; »die äußere Wahrscheinlichkeit geht sie viel weniger an«. Und der Hörer selbst, gefesselt durch das, was Joseph in Ägypten erlebt, hat seinen Vater und seine Brüder in Kanaan vergessen.

Nun dürfen anderseits in einer gut erzählten Sage die Begebenheiten nicht so einfach sein, daß man nach den ersten Worten bereits den ganzen weiteren Verlauf erraten könnte; dann würde sie aufhören, den Leser zu interessieren. Selbstverständliches hört niemand gern. Vielmehr schildern die Erzähler einen nach ihren Begriffen verwickelten Sachverhalt, dessen schließlichen Ausgang der Hörer im voraus nicht übersehen kann. Um so gespannter wird er zuhören. Jaqob ringt mit einem göttlichen Wesen; wer von beiden wird siegen? Jaqob und Laban sind an Schlauheit einander ebenbürtig; wer wird den anderen überlisten können? Der kluge, aber unkriegerische Jaqob muß dem stärkeren, aber wenig überlegsamen Esau entgegenziehen; wie wird er sich helfen (32 4ff.)? Abraham muß nach Ägypten hinab; wie wird es ihm da ergehen? So sind diese Geschichten alle mehr oder weniger spannend. Atemlos hört der kindliche Hörer zu und ist glücklich, wenn der Held schließlich allen Fährlichkeiten entgangen ist. Die Erzählung wird also stets unter der Voraussetzung berichtet, daß sie dem Hörer bisher noch nicht bekannt ist; »vorgreifende Motive« (um Goethes Ausdruck zu brauchen), d. h. solche, die den Erfolg des Hergangs vorausgreifend andeuten — wie sie z. B. im Nibelungenliede häufig sind — sind hier nicht erlaubt. — Die Erzähler lieben sehr die Kontraste; das in die Wüste verstoßene Kind wird ein mächtiges Volk; ein armer Sklave, der im Gefängnis schmachtet, wird der Herr des reichen Ägyptens. Die Erzähler sind bestrebt, solche Gegensätze womöglich auf einen Punkt zusammenzudrängen: in einer Lage, da Hagar ganz verzweifelt, erbarmt sich ihrer Gott; als Abraham schon die Hand ausreckt, Isaaq zu schlachten, wird er von Gott zurückgehalten. Lot zaudert so lange (19 15ff.), und Jaqob hält die Gottheit fest (32 27), bis der Tagesanbruch nahe ist; der nächste Augenblick muß die Entscheidung bringen. Wo aber diese Spannung gänzlich fehlt, wo es keine Verwickelung gibt, da liegt auch keine eigentliche »Geschichte« vor. So ist die Schöpfungserzählung von Gen 1 keine »Geschichte« mehr zu nennen (S. 117); dies Stück wird einst reicher gewesen sein (vgl. S. 119), ist aber seiner Natur nach nie mehr als eine gelehrte Konstruktion, wenn auch schon aus ziemlich alter Zeit gewesen. Ebenso fehlt den mancherlei »Notizen«, welche die Erzähler aus volkstümlicher Überlieferung mitteilen, und den Geschichten, die sie selbst aus solchen Traditionen gebildet haben (vgl. darüber § 4, 4), die eigentliche Verwickelung.

Die Sagen sind, wie wir gesehen haben (§ 2), nicht einfach freie Erfindungen der Phantasie der Erzähler, vielmehr ruht die Sage meistens auf einem überkommenen Stoff und hat dazu noch vielfach gewisse Daten, die durch Anschauung oder Reflexion gegeben waren, aufgenommen und verarbeitet. Diese Voraussetzungen der Sage sind im vorhergehenden behandelt worden; es ist hier unsere Aufgabe, die künstlerische Verarbeitung des gegebenen Stoffes in den Sagen zu beobachten. Wir sind dabei im eigentlichen Mittelpunkt unserer Untersuchungen angekommen.

1. Zeitschr. für deutsches Altertum LI 9.

17. Viele der Sagen antworten, wie oben gezeigt worden ist, auf bestimmte Fragen. Diese Sagen sind also nicht das harmlose Spiel einer absichtslos schaffenden und nur die Schönheit suchenden Phantasie, sondern sie haben einen bestimmten Zweck: sie wollen belehren. Wenn diese Erzählungen also ihren Beruf erfüllen, so müssen sie diese Pointe deutlich herauskehren. Sie tun das auch in hohem Grade, so sehr, daß noch wir Nachgeborenen die ursprünglich zu Grunde liegende Frage, die uns selber fernliegt, daraus entnehmen können. Dem fühlenden Leser, der die unglücklich-glückliche Hagar auf ihrem Wege durch die Wüste teilnehmend begleitet hat, wird kein Wort in der ganzen Geschichte so rührend ins Ohr fallen, als das Wort, das aller Not ein Ende macht: Gott hörte (21 17). Dieser Eindruck aber ist vom Erzähler beabsichtigt, denn auf dies Wort wollte er die Erklärung des Namens Ismael (Gott hört) bauen. — Oder welcher Satz in der Sage von Isaaqs Opferung prägt sich so sehr dem Gedächtnis ein als das ergreifende Wort, mit dem Abraham aus zerrissenem Herzen die Frage seines ahnungslosen Kindes beschwichtigt: Gott ersieht sich (22 8)! Dies Wort, das Gott selbst verwirklicht hat, ist so betont, weil es die Frage nach dem Ursprung des Namens der Stätte »J^{e}ru'el« (Gott ersieht sich) beantwortet.

Andere Sagen spiegeln historische Ereignisse oder Situationen wieder; da war es die Aufgabe des Erzählers, solche Anspielungen für seinen kundigen Hörer deutlich genug hervortreten zu lassen. So sind in der Sage von Hagars Flucht die Handelnden zunächst einzelne Personen, deren Schicksale wir mit Teilnahme verfolgen; aber in der Hauptstelle, bei den Worten des Gottes über Ismael (16 11ff.), läßt der Erzähler durchblicken, daß es sich bei diesem um ein Volk und dessen Geschick handelt.

Besonders liebt es hebräischer Geschmack, an die Namen der Hauptheiden und -Orte anzuklingen, auch da, wo keine eigentliche Namenserklärung beabsichtigt wird. Manche der Sagen sind von solchen Anspielungen ganz erfüllt; so spielt die Sintflutgeschichte mit dem Namen »Noah« (8 4. 9. 21), die Geschichte von Isaaqs Opferung mit »J^{e}ru'el« (22 8. 12. 13), die Geschichte vom Wiedersehen Jaqobs und Esaus mit »Maḥ^{a}naim« und »P^{e}nu'el« (vgl. S. 355 f.) u. s. w. So sind diese Sagen reich an allerlei Anklängen; sie sind gewissermaßen transparent: schon der, der sie ganz unbefangen, einfach als schöne Geschichten liest, hat seine Freude an ihnen, aber erst, wer sie gegen das Licht des ursprünglichen Verständnisses hält, kann ihre leuchtenden Farben erkennen; dem erscheinen sie als kleine glitzernde und flimmernde Kunstwerke. Das Eigentümliche der hebräischen Volkssagen vor anderen Sagen besteht, wenn wir nicht irren, besonders in diesem Schimmer der Pointen; wie denn überhaupt in der Geistesart und der Literatur Israels die Begabung und Vorliebe für das Geistreiche — bis auf diesen Tag — als besonders bezeichnend hervortritt.

Die Kunst der Erzähler zeigt sich dabei vor allem darin, daß sie trotz kräftiger Hervorhebung des beabsichtigten Zuges doch jeden Schein der Absichtlichkeit zu meiden gewußt haben. Mit wunderbarer Eleganz, mit bestrickender Anmut wissen sie, das ihnen gesteckte Ziel zu erreichen. Sie erzählen eine kleine Geschichte, so naturwahr, so reizvoll, daß wir ihnen ganz arglos zuhören; und mit einem Male, ohne daß wir es uns versehen, sind sie an dem Ziele angekommen.

Die Erzählung z. B. von Hagars Flucht (16) will erklären, wie es kam, daß Ismael in der Wüste geboren ist: sie entwirft zu diesem Zwecke ein Bild vom Hause seines Vaters; sie zeigt, wie durch eine völlig begreifliche Verkettung von Ereignissen Ismaels Mutter, noch schwanger, zur Verzweiflung gebracht wurde und so in die Wüste floh: daher kam es, daß Ismael ein Wüstenkind geworden ist.

In vielen Fällen war die Aufgabe der Erzähler recht verwickelt; es galt, eine ganze Reihe von Fragen zugleich zu beantworten oder eine Menge gegebener Voraussetzungen mit aufzunehmen. So fragt die eine Variante der Turmbaugeschichte, wie die vielen Sprachen und die Stadt Babel entstanden seien, die andere nach der Entstehung der verschiedenen Wohnsitze der Völker und eines alten Bauwerks. Dazu waren noch in vielen Fällen die Erzählungsstoffe durch die Überlieferung gegeben (vgl. § 2, 10). So lag eine Geschichte von der Bewirtung dreier Gottheiten durch einen Heros vor, die in Israel auf Abraham übertragen war; die Erzähler aber beabsichtigten, durch diese Erzählung nicht nur die Einsetzung des Kultus von Ḥebron zu begründen, sondern zugleich die Geburt des Isaaq zu erklären und seinen Namen zu deuten. Hier war also die Aufgabe, die verschiedenen Stoffe zur Einheit zusammenzuschließen. Darin besonders zeigen die Erzähler ihre Kunst. Dem Hauptmotiv entnehmen sie den leitenden Faden der Erzählung; aus den Nebenmotiven spinnen sie eine einzelne Szene, die sie mit leichter Grazie in das Ganze einzustellen wissen. Solche Nebenmotive sind z. B. gewöhnlich die Etymologien; so ist in die Erzählung vom Kultus zu J^{e}ru'el eine Szene eingestellt, die den Namen des Ortes »Gott sieht« erklären soll; diese kleine Szene aber, die Unterredung zwischen Abraham und Isaaq (22 7f.), spricht so sehr die Stimmung der ganzen Erzählung aus, daß wir sie nicht entbehren möchten, auch wenn sie gar keinen besonderen Zweck hätte. Oder in anderen Fällen haben die Künstler zwei Hauptmotive nebeneinander gestellt; dann haben sie einen höchst einfachen und natürlichen Übergang vom einem zum anderen gefunden: so sprach der erste Teil der Ḥebronsage von der Bewirtung der drei Männer; der zweite Teil, der nun Isaaqs Geburt begründen sollte, knüpft aufs einfachste an, indem er erzählt, daß die Männer, bei Tische, ein Tischgespräch geführt, und daß sie bei dieser Gelegenheit Isaaq verheißen haben. Es ist die reizvollste Aufgabe des Genesis-Erklärers, diesen Dingen nachzugehen und so nicht nur, so weit es möglich ist, den ältesten Sinn der Sagen in Israel zu erkennen, sondern zugleich die Feinheiten der künstlerischen Komposition dieser Erzählungen zu beobachten. Freilich ist diese Verschmelzung der verschiedenen Motive nicht immer gleich gut gelungen: in der Tamarerzählung z. B. steht die eigentliche (überlieferte) Tamarnovelle und die Stammesgeschichte Judas, im Stil nicht ganz ausgeglichen, neben einander (S. 419); und den Jaqob-Esau-Laban-Geschichten ist die israelitische Ausdeutung ziemlich äußerlich angeheftet.

Im ganzen handelt es sich doch, auch bei den ältesten Sagen der Genesis, nicht um leicht hingeworfene, harmlose oder gar rohe Erzählungen, sondern es tritt in ihnen vielmehr eine reife, durchgebildete, höchst energische Kunst hervor. Die Geschichten sind stark »stilisiert«[1].

---

1. »Unsere [erzählende] Volkspoesie ist formelhaft [d. h. in ihren Ausdrucks-

18. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Erzähler kaum jemals ausdrücklich ein Urteil über die Personen oder ihre Taten aussprechen. Der Erzählungsstil der Genesis kennt keine ständigen Beiworte der Helden wie Homer. Diese Enthaltung der Erzähler von eigenen Urteilen unterscheidet sie stark von der späteren, durch die Propheten beeinflußten Legende und Geschichtsbearbeitung. Natürlich haben auch die Sagenerzähler ein solches Urteil gehabt; sie sind keineswegs objektiv, sondern vielmehr höchst subjektiv; und oft liegt das wirkliche Verständnis der Sagen darin, daß wir dies Urteil der Erzähler nachempfinden. Aber ausgesprochen haben sie dies Urteil fast niemals: sie waren nicht im stande, über die Vorgänge des Seelenlebens ausdrücklich zu reflektieren; wo ein solches Urteil deutlicher hervortritt, geschieht dies nur in Reden der handelnden Personen, die das Vorgefallene beleuchten (vgl. besonders die Reden Abrahams und Abimelechs Kap. 20 oder die Schlußszene der Jaqob-Laban-Geschichte 31 26ff.). Zugleich aber zeigt dies Verschweigen des Urteils deutlich, daß es den Erzählern, zumal den älteren, nicht in erster Linie darauf ankam, allgemeine Wahrheiten auszusprechen. Zwar liegen wohl manchen der Sagen mehr oder weniger deutlich gewisse Wahrheiten zu Grunde, so der Auszugsgeschichte eine Betrachtung über den Wert des Glaubens, der Hebronsage (18) über den Lohn der Gastfreundschaft, der von Noahs Fluch ein Satz über den Niedergang der Völker durch Unsittlichkeit. Aber man darf diese Erzählungen nicht so auffassen, als ob dies ihr eigentlicher Zweck wäre; sie haben keine Tendenz. Anders ist es bei den Mythen, die allerdings, wie oben S. XVf. gezeigt worden ist, Fragen allgemeinerer Art beantworten, und bei den späteren Sammlern »J«[1] und »E«[1], die allerdings gewisse Gedanken über Jahve und Israel, über Frömmigkeit und Sittlichkeit aussprechen wollten (§ 5, 3), aber freilich darin durch den feststehenden Stil sehr behindert waren.

19. Aus der hiermit in wesentlichen Grundzügen beschriebenen Erzählungskunst hat sich nun, wie wir aus der Genesis selbst erkennen können, eine andere, der modernen verhältnismäßig näher stehende entwickelt. Während ein klassisches Beispiel der ersten Art die Erzählung von Hagars Flucht (16) ist, ist das deutlichste Beispiel der zweiten die Josephgeschichte; man vergleiche die beiden Erzählungen miteinander, um den großen Unterschied der beiden Arten vor Augen zu haben: dort alles eigentümlich kurz, gedrungen, hier vieles ebenso auffallend weit ausgesponnen.

Der erste in die Augen springende Unterschied ist der Umfang der Erzählungen. Man hat es inzwischen gelernt und liebt es, größere Kunstwerke zu

formen] gebunden in weit höherem Grade, als man gewöhnlich denkt«, Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 11. Wer Olriks Aufsatz mit dem oben Vorgetragenen vergleicht, wird zu seiner eigenen Verwunderung bemerken, wie richtig Olriks Behauptung (S. 1) ist, daß es bestimmte »epische Gesetze« aller Volksdichtung gibt, die in der »gemeinsamen Geistesanlage« der primitiven Völker begründet sind. Die zukünftige Arbeit an den alttestamentlichen Erzählungen wird darauf gerichtet sein müssen, diese allgemein gültigen Gesetze zu erkennen; eine spätere Zeit möge dann dasjenige hervorheben, was der israelitischen Erzählungskunst eigentümlich ist.

1. Über die Sagensammlungen »J«, »E« und »P« in § 5 und 6.

gestalten. Der zweite Unterschied besteht darin, daß man sich jetzt nicht mehr begnügt, eine einzelne Sage für sich zu erzählen, sondern daß man es versteht, mehrere Sagen zu einem Ganzen zusammenzufassen. Hier ist also der altererbte Stil der »Einsträngigkeit« (§ 3, 15) aufgegeben und eine verwickeltere Handlung geschaffen, die aus mehreren Fäden besteht. So in der Josephgeschichte, ebenso im Jaqob-Esau-Laban- und im Abraham-Loṭ-Sagenkranze. Prüfen wir, wie diese Verbindungen vor sich gegangen sind. Es haben sich verwandte Sagen angezogen: so lag es besonders nahe, diejenigen Sagen, die von derselben Person handelten, zu einem kleinen Epos zusammenzustellen, so in der Joseph- und der Jaqobgeschichte — die innere Einheit des Ganzen besteht dann in der »Konzentration um eine Hauptperson«[1] —; oder so ähnliche, dabei im Ausgange so verschiedene Sagen, wie die von Abraham in Ḥebron (18) und die von Loṭ in Sodom (19) haben sich zusammengeschlossen. So ist bei »J« eine Schöpfungs- und die Paradiesesgeschichte verflochten (2. 3): beide handeln von den Uranfängen der Menschheit. Bei »P« bilden die Ursagen von der Schöpfung und Sintflut ursprünglich ein Ganzes. In vielen Fällen, die wir beobachten können, ist die Form der Verbindung dieselbe: die wichtigere Sage ist in zwei Teile zerspalten, die unwichtigere ist in die Mitte eingestellt. Wir nennen diese Form der Komposition, die in der Literaturgeschichte recht häufig ist — man erinnere sich an Tausend und Eine Nacht, an den Decamerone, an Gil Blas oder an die Hauffschen Sagen —, »Rahmenerzählung«. So ist die Jaqob-Esau-Geschichte der Rahmen für die Jaqob-Laban-Sage geworden; ebenso sind die Erlebnisse Josephs in Ägypten in die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern eingestellt; ähnlich ist auch die Abraham-Ḥebron-Geschichte mit der Loṭ-Sodom-Erzählung verknüpft. Um nun die Kunst dieser Kompositionen beurteilen zu können, wird man vor allem die Ränder der ursprünglichen Sagen beobachten müssen. Die Erzähler finden gewöhnlich durch ganz einfache Mittel den Übergang von der einen zur anderen Erzählung. Dieser Übergang ist vor allem die Reise. Wenn der erste Teil der Jaqob-Esau-Sage zu Ende ist, macht sich Jaqob nach dem »Ostland« auf (27 42ff.); dort erlebt er seine Geschichte mit Laban und reist dann zu Esau zurück. In der Josephgeschichte sind Josephs Fortführung nach Ägypten, dann die Reise seiner Brüder die Bindeglieder der einzelnen Erzählungen. Ebenso erzählt die Abraham-Loṭ-Sage, daß die drei Männer zuerst bei Abraham einkehrten, um dann nach Sodom zu gehen (18 16). Wie sind nun diese verschiedenen Reisen begründet? Die Verschleppung Josephs nach Ägypten ist das Ergebnis, das alles bisher von ihm Erzählte im Auge hat (37); die Reise seiner Brüder ist durch dieselbe große Hungersnot veranlaßt, die bereits bei der Erhöhung Josephs in Ägypten eine entscheidende Rolle gespielt hat (42 1); die Erlebnisse der Brüder in Ägypten setzen diese Erhöhung voraus (42 6). Die Josephgeschichte ist also vortrefflich zu einem Ganzen verschmolzen. Weniger einheitlich ist die Jaqobgeschichte; aber auch hier ist es noch innerlich begründet, daß Jaqob zu Laban geht: er flieht vor Esau; im übrigen stehen die ursprünglichen Sagen unverschmolzen nebeneinander[2].

1. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 10.

2. Beides, die »volle Konzentration« und die »lose Anhäufung« der Geschichten, ist auch sonst in der epischen Volksdichtung oft zu beachten, vgl. Olrik, ebenda LI, 10.

Dagegen ist aus der Abraham-Lot-Sage nicht zu ersehen, warum die drei Männer von Abraham gerade nach Sodom gehen; hier ist also keine innere Auseinandersetzung der verschiedenen Sagen eingetreten; um so mehr hat der Erzähler versucht, künstliche Bindeglieder zu schaffen: darum erzählt er, daß Abraham die Männer bis vor Sodom begleitete (18 16), ja, daß er am anderen Morgen an dieselbe Stätte noch einmal zurückging (19 27f.). Hier hat man am deutlichsten den Eindruck einer bewußten Kunst, die es versucht, aus ursprünglich verschiedenen Stoffen eine größere Einheit zu gestalten. Engere Verbindungen als solche »Rahmen« finden wir in den Josepherzählungen: hier sind eine ganze Reihe von Erzählungen miteinander ausgeglichen und verwoben. — Auf derselben Linie weitergehend, haben dann die Spätesten das Ganze der überlieferten Sagenstoffe zusammengeordnet: zuerst die im fernen Osten spielenden Ursagen, dann die im Osten und Süden Kanaans lokalisierten Vätergeschichten, sodann die Josepherzählungen, schließlich die Geschichten von Mose und dem Auszuge. Die Verbindung wird auch hier durch Wanderungen geschaffen: darum muß Abraham von Osten her nach Kanaan wandern[1], und der Einzug der Brüder Josephs in Ägypten bereitet den Auszug ihrer Nachkommen ebendaher vor.

20. Ein anderes bezeichnendes Merkmal der Josephgeschichte ist ihre Weitläufigkeit, die sie von der Knappheit der alten Erzählungen stark unterscheidet. Da finden wir eine Fülle von langen Reden, von Selbstgesprächen, von weitläufigen Schilderungen der Situationen und von Auseinandersetzungen der Gedanken der handelnden Personen. Da liebt es der Erzähler, das bereits Berichtete in Form der Rede noch einmal zu wiederholen. Wie ist diese »epische Breite« zu beurteilen? Nicht als eine besondere Eigentümlichkeit nur dieser einen Erzählung, denn wir finden dieselben Eigenschaften, wenn auch weniger ausgeprägt, in den Geschichten von Rebekkas Brautwerbung (24), von Abraham bei Abimelech (20), in einzelnen der Jaqobgeschichten (besonders in der Sage vom Zusammentreffen Jaqobs und Esaus 32f.); auch die Erzählung von Isaaqs Opferung und einzelnes in der Abraham-Lot-Geschichte bietet Parallelen. Es ist offenbar eine besondere Erzählungskunst, ein sich entwickelnder neuer Geschmack, der sich hier ausspricht. Diese neue Kunst begnügt sich nicht, wie die alte, die Sage möglichst kurz und mit möglichstem Übergehen aller Nebenpunkte zu erzählen; sondern man bestrebt sich, sie reicher auszustatten und ihre Schönheiten, auch wenn sie nur am Wege liegen, zu entwickeln. Situationen, die man als reizvoll und merkwürdig empfindet, wünscht man, für das Auge des Hörers möglichst lange festzuhalten; so wird z. B. die Angst der Brüder Josephs, als sie vor ihrem Bruder standen, weit ausgeführt; man erzählt mit Absicht möglichst langsam, daß der Hörer Zeit habe, den Reiz der Situation voll auszukosten; so darf sich Joseph nicht gleich bei der ersten Begegnung entdecken, damit sich dieselbe Szene wiederhole; er muß verlangen, daß ihm Benjamin vorgeführt werde, weil der alte Jaqob diesem Befehl nachzukommen lange Zeit zögert, wodurch die Entscheidung verzögert wird. Ebenso ritardando erzählt die Sage von Isaaqs Opferung unmittelbar vor Gottes Eintreten in die Handlung (22 9f.), um die Katastrophe hinauszuschieben und die

1. Ed. Meyer, Israeliten 249.

Spannung zu verschärfen. »Diese zögernde Handlung besitzt ganz sonderbar das Vermögen, sich in das Gedächtnis einzuprägen«[1]. — Das Mittel, das immer und immer wieder angewandt wird, die Erzählung zu dehnen, ist dies, dieselbe Szene zweimal zu erzählen: zweimal deutet Joseph ägyptischen Großen Träume (40 f.), zweimal müssen Josephs Brüder in Ägypten mit ihm zusammentreffen, zweimal versteckt er, um sie zu ängstigen, Wertsachen in ihren Säcken (42 25ff. 44 1ff.), zweimal verhandeln sie über Josephs-Becher, mit dem Hausmeister und mit Joseph selbst (43. 44), u. s. w.[2]. Dabei ist das Gewöhnliche, daß die beiden Varianten von einander irgendwie abweichen; die offenbar ältere Form, wonach die beiden Handlungen fast völlig übereinstimmen und auch mit denselben Worten erzählt werden, findet sich in der Genesis nur in der Geschichte von den Töchtern Lots (S. 218)[3]. Manchmal mögen die Erzähler, wenn auch gewiß seltener, auf Grund der alten Motive neue Szenen erfunden haben, so die letzte Szene Josephs mit seinen Brüdern (Kap. 50). Ganz einzigartig ist das eingesetzte Zwischenstück, das Abrahams Verhandlung mit Gott über Sodom schildert (18 23ff.; diese Szene ist beinahe eine Lehrdichtung zu nennen: sie ist geschrieben, um ein religiöses Problem, das die Zeit des Verfassers bewegte, und das ihm bei Betrachtung der Sodomgeschichte ins Gedächtnis kam, zu behandeln (vgl. S. 203 ff.), — Dieselben Erzähler haben eine höchst auffällige Vorliebe für lange Reden; und zwar so sehr, daß sogar die Handlung den Reden untergeordnet wird. Das bezeichnendste Beispiel ist Abimelechs und Abrahams Zusammentreffen (Kap. 20). Hier werden sogar, ganz entgegen der im alten Stil stets beobachteten Regel, die Ereignisse nicht in der Reihenfolge, in der sie geschehen sind, erzählt, sondern es werden im Anfang eine Reihe von Geschehnissen verschwiegen, um sie dann in den nachfolgenden Reden »nachzuholen«. So hat der Erzähler versucht, die Reden, selbst auf Kosten der Erzählung der Tatsachen, interessanter zu gestalten. — Sehr beliebt ist es auch, den Reden dadurch Inhalt zu geben, daß man das schon Berichtete durch eine der Personen der Geschichte noch einmal erzählen läßt (42 13. 21. 30ff. 43 3. 7. 20f. 44 19ff,). Stilregel ist es bei solchen wiederholenden Reden (anders als bei Homer), das zweite Mal ein wenig zu variieren oder dem zweiten Bericht durch Einführung eines neuen Zuges eine Besonderheit zu verleihen (vgl. zu 3 2f.). — Diese Vorliebe für längere Reden ist, wie man deutlich erkennt, im hebräischen Sagenstil eine sekundäre Erscheinung, das Zeichen einer späteren Zeit. Wir sehen das daran, daß gerade diejenigen Stücke, die wir aus anderen Gründen als späteste Nachtriebe der Sage oder als Einsätze (13 14—17 16 9f. 18 17—19. 23—33) erkennen, solche ausführlichen Reden enthalten. — Wir können diese Freude an

1. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. für deutsches Altertum LI 9.

2. Dies ist das epische »Gesetz der Wiederholung«, von dem Olrik, ebenda LI 3f. spricht: die neuere Dichtung schildert durch Ausmalen der einzelnen Teile die Größe und Bedeutung der Sache; die Volkspoesie, der diese lebendige Fülle fehlt, wäre mit der Schilderung sehr bald fertig; um das zu vermeiden, hat sie nur einen Ausweg, die Wiederholung. Die Dreizahl, die nach Olrik für solche Wiederholungen charakteristisch und auch im A.T. bei solcher Gelegenheit sehr häufig ist, kommt in der Genesis nicht vor; vielmehr ist hier das zweimalige Wiederholen Stilgesetz.

3. Vgl. Olrik a. a. O. 8f.

der Weitläufigkeit auch an den anderen Gattungen der hebräischen Literatur nachweisen: so ist dem kurzen, gedrungenen Stil eines Amos der weitläufige eines Jeremias gefolgt; ebenso verhalten sich zueinander die knappen Rechtssprüche des Bundesbuchs und die langatmigen Auseinandersetzungen des Deuteronomiums, die kurzen Weisheitssprüche, die den Kern des Spruchbuchs bilden, und die ausführlichen Reden, die nachträglich dem Buche als Einleitung vorausgestellt sind; die ältesten Volkslieder, die oft nur je eine Zeile lang sind, und die langen Gedichte der Kunstpoesie[1]. — Wir stehen diesem Geschmack einer späteren Zeit nicht überall sympathisch gegenüber; so ist z. B. die Josephgeschichte in der Gefahr, vor übergroßer Breite schleppend zu werden. Anderseits ist diese Redseligkeit zugleich das Zeichen einer neu gewonnenen geistigen Kraft. Während die alte Zeit nur in kurzen, abgebrochenen Worten ihr inneres Leben aussprechen kann, hat jenes Geschlecht es gelernt, sich genauer zu beobachten und voller auszusprechen. Zugleich ist die Aufmerksamkeit, die man dem Seelenleben des Einzelnen zuwendet, bei weitem gestiegen. Man hat jetzt Lust und Kraft, psychologische Probleme zu behandeln. So ist in der Erzählung von Isaaqs Opferung das Musterstück eines Charakterbildes geschaffen worden. Der Erzähler der Josephgeschichten zeigt sich im Besitze der Kunst, das Bild eines Mannes aus vielen kleinen Zügen zusammenzusetzen. Besonders gelungen ist die Schilderung des inneren Schwankens Josephs, als er Benjamin sieht (43 30), und die Seelenmalerei, als Jaqob von Josephs Leben hört (45 26ff.) u. a.

Der Unterschied der beiden beschriebenen Gattungen ist so groß, daß es geraten ist, sie auch durch verschiedene Namen zu unterscheiden; es empfiehlt sich, nur die erste »Sage«, die zweite dagegen »Novelle« zu nennen. Natürlich ist der Übergang zwischen beiden fließend; man kann solche Übergangsformen wie die Laban-Jaqob- oder die Rebekkaerzählung als »novellistisch ausgeschmückte Sagen« oder als »Novellen auf Grund von Sagenmotiven« bezeichnen.

21. Auch über das Alter dieser Stile läßt sich, wenn auch mit Vorsicht, eine Aussage machen. Die Kunst der Erzählung, die man an den Sagen gewonnen hat, hat man später auf die Geschichtsschreibung übertragen, wo sich daher dieselben oder ähnliche Beobachtungen machen lassen. Nun sehen wir, daß bereits die älteste uns bekannte Geschichtsschreibung den »ausgeführteren« Stil befolgt[2]. Wir dürfen also annehmen, daß dieser »ausgeführtere« Stil der Sagen jedenfalls zu Anfang der Königszeit bestanden hat. Der knappe Stil muß damals also schon viele Jahrhunderte lang geübt worden sein. Hiermit ist indes — was man beachten möge — nur das Alter der Erzählungsarten, nicht das Alter der uns in diesem Stil erhaltenen Erzählungen selber bestimmt.

22. In stärkstem Gegensatz zu den ausgeführten Sagen stehen die ganz kurzen »Notizen«, die sich hin und her in der Genesis finden, z. B. wenn es von Jaqob ganz kurz heißt, daß er in Maḥanaim dem göttlichen Herre begegnet sei (32 2f.), daß er in Sichem einen Acker gekauft habe (33 18ff.), daß Debora bei Bethel gestorben und begraben sei (35 8. 14), daß Raḥel vor Ephratha bei Benjamins Geburt

1. Über dies »Anschwellen« der Einheiten vgl. »Israelitische Literaturgeschichte« in der »Kultur der Gegenwart« I 7 S. 54.

2. Vgl. meinen Artikel »Geschichtsschreibung im A.T.« in RGG.

habe sterben müssen (35 16ff.), oder daß Sara in der Höhle von Machpela begraben sei (S. 273). Es ist gewiß kein Zufall, daß in vielen dieser »Notizen« die Stätte, da die Sache geschehen ist, genannt wird, ja manchmal geradezu die Hauptsache an der ganzen Überlieferung ist. Wir werden daher in solchen Angaben Lokaltraditionen zu sehen haben, wie sie unmittelbar dem Volksmunde entnommen sind. Derartige kurze Ortsüberlieferungen kann man noch jetzt in deutschen Landen hören und in Sagenbüchern lesen vgl. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 2. 6. 11. 12. 19. 21. 22 u. a. und z. B. auch K. Bader, Hessische Sagen I Nr. 8. 10. 11. 17. 19. 20 u. s. w. Spätere Erzähler haben aus solchen »Notizen« manchmal ganze Geschichten gestaltet, vgl. § 4, 4.

§ 4. Geschichte der Überlieferung der Sagen der Genesis in mündlicher Tradition.

Guthe, Geschichte des Volkes Israel, 156ff., 161ff., woselbst weitere Literatur.

1. Die Sagen waren, als sie aufgeschrieben wurden, bereits uralt und hatten schon eine lange Geschichte hinter sich. So liegt es in der Natur der Sache: der Ursprung der Sage entzieht sich stets dem forschenden Blick und geht in vorgeschichtliche Zeit zurück. Und so ist es auch in diesem Falle; das hohe Alter der Sagen zeigt sich u. a. daran, daß sie manchmal von später zurückgetretenen oder untergegangenen Völkern und Stämmen reden, wie Šem, Ḥam, Japheth, Qain, Ismael, Ruben, Simeon und Levi (§ 2, 5); ferner in der Urwüchsigkeit vieler Züge, die uns Religion und Sittlichkeit uralter Zeit verraten: man denke nur an so manche mythologische Reste wie die Geschichte von den Engelehen (6 1ff.), von dem Kampfe Jaqobs mit der Gottheit (32 25ff.), an die mancherlei Geschichten von Lug und Trug der Erzväter u. a. m.

2. Ein Teil dieser Sagen und gewiß sehr viele sind nicht von Israel erzeugt worden, sondern aus der Fremde in Israel eingewandert. Auch das liegt ja in der Natur dieser Geschichten, daß sie von Volk zu Volk, von Land zu Land und auch von Religion zu Religion ziehen. So sind auch von unseren deutschen Sagen und Märchen viele aus der Fremde gekommen. Und noch jetzt tauschen die modernen Kulturvölker von ihren geistigen Schätzen wohl nichts so leicht und so viel als ihre Erzählungen aus; man denke etwa an die wahrhaft ungeheure Verbreitung der fremden Romane in Deutschland. Bedenken wir nun, daß Israel auf einem durch tausendjährige Kultur gedüngten Boden gelebt hat, bedenken wir, daß es durchaus nicht einsam gewohnt hat, sondern rings von Völkern, z. T. von kulturell überlegenen Völkern umgeben war, bedenken wir ferner den Welthandel und Weltverkehr der alten Zeit, der von Babylonien nach Ägypten und von Arabien ans Mittelmeer gerade über Pälästina führte, so werden wir geradezu fordern, daß diese Stellung Israels unter den Nationen sich wie in seiner Sprache, die von Fremdworten erfüllt sein muß, ebenso auch in seinen Sagen spiegelt[1].

Besonders aber zeugen diese Sagen selbst dafür, daß sie aus mannigfaltigen Quellen zusammengeflossen sind; denn sie sind außerordentlich

1. Vgl. »Israelitische Literatur« in der »Kultur der Gegenwart« I 7 S. 55.

buntscheckig. Einige davon spielen in Babylonien, andere in Ägypten, andere im Osten und Süden Kanaans, andere in Kanaan selbst. Einige denken sich die Väter und Urväter als Bauern (Paradiesessage), andere als Hirten. Einige preisen die Klugheit der Urväter (Jaqob, Abraham, Noah); eine andere aber betrachtet den Erwerb der Erkenntnis als einen Frevel wider Gott (Paradiesessage). — Ebenso bunt ist der Gottesbegriff der Sagen[1]. Da ist die Gottheit an die Nacht gebunden (Pᵉnu'el- und Sodomsage), aber anderswo tritt sie auch bei Tage auf (Ḥebronsage). Sie offenbart sich im Traume, aber sie wandelt auch sichtbar unter den Menschen. Der Schauer des Geheimnisses umweht sie, aber die Urmenschen verkehren mit ihr ganz vertraut. Sie erscheint im Feuer und Rauch (Kap. 15) oder ganz ohne solche Zeichen. Sie wohnt am Baum, an der Quelle, am Stein und scheint dann nicht viel mehr als ein Lokalnumen zu sein, oder sie wandert auch mit dem Hirten als sein Schutzgeist umher. Ihre Stätte ist das Fruchtland (Kanaans) — so in der Qainsage —, aber sie offenbart sich Abraham auch im fernen Ḥarran, sie hilft den Vätern auch in Ägypten, wie in Gᵉrar und in Naḥors Stadt. Sie mischt sich in die kleinsten Angelegenheiten von Haus und Hof, aber sie regiert auch die ganze Welt, die sie gebildet hat, und ordnet die Dinge der Menschheit (Ursage). Die geheimsten Dinge erschaut sie (38 10); aber ein ander Mal muß sie an Ort und Stelle gehn, um selber die Sache zu besehen (11 5 18 21). Sie erscheint in Person, um zu handeln und zu reden, aber sie wirkt auch im Verborgenen und hält die Fäden des Geschehenden geheimnisvoll in der Hand (Josephnovelle). Sie ist dem Ahnherrn gnädig, aber sie überfällt ihn auch mordlustig bei Nacht (Pᵉnu'elsage). Gott ist der Menschheit unbedingt überlegen (24 50), aber er hat doch Besorgnis vor ihrer allzugroß werdenden Macht (11 6), und gelegentlich wird ein Gott sogar von einem Menschen überwunden (Pᵉnu'elsage). In stiller Ergebung unterwirft sich der Mensch Gottes Fluche (Paradiesesgeschichte); aber er vertraut auch in kindlichem Gehorsam seiner Weisheit und Güte (Abrahams Auszug) und verehrt in ihm den Schützer des Rechts (16 5 26 22f.) und des Guten (38 7). Fast immer, wenigstens in den vorliegenden Rezensionen ohne Ausnahme, ist es ein Gott; aber an gewissen Stellen klingt noch Polytheismus hindurch: so in dem »Wir« der Schöpfungs- und Turmbaugeschichte, auch von ferne bei der Himmelsleiter zu Bethel wie in dem »Heere« von Maḥanaim; in der Ḥebronsage treten ursprünglich drei Götter auf (S. 200); in der Pᵉnu'elsage kämpft Jaqob gar mit einem nächtlichen, offenbar untergeordneten Dämon. Alledem kann unmöglich ein und dieselbe Gottesgestalt zu Grunde liegen, sondern hier muß Mannigfaltigstes zusammengekommen sein. — Und deutlich ist auch dies, daß der Name »Jahve« erst nachträglich diesen Sagen aufgeprägt worden ist. Ist doch von der sonst für Jahve im ganzen A.T. bezeichnenden Erscheinung in Feuer und Rauch, Erdbeben, Donner und Blitz, allein von dem sekundären Kap. 15 abgesehen, in der Genesis nirgends die Rede, und findet sich doch unter den Stammes- und Personennamen kein einziger, der mit Jahve zusammengesetzt wäre[2]. Dagegen klingt uns aus den Eigennamen wie Israel,

1. Das ist gut herausgestellt von Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen (1905), wo sich auch sonst eine Fülle selbständiger Beobachtungen findet.

2. Greßmann, ZAW XXX 28.

Ismael, Pᵉnu'el, ursprünglich vielleicht auch Jaqob-'el, Joseph-'el der Name 'el entgegen, und so hören wir denn auch ausdrücklich von dem 'el-rᵒ'i zu Laḥaj-ro'i (16₁₃) vom 'el-'olam zu Bᵉ'eršeba' (21₃₃), vom 'el-bethel zu Bethel (31₁₃); auch 'el šaddaj und 'el 'eljon gehören in diese Reihe. Zwei unserer Sagensammlungen (E und P) vermeiden es noch, den Gott der Patriarchen »Jahve« zu nennen (§ 5, 2); man darf darin einen letzten Rest von Empfindung dafür sehen, daß diese Erzählungen eigentlich mit dem Gott des geschichtlichen Israel nichts zu tun haben, wie auch das Buch Hiob, das deutlich einen ausländischen Stoff behandelt, den Namen »Jahve« nicht gebraucht. Aber auch in der dritten Quelle (J), die von »Jahve« redet, fehlt wenigstens der Namen »Jahve Zebaoth«. — Mögen also auch einige der aufgezeigten Unterschiede im Gottesbegriff sich aus innerisraelitischer Entwicklung erklären, so ist doch die ganze übergroße Mannigfaltigkeit nur so zu verstehen, daß die Sagenstoffe im ganzen nicht aus Israel herrühren, sondern außerisraelitischer oder wenigstens vorjahvistischer Herkunft sind.

Babylonischen Einfluß dürfen wir im allgemeinen für die Ursagen annehmen; ist doch nach ihnen selber Babylonien ein Ursitz des Menschengeschlechts und Babel die älteste Stadt der Welt, und werden doch in der Sintfluterzählung das Land Ararat und in der Paradiesesgeschichte die Ströme des Ostens genannt. Beweisen können wir babylonische Herkunft für die Sintflutsage, für die wir babylonische Rezensionen besitzen; die Schöpfungsgeschichte stimmt mit der babylonischen in einem, aber einem sehr bedeutsamen Zuge, der Zerteilung des Urmeers in zwei Teile, die Wasser oben und unten, überein; die zehn Urväter der Menschheit sind im letzten Grunde mit den zehn Urkönigen der Babylonier identisch, besonders geht der biblische Henoch auf die Figur des babylonischen Enmeduranki zurück (S. 136); Nimrod, der König der babylonischen und Gründer der assyrischen Städte, wird von einer assyrisch-babylonischen Sagengestalt abzuleiten sein. Auch die Turmbausage handelt von Babylonien und muß in der Nähe zu Hause sein. Die eranischen Parallelen zur Paradiesessage zeigen, daß auch diese vom Osten her, vielleicht aus Mesopotamien gekommen ist (S. 37f.). Aus dieser Herkunft der Ursagen erklären sich ihre Unterschiede von den Vätersagen, die wir oben festgestellt haben (§ 2, 1): ihre universalistische Haltung ist aus dem weiteren Gesichtskreis der babylonischen Weltkultur, ihre stärkeren Anthropomorphismen sowie ihre eigentümliche düstere Gottesscheu sind als letzte Reste der heidnischen Religion, die diesen Stoffen einst aufgeprägt war, zu verstehen. Aus der Einwirkung einer höheren Kultur erklärt es sich auch, daß, während die Patriarchen nach den ältesten Vätersagen von Herdenzucht leben (vgl. S. LIX A. 3), die Ursagen sich den Menschen als Bauern denken (vgl. auch 8₂₂ »Säen und Ernten«) und vom Weinbau (9₂₀), ja, schon von großen Bauwerken, Städten, Türmen und Schiffen reden[1]. — Über die Zeit und Art des Eindringens dieser Sagen in Israel sind die Meinungen der Forscher geteilt; uns erscheint es aus inneren Gründen als wahrscheinlich, daß sie bereits im zweiten Jahrtausend, von Volk zu Volk ziehend, auch nach Kanaan gekommen waren und von Israel übernommen wurden, als es in die kanaanäische Kultur hineinwuchs; auch zeigt sich im Stoff von Gen 1 neben babylonischem

1. Haller a. a. O. 17f. 48ff. 121ff.

auch kanaanäischer Einfluß (S. 104. 129), die Gestalt Noahs mag kanaanäisch-syrischer Herkunft sein (S. 79), die biblische Eva mit der phönizischen Ḫwt zusammenhängen (S. 23), ebenso, wie Esau vielleicht mit dem phönizischen Usoos (S. 296). Daß schon in dieser alten Zeit babylonischer Einfluß auf Kanaan gewirkt hat, ist uns aus den Tell-Amarna-Briefen bekannt; eine spätere Zeit aber, in der Israels Selbstbewußtsein erwacht war, hätte solche fremde Mythen schwerlich übernommen (vgl. S. 72f. 128f.).

Ägyptischen Einfluß bemerken wir sehr bezeichnender Weise in den Ursagen nirgends[1]; dagegen vermuten wir ihn, freilich, ohne ihn sicher beweisen zu können, in der Josephnovelle, die z. T. in Ägypten spielt und auf ägyptische Sagen zurückgehen mag (vgl. S. 400); dies erscheint besonders wahrscheinlich bei der Sage von Josephs Agrarpolitik (47 13ff.).

Anders steht es zunächst mit den Sagen von Abraham, Isaaq, Jaqob und seinen Söhnen außer Joseph. In den von den letzteren handelnden Geschichten, die ausdrücklich israelitische Namen nennen, also in den Sagen von Dina (Simeon und Levi) (34), von Tamar (Juda) (38), sowie von Ruben (35 22) ist israelitischer Ursprung der Erzählung als ganzer deutlich; diese Sagen geben Erinnerungen des historischen, in Kanaan eingewanderten Israel wieder, sind also die spätesten der Genesis. Für die Sagen von Abraham, Isaaq und Jaqob ist zu fragen, ob sie von Israel in Kanaan vorgefunden oder dorthin bei seiner Einwanderung mitgebracht seien. Nun beachte man, daß diese Erzählungen durchweg nicht im eigentlichen Kanaan, sondern in den Steppen östlich und südlich von diesem Lande spielen. Zwar berühren die Väter gelegentlich auch Kanaan; aber es fällt in hohem Grade auf, daß von ihnen an kanaanäischen Stätten fast nur »Notizen« (§ 3, 22) oder spätere Neubildungen, aber nicht eigentliche Sagen erzählt werden; so von Abraham in Sichem und Bethel 12 6f. 8 (S. 167) 13 5ff. (S. 176), von Jaqob in Bethel, Sukkoth und Sichem 28 10ff. 33 17ff. 35 1ff. (S. 322. 368. 378f.), sowie in Ephratha 35 16ff. (S. 382). Die bedeutsamste Ausnahme ist, daß man die Erzählung von den drei Männern bei Abraham in Ḥebron lokalisiert hat: daß die Sage aber hierhin ursprünglich nicht gehört, ist noch deutlich zu erkennen (S. 200). Hieraus ist zu schließen, daß die Vätersagen nicht in Kanaan entstanden, sondern dahin erst von Israel mitgebracht worden sind. Man hielt in der Erinnerung fest, daß die Väter nicht in das eigentliche Kanaan, sondern in den Osten und Süden gehören, und wagte es im allgemeinen nicht, die Erzählungen von ihnen in Kanaan zu lokalisieren, sondern begnügte sich; nur an wenigen kanaanäischen Orten »Notizen« von ihnen zu erzählen, so großen Wert man auch auf diese erste Anwesenheit der Väter als eine Rechtfertigung der späteren Besitznahme Kanaans durch Israel gelegt haben mag. Aber so wichtige Stätten Kanaans wie Jerusalem, Jericho, Dan, Silo, Ophra und viele andere werden in den Vätersagen überhaupt nicht erwähnt[2]. Auf diese Herkunft der Vätersagen aus der Steppe führt ferner, daß gerade die ältesten Erzählungen die Patriarchen nicht als Bauern, sondern als Nomaden, speziell als Schafzüchter denken[3]. Auch die Abel-Qaingeschichte ist ursprünglich

1. Ed. Meyer, Israeliten 210. 2. Eerdmans, Alttest. Studien II 30.

3. Daß die Urväter Abraham, Isaaq und Jaqob in den alten Sagen als Nomaden gedacht werden, geht aus Folgendem deutlich hervor: Die Steppen sind ihr Aufenthalt

von Schafzüchtern erzählt worden (S. 47), und der Qain-Stammbaum enthält viele Namen aus dem Osten und Süden (S. 50). Zu dem Berufe des Schafzüchters, der durch die Schwerfälligkeit seiner Tiere zur Friedfertigkeit gezwungen ist, paßt auch der eigentümlich sanfte und nachgiebige Charakter der Urväter, die überall Verträge schließen und deren Haupteigenschaft die Klugheit, ja die Verschlagenheit ist, ein Charakter, der so wenig mit dem kriegerischen Geiste des späteren historischen Israels übereinstimmt[1]; wie denn überhaupt die Verhältnisse der Nomadenzeit hier mit so frischer Anschaulichkeit dargestellt werden, daß man nicht umhin kann, eine wirkliche, wenn auch freilich verklärte Erinnerung an die Verhältnisse anzunehmen, unter denen die Vorfahren einst gelebt haben[2]. Schließlich ist zu beachten, daß der kanaanäische Gottesname Baal in den Vätersagen niemals vorkommt[3]. Außerordentlich wahrscheinlich aber klingt Greßmanns Vermutung[4], daß die El-Gestalt, die sich fast ausschließlich in den Erzählungen von Israels Vorfahren findet, nicht etwa von Israel in Kanaan übernommen (so im Kommentar S. 187. 236. 285), sondern der Gott der Vorfahren Israels gewesen ist. Demnach müssen also diese Sagen bereits den hebräischen Stämmen vor der Einwanderung in Kanaan bekannt gewesen sein[5]. Eben wegen dieser Herkunft

---

20₁ 24₆₂; in Zelten wohnen sie, nicht nur, wenn sie gerade auf der Wanderung sind 12₈ 13₃. ₁₂. ₁₈ 31₂₅. ₃₃, sondern auch sonst 18₉ 24₆₇ 25₂₇ 26₁₇. ₂₅, auch, wenn sie der Stadt ganz nahe sind 18₁ff. 33₁₈f. Herden, besonders Kleinvieh, das stets an erster Stelle oder allein (so bei Laban) genannt wird, sind ihr Besitz 30₄₃ 34₂₃; darin besteht ihr Reichtum, nicht im Ackerland 12₁₆ 13₂ 24₃₅ 26₁₄ 30₄₃. In Kameelen stellt Abraham seinen Wohlstand in der Fremde dar; Schafe hätte man so schnell in so weite Ferne nicht treiben können 24. Vieh erhalten die Urväter zum Geschenk, auch von Königen, nicht Ackerland 20₁₄. Wenn Jaqob bei Laban arbeitet, dient er bei der Herde, nicht als Ackerknecht 30₂₉; wenn die erwachsenen Söhne aufs Feld gegangen sind, befinden sie sich beim Vieh, nicht bei der Ackerarbeit 34₅ 37₁₂. Wenn die Väter ihre Heimat verlassen müssen, tun ihnen die Sachen leid, die sie nicht mitführen können, nicht das bebaute Land 45₂₀. Um Weideplätze und um Wasserstellen streiten sie sich mit ihren Nachbarn 13₇ 21₂₅ff. 26₂₀ff.; wären Abraham und Lot Bauern gewesen, hätten sie beisammen bleiben können 13₇. Gelegentlich ziehen sie, etwa bei Hungersnot, ins Kulturland oder auch in die Stadt 12₁₀ff 20₁ 26₁ und wohnen dann auch in einem Hause (26₈, Lot in Sodom); aber sie bleiben dort niemals dauernd (20₁₅ 34₂₁); daß ihre Lebensart sie zum Umherziehen (20₁₃) zwingt, setzt ebenso Abimelech von Gerar wie Ḥamor von Sichem voraus 20₁₅ 34₁₀. ₂₁. Wein kommt bezeichnender Weise in der Ḥebrongeschichte nicht vor (18₈). Wohl aber essen sie Brot 18₆ 19₃ 25₃₄ 27₁₇ 37₂₅, und ohne Brot, das die sich irgendwie verschaffen müssen, können sie nicht wohl leben (42₁ 43₂ff.); auch Gemüse mag wohl ein Hirt wie Jaqob ziehen (25₃₀). Dagegen wird Ackerbau der Väter erst in spätesten Sagen vorausgesetzt. Die richtige Anschauung über das Leben der Urväter bei Ed. Meyer, Israeliten 132 A. 1., S. 305, Luther, ebenda 159, Greßmann, ZAW XXX 25f. Etwas anders Eerdmans, Alttest. Studien II 38ff., der die Angaben der alten Sagen und sekundäre Stellen (vgl. dazu im folgenden § 4, 5) nicht unterscheidet und so zu dem Schlusse kommt, daß die Patriarchen »seßhafte Leute« gewesen seien.

1. Ed. Meyer, Israeliten 303; Greßmann, ZAW XXX 26.
2. Haller a. a. O. 32. 3. Greßmann, ZAW XXX 28.
4. ZAW XXX 28.
5. Zu demselben Ergebnis kommt Ed. Meyer, Israeliten 83 und Greßmann, ZAW XXX 28f., der freilich die im Süden spielenden Sagen dem Stamme Juda, die des Ostens

haben diese Sagen mittelbar großen geschichtlichen Wert. — So würde sich eine der wichtigsten Fragen der Genesis aufs einfachste lösen, die immer wieder das Nachdenken der Forscher beschäftigt hat: wie kommt es, daß die Vätersage eine erste Anwesenheit der Väter in Kanaan vor der endgültigen Einwanderung Israels in Kanaan annimmt? Die Antwort würde sein: soweit es sich um Stätten im Negeb und im Osten handelt, klingt Historisches nach; soweit aber Orte des eigentlichen Kanaans, wie Bethel und Sichem, genannt werden, liegt keine geschichtliche Überlieferung vor; vielmehr hat erst das in Kanaan eingewanderte Israel seine aus der Steppe mitgebrachten Urväter an einigen, aber nicht vielen Stätten des Landes lokalisiert, und so ist die Meinung entstanden, es müßten Israels Ahnherren doch schon vor Mose und Josua einmal in Kanaan gewesen sein; erst eine Reihe von später entstandenen Sagen hat dann Ereignisse der historischen Zeit Israels (nach der Einwanderung) in jene angenommene uralte Zeit getragen, so 34. 38.

Das Gesamtbild der Sagenüberlieferung Israels ist also, soweit wir es zu erkennen vermögen, in großen Zügen dieses: die Ursage ist im wesentlichen babylonisch, die Vätersage im wesentlichen althebräischen Ursprungs mit einigen Einsätzen aus der historischen Zeit Israels, während das Gesicht der Josephsage nach Ägypten gerichtet ist. Kanaan hat die Ursage Israel vermittelt, aber auf die Vätersage im ganzen nicht eingewirkt: Israel war zu stolz, als daß es Ahnherrngestalten der Kanaanäer aufgenommen hätte, und zu deutlich war sein Bewußtsein, daß es nicht in Kanaan zu Hause ist und mit Kanaan dem Blute nach nichts zu tun hat.

Diese Anordnung des Gesamtmaterials erschöpft indeß die ganze, komplizierte Geschichte der Sagen noch bei weitem nicht. Vielmehr läßt sich in einigen Fällen zeigen und für sehr viele vermuten, daß die einzelnen Erzählungen unbeschadet dieser drei Hauptströme, noch eine weitere Vorgeschichte für sich haben. Wahrscheinlich ist das für die Ismaelsage, die ursprünglich eben in Ismael zu Hause gewesen sein muß; ebenso, wie die Gestalt Loṭs ihren Sitz in Moab gehabt haben wird. wo Loṭs Höhle gezeigt wurde (19$_{30}$); die Sodomsage mag einmal von den Lavafeldern Arabiens erzählt worden sein (S. 216); von den wilden, mordlustigen, arabischen Beduinen wird auch das Lamechlied stammen sowie Lamechs Stammbaum. — Noch viel komplizierter aber wird das Bild, wenn wir die mannigfaltigen Sagenparallelen hinzunehmen. Da treffen zunächst einige Sagen und Sagenmotive mit griechischen Stoffen zusammen: so wird die Geschichte vom Empfang der drei Männer bei Abraham von Hyrieus zu Tanagra erzählt (S. 200); die Geschichte von »Potiphars Weibe« hat in griechischen Erzählungen viele Parallelen (S. 422); griechische Parallelen gibt es auch zu Rubens Verfluchung (S. 384) und zum Streite der Brüder Jaqob und Esau (S. 294); die Sage von Loṭ zu Sodom erinnert an die von Philemon und Baucis (S. 214), Isaaqs Opferung an die der Iphigenie (S. 242); auch in den Ursagen findet sich Verwandtes: die Behauptung, daß Mann und Weib ursprünglich ein Leib gewesen seien (S. 13), und der Mythus von der seligen Zeit am Uranfang (S. 113)

Ruben zuweist: aber solche Stammesnamen werden in den Sagen eben nicht genannt; es wird sich vielmehr um ältere Verhältnisse handeln.

sind auch den Griechen bekannt u. s. w. Griechen und Hebräer haben in der hier in Betracht kommenden Zeit nicht in unmittelbarem Verkehr gestanden; die ihnen gemeinsamen Stoffe werden also nicht nur diesen beiden Völkern zu eigen gewesen sein, sondern müssen ihnen aus einem großen Überlieferungsschatze, der im Orient seinen eigentlichen Sitz gehabt haben muß, zugekommen sein. Daß wir bei diesen beiden Völkern verwandte Sagen entdecken, erklärt sich aufs einfachste daraus, daß wir über die Erzählungen gerade dieser Völker gut unterrichtet sind. So blicken wir also von hier aus von ferne in die gemeinsamen Erzählungsstoffe eines viel weiteren Kreises. — Dieser Kreis aber tritt uns nun leibhaftig entgegen, wenn wir beginnen, Parallelen aus der gesamten Weltliteratur zu sammeln. Hier aber zeigt sich uns ein zunächst unübersehbar vielseitiges Bild. Parallelen zu den Sagen und Motiven der Genesis finden wir bei den weitentferntesten Völkern. Und dabei handelt es sich nicht nur um solche Motive, die schließlich überall entstehen können; als solche seien genannt: daß die Welt ein Ei (S. 104), und der Himmel ein Meer ist (S. 107), daß die Schöpfung auf Spaltung von Himmel und Erde beruht (S. 107), daß eine Leiter zu ihm emporführt (S. 317), daß sich Brüder morden (S. 44), der Sterbende weissagt (S. 308), oder die Entzückung des Heros (S. 135), das Verbot, sich umzusehen (S. 213), das Wasser des Lebens (S. 8), die Versteinerung von Menschen (S. 213) u. s. w. u. s. w. Neben solchen aber finden sich genug ganze Erzählungen, die mit den biblischen merkwürdig übereinstimmen und die mit ihnen einen geschichtlichen Zusammenhang haben müssen: so ist die Geschichte von »Potiphars Weib« nicht nur Ägyptern und Griechen, sondern auch Indern, Persern, modernen Arabern und vielen andern Völkern bekannt (S. 422); zu einem besonders weit verbreiteten Erzählungstypus gehört die Sodomgeschichte (S. 214), zu einem verwandten, gleichfalls sehr häufigen die Hebronsage (S. 193); das Grundmotiv der Josepherzählung, die Mißhandlung des jüngsten, hochsinnigen Bruders durch die übrigen, ist sehr häufig, wobei auch Einzelheiten der Josephgeschichte wiederkehren (S. 399f.); ebenso international sind die Grundmotive von der Tochter, die ihren Vater täuscht und so ein Kind von ihm erhält (S. 218); von der treuen Witwe, die nach dem Tode ihres Mannes von ihm einen Sohn empfängt (S. 419), auch von der Unschuld und dem Falle der ersten Menschen (S. 37) und gewiß noch viele andere. Der Verfasser dieses Kommentars hat sich auf diesem Gebiete begnügt, soweit es in seinen Kräften stand, den Stoff zu sammeln und sich dabei aller weiteren Schlüsse zunächst enthalten. Möge seine Arbeit baldigst die sehr nötige Ergänzung finden! Dann aber, so ist zu hoffen, wird uns solche internationale Sagenforschung den Blick schärfen für die Behandlung der Sagen überhaupt, die ungeheure Geschichte der israelitischen Sagenstoffe in aller Welt zeigen und nicht zum mindesten uns für das eigentlich-Israelitische in den biblischen Sagen die Augen öffnen.

Natürlich sind die fremden Stoffe in Israel aufs stärkste dem Volkstum und der Religion angepaßt worden; dies ist am deutlichsten an der babylonisch-hebräischen Sintflutsage zu sehen (vgl. S. 71f.). Dabei ist der Polytheismus verschwunden: die vielen Götter sind zu Gunsten des Einen weggefallen (Schöpfungsmythus, vgl. S. 124ff.) oder zu Dienern dieses Einen heruntergedrückt (Hebronsage vgl. S. 200); die Lokalnumina der Elim sind Jahve gleichgesetzt,

und ihre Namen als Beinamen Jahves an dieser Stätte betrachtet worden (16 13 21 33 31 13, vgl. S. 187). Und wenn auch einzelne der Sagen, wie besonders die Pᵉnu'elgeschichte, sich der Israelitisierung hartnäckig widersetzten, so bleibt doch die Aneignung dieser Sagen und ihre Erfüllung mit dem Geiste der höheren Religion eine der glänzendsten Taten des Volkes Israel. Aber auch abgesehen von der Religion haben bei dieser Übernahme der Sagen sicherlich eine Menge von Änderungen stattgefunden, die wir nur zum kleinsten Teil zu übersehen vermögen. Da sind fremde Gestalten durch einheimische verdrängt worden: so trat an Stelle des babylonischen Zauberpriesters Enmeduranki der hebräische Henoch (S. 135 f.), für den babylonischen Sintfluthelden setzte man den vielleicht syrisch-kanaanäischen Noah ein; die ägyptischen Geschichten am Ende der Genesis wurden auf die israelitische Gestalt Joseph übertragen. So mögen in sehr vielen Fällen die Erzählungen, die jetzt von bestimmten Figuren erzählt werden, ihnen ursprünglich nicht gehören. Oder es wurden einheimische den fremden Figuren gleichgesetzt: so wurden die Sagengestalten Esau und Jaqob mit den angenommenen Ahnherren der Völker Edom-Se'ir und Israel identifiziert; so kommt es, daß dem Jaqob die Repräsentanten der israelitischen Stämme Ruben, Simeon, Levi, Juda u. s. w. als Söhne zugeschrieben wurden; und daß Abraham, Isaaq und Jaqob zu Ahnherren des Volkes Israel wurden. Oder es wurden die Sagen an einer bestimmten Stätte lokalisiert: so die Geschichte von den drei Männern, die auch die Griechen kennen, zu Ḥebron; die Sage von den untergegangenen Städten, die noch gegenwärtig vom Salzmeere nichts sagt, am Toten Meere (vgl. S. 214 ff.). Dabei sind dann einzelne spezifisch-israelitische Züge in die Sagen eingedrungen, z. B. die Weissagungen, Esau (Edom) werde sich von Jaqob (Israel) einst losmachen (27 40), Joseph werde Sichem erhalten (48 22), Manasse werde vor Ephraim zurücktreten (48 13 ff.); in die Jaqob-Laban-Sage ist das Motiv vom Grenzvertrage zu Gilead neu eingesetzt (31 52), der Sodomsage ist ein Stück über So'ars Verschonung hinzugefügt worden.

3. Weitere Verschiebungen sind durch Austausch oder Zusammenwachsen der verschiedenen Überlieferungen eingetreten. Wir dürfen uns vorstellen, daß dergleichen sehr vielfach geschehen ist, durch den Verkehr, besonders etwa bei den großen Wallfahrten zum Stammesheiligtum, auch durch den Stand der fahrenden Erzähler. So sind die Sagen von einem Ort zum anderen gewandert und werden daher in unserer gegenwärtigen Tradition von verschiedenen Stätten erzählt. Die Geschichte von Sodom und Gomorrha war nach anderer Überlieferung, wie es scheint, in Adma und Sᵉbo'im zu Hause (vgl. S. 216). Nach einer dritten Tradition wurde eine ähnliche Sage von Gibea in Benjamin erzählt (Jdc 19). Die Rettung Ismaels war zugleich in Laḥaj-ro'i (16 14) und in Bᵉ'eršeba' (21 14) lokalisiert. Das Zusammentreffen Jaqobs und Esaus bei Jaqobs Rückkehr setzte man nach Maḥᵃnaim und Pᵉnu'el (32 4 ff.), wohin es vielleicht ursprünglich nicht gehört: Esau ist ja, wie es scheint, ursprünglich nicht hier im Norden, sondern vielmehr im Süden Kanaans zu Hause (vgl. S. 355). Die Namen der Erzväter werden an den verschiedensten Stätten genannt, die alle von ihnen gestiftet sein sollen, Abraham besonders in Bᵉ'eršeba', später auch in Ḥebron u. a.; Isaaq nicht nur in Bᵉ'eršeba' (26 23 ff.), sondern auch in La-

ḥaj-ro'i (25 11), Jaqob in B^{e}'eršeba', zugleich in P^{e}nu'el, Maḥ^{a}naim, später auch in Bethel und Sichem (28 19 32 31f. 33 18 vgl. S. 403. 406. 462). An welchem Ort die Gestalten ursprünglich gesessen haben, werden wir wohl niemals mit Sicherheit sagen können; ebensowenig können wir wissen, ob Abraham oder Isaaq in der G^{e}rarsage (20. 26) ursprünglich ist. Diese Verschiebungen sind meist zu alt, als daß wir sie im einzelnen nachzuweisen vermöchten. — So sind dann auch verschiedene Sagen verbunden worden (worüber schon oben S. XXXIII. LII), z. B. die Paradieses- und Schöpfungserzählung des J, der Schöpfungsmythus und der Mythus von der seligen Zeit bei P. — Ferner sind verschiedene Gestalten zusammengewachsen: so besteht die Figur des Noah der Genesis aus drei, ursprünglich verschiedenen Gestalten, dem ursprünglich babylonischen Erbauer der Arche und anderseits dem Weinbauer und Vater dreier Völker, dessen Heimat Syrien oder Kanaan ist. Die Gestalt des Qain scheint folgende Geschichte erlebt zu haben: 1) Qain, Stammvater der Qeniter, wegen seiner Blutrache gefeiert, in der Sage als Brudermörder verflucht, wird 2) dem Urschmied Tubal gleichgesetzt und erhält Jabal = Abel zum Bruder, und ist dann 3) mit Qenan identifiziert und in den Urstammbaum eingesetzt worden (S. 53). Jaqob ist nach der Esausage der schlaue Hirt, der den Jäger überwindet; verwandt, aber doch andersartig ist der Jaqob der Labansage, wo er der kluge Schwiegersohn ist, der den gewandten Schwiegervater überlistet; in der Josephsage dagegen stellt er den alten Vater dar, der den jüngsten Sohn zärtlich liebt, wobei von seiner Klugheit keine Rede ist; ganz anders ist dann wieder der starke Jaqob, der bei P^{e}nu'el mit dem Dämon kämpft; von diesem wieder deutlich unterschieden der Jaqob, dem sich die Gottheit zu Bethel offenbart. Beim Zusammenwachsen der Sagen ist dann der Stammbaum der Patriarchen festgestellt worden: da ist Abraham zum Vater Isaaqs, und dieser zum Vater Jaqobs geworden; da hat man Ismael zum Sohn Abrahams und Loṭ zu seinem Neffen gemacht, u. s. w. Auch die Gründe hierfür sind uns ganz dunkel. Wie alt dieser Stammbaum sein mag, ist nicht zu sagen. — Hand in Hand mit diesen Veränderungen geht eine innnere Ausgleichung der Sagenstoffe gegeneinander. Diese Ausgleichung ist nicht vollständig geschehen: die Sagen sind noch immer eine bunte Welt; aber anderseits darf man sich vorstellen, daß die Sagen einst noch bei weitem verschiedenartiger gewesen sind, und daß die israelitische Überlieferung diese Unterschiede sehr stark verwischt hat. Das Zusammenwachsen der Sage ist ein Prozeß, der für die Erzählungen von den Vätern schon vor Israels Einwanderung in Kanaan im Gange gewesen sein mag; wir dürfen uns vorstellen, daß er zu der Zeit, als Israel sich unter den ersten Königen wieder zum Volke zusammenballte, besonders schnell und durchgreifend vor sich gegangen ist.

4. Und wie von Ort zu Ort, so wandern die Sagen auch durch die verschiedenen Zeiten. Im allgemeinen werden sie schlichtweg weiter erzählt, oft mit einer uns fast unglaublichen Treue, halb verstanden vielleicht oder ganz undeutlich geworden und dennoch weiter überliefert[1]. Diese Treue begreift man, wenn man sich erinnert, daß das »alte Volk an die Wahrheit dieser Geschichten

1. Vgl. über die Treue »mittelalterlicher« Sagenüberlieferung A. l'Houet, Psycho-

geglaubt hat, und daß, wo einmal der Erzähler abweichen sollte, die Hörer, wie unsre Kinder, jede Änderung als Fehler rügen, besonders aber, wenn man hinzunimmt, daß jene Alten ganz anders als die Modernen das Bedürfnis, durch Änderungen und Neuerungen das Recht der Persönlichkeit zu betätigen, nicht besitzen. Wie treu die Sagen erzählt worden sind, erkennt man auch, wenn man die Varianten derselben Erzählung in den verschiedenen Sagensammlungen vergleicht, die oft, trotz etwaiger Abweichungen, doch in der Gesamtanlage ja manchmal im Wortlaut übereinstimmen; man vergleiche z. B. die beiden Varianten der Rebekkageschichte. Und doch erliegen auch diese so treu erzählten Sagen dem allgemeinen Wechsel. Wenn ein neues Geschlecht gekommen ist, wenn sich die äußeren Verhältnisse geändert haben, oder wenn sich die Gedanken der Menschen verschoben haben, sei es die Religion oder die sittlichen Ideale oder der ästhetische Geschmack, so kann auch die volkstümliche Sage auf die Dauer nicht dieselbe bleiben. Langsam und zögernd, stets in gewisser Entfernung, folgen die Sagen den allgemeinen Veränderungen; die einen mehr, die anderen weniger. Hier also bieten uns die Sagen einen außerordentlich wichtigen Stoff zur Erkenntnis der Wandelungen im Volke; eine ganze Geschichte der religiösen, sittlichen und ästhetischen Urteile des alten Israel läßt sich aus der Genesis schreiben.

Will man diese Geschichte kennen lernen, so setzt man zweckmäßig bei den Varianten ein. Es ist der Sage wie der mündlichen Überlieferung überhaupt eigen, daß sie in Form von Varianten existiert[1]. Jeder Nacherzähler, so treu er auch sei, und besonders jeder besondere Kreis und jede neue Zeit, gibt die überlieferte Geschichte etwas anders wieder. Die wichtigsten Varianten in der Genesis sind die beiden Ismaelgeschichten (16. 21 8ff.), sodann die Sage von der Gefahr der Patriarchenfrau, die in drei Rezensionen überliefert ist (12 13ff. 20. 26), ferner die damit zusammenhängende Sage vom Vertrage zu Bᵉ'eršeba', gleichfalls in drei Rezensionen; bei diesen Erzählungen sind die Varianten fast sämtlich unabhängig von einander überliefert. Dazu kommen noch die vielen Fälle, in denen uns die Erzählungen in den Varianten des J und E (oder der verschiedenen Hände in J), von Redaktorenhand zusammengearbeitet, überliefert sind; hierfür sind die Hauptbeispiele in den Jaqob- und Josephgeschichten zu finden. Manchmal sind uns auch Varianten zu ganzen Sagen oder zu einzelnen Sagenmotiven in anderen biblischen Büchern überliefert: so wird die idyllische Erzählung, wie Jaqob am Brunnen Raḥel kennen lernte (29 1ff.), auch von Moses und Sippora berichtet (Ex 2 15ff.); das Abtun der fremden Götter unter der Eiche zu Sichem von Jaqob (35 2ff.) wie von Josua (Jos 24); die Deutung des Traumes des fremden Königs von Joseph (41) und von Daniel (Dan 2). An solchen doppelt erzählten

logie des Bauerntums 258f.: »Als Knabe erhielt er die Sagen des Gaues vorerzählt; dann bewegt er sie ein Menschenalter lang in seinem Herzen, nicht wie ein moderner Mensch, der vor allen Dingen nun glaubt, Neuerungen und Besserungen und womöglich eine völlige Umgestaltung vornehmen zu müssen, sondern wie ein mittelalterlicher, der vielleicht eine kleine schöne Pointe heranreifen läßt. Und beim Tode als Greis gibt er das Erbe weiter«.

1. Vgl. auch hierzu die schöne Beschreibung moderner Volkstraditionen von A. l'Houet 34ff.: »wie ein Kranz von Gespielinnen, in so viel ähnlichen Formen existiert jedes Stück der Volkspoesie«.

Geschichten oder mehrfach vorkommenden Motiven mag der Forscher seine ersten Beobachtungen machen; hat er so seine Augen geschärft und gewisse Linien der Entwickelung gefunden, so mag er weiter auch die nur einmal berichteten Sagen miteinander vergleichen. Dann wird er beginnen zu sehen, wie außerordentlich mannigfaltig diese Sagen sind; da haben wir die derbsten und die zartesten, die anstößigsten und die erhabensten, solche, die ganz altertümliche, halb polytheistische Religion zeigen, und andere, in denen sich die erhabenste Ausgestaltung des Glaubens ausspricht. — Weiter ist die Geschichte der Sagen aus den einzelnen Erzählungen selbst zu erkennen. Da erblicken wir, wenn wir scharf zusehen, Umarbeitungen in neuem Sinne, leisere oder umfassende. Ferner Zusätze, die einen neuen Gedanken, den der Erzähler in der alten Geschichte vermißte, hinzubringen (z. B. 13 14ff. 18 17ff. 23ff. 19 17ff. 21 11ff. 22 15ff. u. a.); in einzelnen, seltenen Fällen dürfen wir gar annehmen, daß Spätere eine ganze Erzählung der Überlieferung hinzugefügt haben (Kap. 15); solche Zusätze erkennt man gewöhnlich daran, daß sie verhältnismäßig inkonkret sind: den Spätesten kommt es mehr auf Gedanken als auf Erzählung an; daher enthalten solche Zusätze oft nur Reden. Manchmal sind kurze erzählende »Notizen«, wie sie im Volksmunde besonders als Lokaltraditionen bestanden (§ 3, 22), von späteren Erzählern geschmackvoll weiter ausgeführt worden: diesen Ursprung haben die Auszugsgeschichte Abrahams (S. 167), die Sagen von Rebekkas Heirat (S. 248), vom Bunde mit Abimelech zu Gᵉrar (S. 305), von Jaqob zu Bethel (S. 322), auch die von Saras Begräbnis bei P (S. 273); ebenso ist die Geburtsgeschichte der Söhne Jaqobs entstanden (S. 330). Auch die Erzählung von Lots und Abrahams Trennung ist ein Pfropfreis auf altem Stamm (S. 176). Der zweite Teil der Bethelgeschichte des E stellt allerlei Überlieferungen von Sichem und Bethel zusammen, versucht also, aus überliefertem »Geröll« einen neuen Bau zu errichten (S. 378f.). Viel häufiger aber als solche Hinzufügungen sind sicherlich bei diesen treuen Erzählern die Weglassungen, die das anstößig Gewordene wegschaffen sollen; Lücken gewahren wir in den Sagen auf Schritt und Tritt (in 9 22, nach 12 17, nach 16 14, vgl. S. 192f.; von der Ḥebronsage fehlt der zweite Teil vgl. S. 197. 199; u. a.). Ja, manchmal ist den Späteren so vieles anstößig geworden oder hatte das Interesse für sie verloren, daß einige Sagen ganz zum Torso geworden sind: so die Sagen von den Engelehen (6 1ff.) und von Ruben (35 22). In anderen Fällen sind uns nur die Namen der Sagengestalten ohne ihre Sagen überliefert: so von den Urvätern der Menschheit, von Naḥor, Jizka, Milka (11 29), Pichol, Ahuzzath (26 26), Qᵉmu'el, Bᵉthu'el (22 21f.), Qᵉṭura (?), 'Ada (4 19 36 2), Ša'ûl, dem Sohn der Kanaanäerin (46 10); aus der Sage von dem Riesen Nimrod haben wir nur das Sprichwort: ein Jagdriese vor Jahve wie Nimrod (10 9); von dem Ḥoriter 'Ana nur eine Notiz (36 24). An anderen Beispielen können wir sehen, daß die Geschichten oder einzelne Züge daraus ihren Zusammenhang verloren haben und daher nicht mehr recht verstanden werden: die Erzähler wissen nicht, warum die Taube dem Noah gerade ein Ölblatt brachte (8 11), warum sich Juda fürchtete, auch seinen jüngsten Sohn der Tamar zu geben (38 11); warum Isaaq nur einen einzigen Segen hatte (27 38), und warum er vor dem Segnen gute Dinge essen mußte (27 4) u. s. w. Daher liegt es auf sehr vielen Sagen wie der blaue Duft, der die Farben der Landschaft

verhüllt: wir haben oft die Empfindung, daß wir zwar noch im stande sind, die Stimmungen der alten Sagen uns einigermaßen wiederherzustellen, daß aber die gegenwärtigen Erzähler diese Stimmungen nicht mehr recht empfunden haben. — Allen diesen Beobachtungen gilt es nachzugehen, die Gründe zu erkennen, die zu solchen Umgestaltungen geführt haben, und so die innere Geschichte der Sagen zu beschreiben. Hier nur eine kurze Skizze.

5. Das wichtigste Moment, das in der Geschichte der Sagen hervortritt, ist wohl dies, daß in der späteren Zeit, als die äußeren Verhältnisse, unter denen sie entstanden waren, sich verschoben hatten, auch die Erzählungen gewisse Veranderungen erfahren haben. Da hat man vergessen, wer der König von G^{e}rar eigentlich gewesen ist (20. 26), und lieber den König von Ägypten eingesetzt (12 10ff.); oder man hat zu einer Zeit, wo die Philister G^{e}rar im Besitz hatten, dieses Volk auch in die alte G^{e}rarsage eingesetzt, wovon die älteste Rezension der Geschichte noch nichts weiß (21 22ff. 26). Die Gestalt Hagars, einst Typus des unbändigen Beduinenweibes (16), hat in der späteren Überlieferung, die in der Wüste nicht mehr Bescheid wußte, diese charakteristische Farbe verloren (21). Die Geschichten von Jaqobs Hirtenkunststücken bei Laban (30 25ff.), einst das Entzücken der sachverständigen Zuhörer und daher weit ausgesponnen, sind von späteren Redaktoren für Leser, die dafür kein Interesse hatten, stark verkürzt worden (vgl. S. 339f.). Auch von den Theorien über das allmähliche Entstehen menschlicher Künste und Fertigkeiten (4 17ff.) sind uns nur Bruchstücke erhalten. Von besonderer Bedeutung ist, daß die Erzähler andere Lebensweise hatten als die Ahnen: jene waren Schafhirten gewesen, diese aber waren Bauern. Nun hat zwar die Sage das Bild der Ahnen als Schafhirten im allgemeinen treu festgehalten (§ 4, 2): dennoch sind einige, wenn auch nicht sehr viele Züge, die den Ackerbau voraussetzen, eingedrungen vgl. S. 302. 334. 404. 414. 464, vgl. auch die späteren Segenssprüche 27 28 49 11f. 15. 20; so ist auch wohl das »Haus« des Isaaq 27 15 in die alte Sage, die vom Wettstreit des Hirten und Jägers erzählt, hineingekommen; vgl. auch 15 3 28 21 33 17 und die vielleicht an allen Stellen erst sekundäre Überlieferung von Harran S. 168. 248. 325. Sehr vielfach wird das Eigentümliche der Sagen fern von den Orten, an denen es verstanden ward, abgeblaßt oder durch andere Züge ersetzt worden sein; besonders deutlich ist das an den Kultussagen, wovon im folgenden (LXIXf.) noch geredet wird. Noch viel mehr Sagen werden vergessen worden sein, da das Interesse für sie aufgehört hatte. Dazu kommt, daß die Phantasie, die durch solche Erzählungen mächtig angeregt war, fast unwillkürlich weiterarbeitete.

6. Für uns das Bedeutendste ist die Geschichte der Religion[1]. Der Gottesbegriff der Genesis zeigt, wie wir (S. LVII) gesehen haben, eine außerordentlich große Mannigfaltigkeit: da gewahren wir neben den Lokalnumina und dem Gotte der Familie auch die bei weitem erhabenere Gestalt des Nationalgottes und selbst den Herrn aller Völker. Gerade hier aber ist es von Bedeutung, daß man sich des außer- und vorisraelitischen Ursprungs dieser Erzählungen erinnere

1. Vgl. außer Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen (1905) E. Zurhellen, Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein N. F. X.

und nicht etwa die am tiefsten stehende Gottesanschauung ohne weiteres für den ältesten Glauben des geschichtlichen Israel erkläre, um dann die höhere Gottesfigur der Urgeschichte in ganz späte Zeit zu verlegen. Vielmehr bemerkt Greßmann richtig, daß die Religion der Genesis nicht einfach die Religion Israels ist. Einen Gottesbegriff wie den der P^{e}nu'elsage darf man auch für die älteste Zeit des historischen Israel nicht in Anrechnung bringen, sondern für die außer- oder vorisraelitischen Kreise, die diese Erzählung erfunden haben[1]. Wir werden also, wenn wir das eigentlich-Israelitische erfassen wollen, nicht sowohl auf den Sagenstoff selber, sondern auf das, was Israel daraus gemacht, oder auf die Geschichte, die er in Israel erlebt hat, zu achten haben. Dafür aber ist die entscheidende Beobachtung, daß Israel die ganze Mannigfaltigkeit der in den Sagenstoffen überlieferten Gottesbegriffe mit seinem »Jahve« überstempelt und dadurch die innere Verschiedenheit für sich aufgehoben hat. Wie entwickelt aber sein Begriff von »Jahve« war, erkennt man daran, daß es die kanaanäisch-babylonischen Götter der Urgeschichten in ihm zusammenzufassen vermocht hat: Jahve ist es — so hat schon das älteste Israel behaupten können —, der die Sintflut über die ganze Erde gebracht und alle Völker in Babel zerstreut hat. Universalistische Gedanken müssen also bereits der ältesten Religion Israels zu eigen gewesen sein. Daneben aber waren auch die niederen Gedanken früherer Religionsstufen noch nicht ganz vergessen; sonst würde man die alten Sagen nicht fortüberliefert, sondern vernichtet haben. Die Genesis aber zeigt uns, wie die höheren Ideen mit den niederen Stoffen gekämpft und sie schrittweise umgebildet haben. — So beobachten wir in sehr vielen der Sagen eine monotheistische Tendenz, eine Scheu vor der Mythologie, wovon schon oben die Rede war vgl. S. XIV LXII f. Diese Stimmung hat in Israel fort und fort gewirkt. So ist es geschehen, daß eine Reihe von Erzählungen stark abgeblaßt worden sind. Bei dem Schöpfungsmythus, für dessen einen Zug wir poetische Varianten von älterer Haltung besitzen, ist die Geschichte dieser Entfernung des Mythologischen noch festzustellen (vgl. S. 121 f.); auch die Sintfluterzählung ist schon im ältesten hebräischen Berichte (bei J) ziemlich blaß, jedenfalls aus demselben Grunde. Die Sage von den Engelehen (6 1ff.), die in älterer israelitischer Tradition noch reicher gewesen sein muß, ist gegenwärtig ganz verstümmelt (S. 59). Von den »N^{e}philim«, den hebräischen »Titanen«, die einst, wie es heißt, hochberühmt gewesen sind (6 4), haben wir nichts als den Namen. — Ferner können wir beobachten, wie die älteren Sagen sehr naiv vom Erscheinen der Gottheit auf Erden reden, wie aber die spätere Zeit hieran Anstoß genommen und die göttliche Offenbarung immer mehr verfeinert hat. Ganz selten hören wir in den Sagen, daß die Gottheit selbst unbefangen unter den Menschen gewandelt hat — so noch gegenwärtig in der Paradieses- und Sintflutsage —; eigentlich israelitisch ist es vielmehr, die Theophanie in den Schleier des Geheimnisses zu kleiden: die Gottheit ist, von Menschen unerkannt, aufgetreten (18), oder man nahm den alten Glauben auf und erzählte, daß sie nur im Dunkel der Nacht erschienen sei (19): so hat sie sich offenbart und doch ihr Wesen nicht ganz enthüllt. Noch spätere Rezensionen setzen für sie selber ein untergeordnetes göttliches Wesen ein, das J

1. ZAW XXX 24 f.

»Jahves Bote«, E »Gottes Bote« nennt; diese Umarbeitung ist aber nicht überall geschehen: es sind Stellen genug stehen geblieben, welche die Erscheinung Jahves selbst voraussetzen, so daß die ältere Rezension unter der jüngeren noch hervorleuchtet (vgl. S. 187). Dieselbe Stimmung hat dazu geführt, die Erscheinung Gottes auf Erden in eine Traumoffenbarung (z. B. 20_3) zu verwandeln, oder zu behaupten, daß der Bote im Himmel geblieben sei und von dort her zum Stammvater gesprochen habe (z. B. 21_{17}): das Geheimnis des Traumlebens hat die sich offenbarende Gottheit umschleiert, oder man hat sie überhaupt nicht mehr gesehen, sondern nur noch gehört. Das letzte Glied in dieser Entwickelung sind diejenigen Sagen, in denen die Gottheit nicht mehr an einer bestimmten Stelle der Geschichte erscheint, sondern in denen sie als letzter verborgener Hintergrund des Ganzen waltet, so in der Rebekka- und Josephgeschichte. So geht es in der Genesis in vielen Zwischenstufen von krasser Mythologie bis zu einem, uns ganz modern anmutenden Vorsehungsglauben. Ein wahres Wunder ist es, daß die Pᵉnu'elsage (32_{25}ff.) in so uralter Gestalt überliefert ist; hier hat man sich geholfen, indem man im unklaren ließ, wer eigentlich der Gott, der Jaqob überfällt, gewesen sei. — Wir beobachten bei dieser allmählichen Verfeinerung der Offenbarung zugleich, wie sich die Verbindung der Kultusstätten und der Gottheit löst: der in den Kultussagen ursprünglich vorausgesetzte Glaube, daß der Gott gerade an diese Stelle gehöre und nur hier wirken könne, tritt in keiner einzigen Sage der Genesis deutlich hervor. Vielmehr ist die Meinung der Sagen in ihrer israelitischen Fassung, die Stätten seien der Gottheit heilig, weil sie hier einmal in der Urzeit dem Ahnherrn erschienen sei. Auch die uralte Ḥebronsage, welche die erscheinende Gottheit noch essen läßt (18_8), erzählt nicht mehr, daß sie aus dem Baume hervorgekommen sei. In der Geschichte von Hagars Flucht trifft die Ahnfrau den Gott am Brunnen (16_7); aber welches Verhältnis der Gott eigentlich zum Brunnen habe, wird im dunkeln gelassen. Wie alt diese ganze Entwickelung ist, sieht man auch an der Bethelgeschichte: älteste Religion hatte den Gott der Stätte, wie der Name des heiligen Steines beth-el = »Gottes-Haus« zeigt, eben in dem Steine gesucht; aber die eine israelitische Rezension der Sage behauptet, daß die Gottheit hoch über Bethel im Himmel wohne, und nur eine Leiter vermittelt noch zwischen Gottes eigentlicher Wohnung und seinem Symbol; dieser Glaube an das himmlische Haus der Gottheit aber stammt, wie die ursprünglich mythologische Anschauung von der Himmelsleiter beweist, schon aus sehr alter Zeit (vgl. S. 322). — Viele Kultussagen sind uns in sehr abgeblaßter Gestalt überliefert: aus der Ismaelgeschichte (in beiden Rezensionen 16. 21), ebenso aus den Sagen von Ḥebron (18), Maḥᵃnaim (32_1ff.), Pᵉnu'el (32_{25}ff.) u. a., hören wir überhaupt nicht mehr, daß die Stätten, an denen sie spielen, Orte des Gottesdienstes sind. Die Sage von der Opferung Isaaqs (22), einst eine Kultussage, hat in der überkommenen Rezension keine ätiologische Absicht mehr, sondern ist nur ein Charaktergemälde. Die Salbung des Steines zu Bethel (28_{18}), ehedem eine Opferhandlung, scheint gegenwärtig nur noch eine Art Weiheritus zu sein. Die Maṣṣeben, einst heilige Steine, Symbole der Gottheit, sind jetzt nur noch einfache Denk- oder Leichensteine (vgl. S. 320. 352. 381). Die Machpelahöhle, vormals wohl der Sitz einer

Göttin[1], ist in unserer Erzählung nur noch die Grabstätte der Ahnfrau (vgl. S. 274). U. s. w. An dieser blassen Haltung der Heiligtumssagen erkennt man, daß die Heiligtümer damals im Begriff waren, in gewissen Kreisen des Volkes aus dem Vordergrunde des religiösen Interesses zu treten. Das Band zwischen Heiligtümern und Religion war schon für manche gelockert, als die leidenschaftliche Polemik der Propheten es zerschnitt. Wie hätte sich auch sonst das Volk von Juda die »deuteronomische Reformation«, die diese Stätten mit Ausnahme des Königstempels von Jerusalem zerstörte (II Reg 23), gefallen lassen! — Mannigfaltigste Aussagen gibt die Genesis auch über das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen. Bei einzelnen, in besonders alter Form erhaltenen Sagen kommt bei solchem Handeln Gottes der Gedanke an sittliches oder religiöses Verhalten der Menschen gar nicht in Betracht: Gott offenbart sich dem Jaqob zu Bethel, weil Jaqob gerade nach Bethel kommt; ebenso, wie die Gottheit ohne erkennbaren Grund zu P^{e}nu'el auch Jaqob überfällt; Gott hat an Abels Opfer sein Wohlgefallen, weil er Abel als Hirten liebt; an Hagars unbeugsamen Trotz hat er seine Freude (16); er behütet Abraham in Ägypten und macht, daß die Lüge des Erzvaters einen guten Ausgang nimmt; Jaqob erhält Isaaqs Segen durch Lug und Trug; bei einem Konflikt des Erzvaters mit anderen aber nimmt Gott die Partei seines Lieblings, auch dann, wenn er offenbar Unrecht hat, wie Abraham vor Abimelech (20 7), oder wenn er mit recht zweifelhaften Künsten umgegangen ist, wie Jaqob bei Laban (30 25ff.) u. a. — Daneben gibt es aber auch Sagen, die auf höherem Niveau liegen, wonach Gott seine Gnade von der Gerechtigkeit der Menschen abhängig macht: das frevelhafte Sodom hat er zerstört, Loṭ aber wegen seiner Gastfreundschaft verschont; Onan hat er wegen seiner Lieblosigkeit getötet (38 9f.)), Qain des Brudermords wegen von sich gewiesen; Joseph, dem er half, war durch seine Keuschheit und durch seinen Edelmut seiner Hülfe würdig; Abraham hat er wegen seiner Freundlichkeit gegen Fremde einen Sohn geschenkt (18). Diese Sagen gehören, im ganzen genommen, einer späteren, sittlicher empfindenden Zeit an; in Israel aber sind sie uralt; der Glaube, daß Gott mit Wohlgefallen auf den Gerechten sieht, aber dem Frevler nach seinem Frevel vergilt, ist sicherlich von jeher der Religion Israels vertraut gewesen (vgl. z. B. I Sam 24 20 II 3 39). In weiterem Sinne mag man hierzu noch eine andere Gruppe rechnen, die davon erzählt, daß Gott sich der Elenden und Verzweifelnden erbarme; er nimmt sich der verschmähten Ehefrau an 29 31, er belohnt den Friedfertigen 13 14ff. und führt den unschuldigen Joseph aus dem Kerker; solcher Gottesgedanke spricht sich besonders ergreifend in der Sage von Hagars Verstoßung aus (21). Eine dritte Art von Sagen betont nachdrücklich, was es ist, das Gottes Wohlgefallen erwirbt: der Glaube ist es, der Gehorsam, das unerschütterliche Vertrauen, was Gott als Gerechtigkeit anrechnet. Noah baute auf Gottes Befehl ein Schiff auf trockenem Land (vgl. S. 61); Abraham verließ die sichere Heimat und zog in die Fremde, Gottes Worten folgend; er vertraute seiner Verheißung, er werde ein Volk werden, obwohl er noch nicht einmal einen Sohn hatte (15)! Auch die Sage von Rebekkas Brautwerbung (24) zeigt, wie ein solches

1. Greßmann, ZAW XXX 6.

unverwandtes Vertrauen auf Gott seinen Lohn findet. In der Sage von Isaaqs Opferung (22) ist ein wundervolles Charaktergemälde entworfen worden, wie der wahre Fromme sich auch dem Schwersten und Furchtbarsten unterzieht, wenn Gott es befiehlt. Das berühmte Gebet Jaqobs (32 10—13) stellt die demütige Dankbarkeit des Frommen dar, der sich selbst der göttlichen Gnade unwürdig findet. Die Erzählungen und Stücke, die so vom Glauben reden, bilden den Höhepunkt in der Religion der Genesis; sie sind es in erster Linie, die diesem Buche den Wert verleihen, auch für die Frömmigkeit der Gegenwart. Kein Zweifel aber, daß dies alles spätere Gestaltungen sind. Daß dies Urteil richtig ist, ist bei den meisten von ihnen auch aus anderen Gründen zu beweisen: von der Glaubensprobe des Heros weiß die babylonische Sintflutrezension nichts; Jaqobs Gebet ist im Zusammenhang sekundär (vgl. S. 356f.), und wie merkwürdig hebt sich dies tief empfundene Gebet von dem sonstigen Verhalten des aalglatten Jaqob ab, wie stark unterscheidet es sich von der Sage, die unmittelbar daneben steht, von Jaqobs Faustkampf gegen die Gottheit! Auch die Geschichte von Abrahams Auszug ist eine späte Ausführung älterer »Notizen« (§ 4, 4), und die von Gottes Bundesschließung (Kap. 15) ist gar eine Neubildung ohne alte Tradition! So können wir hier eine Linie sehen von roheren bis zu den höchsten Gedanken über Gott: den Kampf, den die höhere Religion um Israels Seele gekämpft hat, spiegelt die Genesis wieder. Jedenfalls aber »steht auch die urwüchsigste Form des Jahvismus der Vätersagen in sittlicher Beziehung hoch über der Haltung anderer Religionen, die die Götter in grober Weise allem dem widerstreben lassen, was die Ethik ihrer Zeit vom Menschen verlangt«[1]. — Ferner lehren die Vätersagen, daß es ein Irrtum ist, wenn man glauben wollte, das alte Israel habe nur von dem Verhältnis Gottes zu Israel gewußt; vielmehr ist hier überall von Gottes Verhalten zu einzelnen Menschen die Rede; zwar sind diese Personen z. T. Völkertypen, aber die Sage faßt sie als Personen auf und schildert Gottes Verhalten zu ihnen vielfach in der Art, wie man damals glaubte, daß Gott sich zu Personen verhalte. Man würde manchen dieser Erzählungen den ganzen Reiz nehmen, wenn man das verkennen würde: die Ḥebronsage (18) wird deshalb von den alten Zuhörern so gern vernommen, weil sie erzählt, wie Gott die Gastfreundschaft (auch deine und meine!) belohnt; und die Erzählung, wie Gott die Stimme des weinenden Knaben Ismael hörte (21 8ff.), ist deshalb so rührend, weil sich Gott darin eines Kindes erbarmt: dieser Gott wird auch unserer Kinder Weinen vernehmen! — Eine andere Entwickelungslinie erkennen wir daran, daß ältere Geschichten profane und religiöse Motive unbefangen mischen, offenbar, ohne daran irgend einen Anstoß zu nehmen: so verherrlicht die Sage von Abraham in Ägypten (12 10ff.) die Klugheit des Erzvaters, die Schönheit der Mutter und die Treue Gottes. Die Sintflutsage preist nicht nur Noahs Frömmigkeit, sondern auch (in dem Zwischenstück vom Aussenden der Vögel vgl. S. 64) seine Klugheit; die Sage von Hagars Flucht (16) erzählt ganz realistisch von den Zuständen in Abrahams Hause und dann von Gottes Hülfe. Diese Sagen entstammen also einer Zeit, wo Weltliches und Geistliches noch ineinander lag, wo die Männer Israels für den Gott und den

1. Haller a. a. O. 42.

Volkshelden zugleich kämpften (»Schwert für Jahve und Gideon« Jdc 7 20), wo sich noch kräftiger Humor mit der Frömmigkeit vertrug: man denke an den lustigen Schlagetot Simson, der zugleich Gottes Nazir ist, und an den Humor der Sage von Abraham in Ägypten (vgl. S. 172f.). Nun sieht man an den Varianten, besonders der letzteren Sage (in 20 und 26, vgl. S. 225f.), daß eine spätere Epoche diese Mischung der profanen und religiösen Motive nicht mehr ertrug; zum mindesten war es ihr anstößig, daß man Gott und zugleich profane Eigenschaften von Menschen verherrliche. So hat denn diese Zeit Geschichten gebildet, die im eigentlichen Sinne »geistlich« sind, d. h. die nur von Gott und von Frömmigkeit handeln, und in denen die profanen Motive zurücktreten; solche Sagen sind die von Abrahams Auszug (12), von der Bundesschließung (15), von Isaaqs Opferung (22) u. a. Hier ist die vormals volkstümliche Sage im Begriff, »Legende« d. h. »geistliche« Erzählung zu werden. — Die ältere Zeit hat auch Vätersagen gekannt, die rein profaner Natur waren, wie die Sage von Abrahams und Lots Trennung (13) oder von Jaqob und Laban. Aber diese weltlichen Sagen treten im ganzen stark zurück; und auch in diese ist in späterer Überlieferung manches Religiöse eingedrungen. Man hat z. B. daran Anstoß genommen, daß Kanaan deshalb Abraham gehöre, weil Lot es nicht haben wollte, und daher eingefügt, Gott selber habe Abraham nach Lots Weggang noch einmal das Land zugesagt (13 14—17). Man hat Bedenken gehabt, zu erzählen, daß Jaqob dem Laban entflohen sei, und daher eingeschaltet, daß Gott ihm diesen Plan eingegeben habe (31 3). Vergleichen wir den Gesamteindruck der Genesis mit andern großen Volkssagen, wie etwa den homerischen Gedichten oder dem Nibelungenliede, so erkennen wir klar die eigentümliche Vorherrschaft des religiösen Gedankens in der Genesis[1]. Nun darf man wohl zweifeln, ob das alte Israel selbst von jeher so »geistlich« gewesen sei; es werden vielmehr bestimmte »geistliche« Kreise sein, aus deren Händen wir die Volkssage erhalten haben (vgl. § 5, 3)[2].

7. Ferner ist aus den Sagen eine ganze Geschichte der Sittlichkeit zu lesen. Sehr viele der Vätersagen sind von der Freude an den Gestalten der Väter getragen. Vielerlei also, was wir an scheinbar Anstößigem in diesen Gestalten finden, ist der Zeit, die sich diese Geschichten zuerst erzählt hat, nicht bedenklich, sondern vielmehr ein Anlaß des Vergnügens oder der Begeisterung gewesen, vgl. noch JSir 44 19: »Abraham brachte auf seine Ehre keinen Flecken«. Das alte Volk hat seine Freude an Benjamins Leben vom Raub (49 27), an Hagars trotzigem Mut (vgl. S. 192), auch an der Tapferkeit Tamars (vgl. S. 415ff.) und der Töchter Lots (vgl. S. 218), die sich Mannessamen nahmen, wo sie ihn fanden, ferner an Abrahams kluger Lüge in Ägypten (vgl. S. 170), an Josephs Schlauheit, der seinem Könige seine Brüder als Schafzüchter vorstellte (47 1ff., vgl. S. 464f.), an Rahels List, womit sie ihren Vater so meisterlich betrog (31 34, vgl. S. 348), und besonders an den Ränken und Schlichen des Erzschelms Jaqob

1. Haller a. a. O. 19. 158.

2. Die »Vergeistlichung« altindischer Erzählungen unter buddhistischem Einfluß, wodurch schließlich die ganze Geschichte »purifiziert und moralisiert« wird, schildert an einem Beispiel Arthur Bonus, Zur Biologie des Märchens, Preuß. Jahrb. CXIX (1905), 260f.

(vgl. S. 298f. 307f. 310. 337. 366). Man kann hier unmöglich übersehen, welche Rolle List und Betrug in den Vätersagen spielen, und wie sich die ältere Zeit darüber belustigt hat und sich für uns so selber charakterisiert. Nun sehen wir an vielen Beispielen, wie eine spätere Überlieferung an diesen Geschichten Anstoß nahm, sie umdeutete oder umbildete und das Bedenkliche hinwegzuschaffen versuchte, so gut es eben ging. Am deutlichsten ist das in den Varianten der Sage von der Gefahr der Ahnfrau: hier haben Spätere die ganze Geschichte, die ihnen offenbar höchst bedenklich vorkam, umgestaltet und z. B. Abrahams Lüge in eine Mentalreservation verwandelt (20 12), die schimpflichen Geschenke, die der Erzvater für Sara empfängt, in eine Ehrenerklärung umgedeutet (20 16), ja schließlich seinen Reichtum von Jahves Segen abgeleitet (26 12ff.); so ist auch die Fortführung Abrahams (12 20) in ihr Gegenteil verwandelt worden (20 15, vgl. S. 225) u. a. Die trotzige Hagar von Kap. 16 ist, damit Gottes Erbarmen mit ihr nicht Anstoß errege, in 21 8ff. zu einem unglücklichen, duldenden Weibe geworden (vgl. S. 232). Abrahams Verfahren mit Hagar hat man zu erklären versucht, indem man hinzufügte, Gott habe ihm befohlen, sie zu verstoßen (21 11ff.). Besonders hat man sich bemüht, Jaqobs Verhalten Laban gegenüber vom Vorwurfe der Unehrlichkeit zu reinigen: in mehreren langen Reden tritt der Erzähler den Beweis an, daß kein Schatten auf Jaqob liege; Jaqobs Frauen und schließlich selbst Laban müssen sein gutes Recht anerkennen 31 4ff. 36ff. Auch hier hilft man sich, indem man das für Menschen Bedenkliche Gottes Walten zuschreibt: Gott hat die Herden stets zu Gunsten Jaqobs werfen lassen 31 7 (vgl. S. 342). Weniger kräftig haben die Erzähler in der Tamargeschichte eingegriffen; aber auch hier haben sie nach Kräften versucht, Juda weiß zu machen: Juda ist, so betonen sie u. a., zur Gottesdirne erst gegangen, als seine Ehefrau gestorben war (vgl. S. 414ff.); wie man sich auch bemüht hat, die den Späteren sehr anstößige Geschichte von Lots Töchtern wenigstens für Lot glimpflich zu gestalten: Lot ist von seinen Töchtern überlistet worden (vgl. S. 219). — Die alte Zeit hat sich sicherlich an den Vätern gefreut, aber sie hat sie nicht für Heilige gehalten und ganz harmlos von ihnen allerlei erzählt, was freilich nicht eben vorbildlich war. Einige der alten Erzählungen sind darin überaus »urwüchsig«: sie schildern die Väter als Typen des alten Volkstums, so wie die Menschen eben sind. Selbst von Abraham, dessen Figur durch Glauben, Friedfertigkeit und Gerechtigkeit sonst am meisten das Ideal verkörpert, hören wir einiges, was zwar nicht ideal, aber eben echt menschlich ist. So zeichnet die Geschichte von Hagars Flucht (16) die Menschen in Abrahams Haus: Sara als die eifersüchtige Ehefrau, Hagar als trotzige Sklavin und Abraham als verträglichen Ehemann. Dergleichen hat die spätere, »geistlich« empfindende Zeit nicht mehr ertragen; diese Zeit hat vielmehr in den Vätern stets Muster der Frömmigkeit gesehen und zwar der hochgesteigerten, zarten Frömmigkeit, die dies Geschlecht besaß. Dadurch ist in das Bild der Väter freilich ein eigentümlicher Mißklang gekommen: derselbe Abraham, der seinen Sohn Ismael ins Elend gestoßen hat (21 14), der kein Bedenken hat, Sara dem fremden Könige preiszugeben und gar Geschenke für sie annimmt (12 10ff.), das soll derselbe sein, der das hohe Beispiel des Glaubens für alle Zeiten ist! Und der schlaue Jaqob spricht das wundervolle Dankgebet (32 10ff.)! Wir lösen diesen

Mißklang auf, und wir befreien diese Sagen von dem häßlichen Verdacht der Unwahrhaftigkeit, wenn wir erkennen, daß die verschiedenen Töne verschiedenen Zeiten entstammen. — Die alte Zeit hat auch kein Bedenken getragen, hie und da das Recht der Fremden den Vätern gegenüber unbefangen zuzugeben: so Pharaos Recht gegenüber Abraham (12 18f.) und Esaus gegen Jaqob (27 36); ja einige der Väter hat man einfach preisgegeben: Simeon, Levi und Ruben sind vom Ahnherrn verflucht worden (49 3—7)! Israelitischer Patriotismus war damals noch so gesund, daß er an dergleichen keinen Anstoß nahm. Aber die spätere Zeit mit ihrer überstiegenen, einseitigen Verehrung des »Volkes Gottes« ertrug es nicht, daß die Väter einmal Unrecht gehabt haben könnten. So sieht man, wie einer der Erzähler sich Mühe gibt, zu zeigen, daß Abraham doch Abimelech gegenüber nicht ganz im Unrecht sei (in der Rede 20 11—13 E, vgl. S. 223). Aus demselben Grunde, um nichts Schimpfliches über die Väter berichten zu müssen, hat man aus der Geschichte von Rubens Verfluchung nur ein Bruchstück überliefert (35 21f.) und die Sage von Simeon und Levi (34) in mehrmaligen Versuchen umgestaltet: zuerst hat man Entschuldigungsgründe für die Brüder gesucht: sie haben doch die Ehre ihrer Schwester verteidigt (J), schließlich hat man sie gar gerechtfertigt und ihren Verrat an Sichem als ganz natürlich hingestellt; auch hier muß Gott schließlich für sie Partei nehmen (E, vgl. S. 373). Solche Umgestaltungen muten uns nicht immer an; und manchmal mag es uns scheinen, als ob sie die Sache eher schlimmer als besser machten; so ist uns die Lüge Abrahams, der sein Weib als seine Schwester ausgibt (12 12f.), eine Lüge, an deren Schlauheit das alte Volk sich freut, immer noch erträglicher als die Mentalreservation (20 12), die dafür eingesetzt worden ist, und die uns jesuitisch erscheint; doch darf man sich darüber die Freude über die allmähliche Verfeinerung des sittlichen Urteils nicht nehmen lassen, die wir so in der Genesis gewahren.

8. Über die Geschichte des ästhetischen Geschmacks, die aus diesen Sagen zu erkennen ist, ist im vorhergehenden schon gehandelt worden (§ 3); hier nur einige Hinzufügungen. Einen tiefen Blick in das Herz des alten Volkes tut man, wenn man die Hauptmotive zusammenstellt, an denen sich das Auge der Erzähler erfreut. Das soll an dieser Stelle nicht geschehen[1]; nur kurz mag noch einmal daran erinnert werden, wie wenig hier von Mord und Krieg die Rede ist, vgl. oben S. LX: darin unterscheiden sich die Sagen der Genesis aufs stärkste von den altgermanischen, in denen Kampf und Krieg das ist, was das Leben des Mannes ausfüllt, und was man vom Manne erzählt. Um so mehr redet die Genesis dagegen von friedlichen Beschäftigungen und häuslichen Dingen, besonders vom Kinderzeugen; auch Essen und Trinken spielt eine große Rolle. Im Leben der Hirten und Bauern wissen diese Erzähler vortrefflich Bescheid und sind daher eine Hauptquelle für unsere »Archäologie«; in politischen Dingen sind sie nicht erfahren, darin sind sie vielmehr volkstümlich-naiv. — Bezeichnend ist auch der frohe Optimismus, der sich durch die Vätersage zieht; »bedenkliche Situationen sind nach Möglichkeit vermieden, alle kritischen Situationen lösen sich leicht und bald«[2] (12 17ff. 16 7ff. 21 17ff. 22 11ff. 38 25ff. 41 1ff.); auch Jahve

1. Einiges darüber bei Holzinger, Hexateuch 123ff., aber bei Gelegenheit der Schilderung des Jahvisten. 2. Haller a. a. O. 39f.

selbst ist vorwiegend der gnädige Schützer und Helfer. So hat die Sage eine idyllische Färbung, eben diejenige, die man »patriarchalisch« zu nennen pflegt. Die ernstere Seite des Gottesbegriffs klingt besonders in der Urgeschichte wieder; aber auch hier ist die heidnisch-düstere Stimmung aufgehoben oder gemildert durch den Gedanken an die Gerechtigkeit der Gottesgerichte und an die Gnade Gottes, die noch über den Gerechten waltet und sich noch des Sünders erbarmt. — Die älteren Sagen sind oft recht derb: man denke nur an die Sage von der trotzigen Hagar (16) oder daran, wie Jaqob zum Vergnügen der Zuhörer seinen blinden Vater betrügt (27), oder gar an die außerordentlich derbe Art, wie Labans witziges Töchterlein ihren Vater hintergeht (31 33ff.): es muß ein kräftiges Geschlecht gewesen sein, daß an solchen Geschichten sein Gefallen hatte. Ganz anders spätere Erzählungen, die von Tränen überfließen, wie die Sage von Hagars Verstoßung (21), von Isaaqs Opferung (22) und besonders die Josephsagen: hier spricht sich ein neues Geschlecht aus, das Rührung und Tränen liebt. — Auch dies unterscheidet ältere und jüngere Zeit, daß jene an den wohlbekannten Dingen der nächsten Umgebung Gefallen hat, während diese ihren Erzählungen einen fremdartigen Reiz zu geben sucht, indem sie die Sage in der Ferne spielen läßt und die Beschreibung fremder Sitten einflicht (Josephsage). Damit mag man vergleichen, daß die alten Sagen ihre Personen so handeln lassen, wie Menschen eben handeln: jede Ehefrau würde sich über die Frechheit des Kebsweibes entrüsten (16 5), und jeder gute Bruder würde die Schande seiner Schwester rächen (34 7), während eine spätere Kunst gerade die Abweichung von dem Gewöhnlichen bemerkenswert findet: z. B. die Art, wie Rebekka wider alle Sitte von ihrem Bräutigam heimgeholt wird (24 61ff.), oder wie der sterbende Jaqob die Anbetung nicht auf dem Fußboden, sondern auf dem Bette vollzieht (47 31).

9. Wir haben demnach eine Fülle von Maßstäben, nach denen wir Alter und Jugend der Erzählungen bemessen können; manchmal sind wir im stande, eine ganze Vorgeschichte der betreffenden Sage zu zeichnen, so in der Hagarsage von Kap. 16, wo zuerst ein El, dann Jahve selber, dann sein Bote der erscheinende Gott gewesen ist (vgl. S. 187f.). Manchmal führen eine Reihe verschiedener Gründe zu demselben Ergebnis, daß eine Sage jung oder alt ist; so ist die Sage von Abraham in Ägypten (12) aus vielen Gründen für sehr alt zu halten: sie ist sehr kurz, trägt uralte Lokalfarbe und idealisiert die Gestalten nicht, u. a.; die Josephsage dagegen ist nach vielen Instanzen für sehr jung zu halten: sie hat den spätesten, breit ausgeführten Stil, wenig ätiologische Züge, enthält den Vorsehungsglauben, u. a. Sehr oft aber durchkreuzen sich die verschiedenen Erwägungen: die Sage hat dann Altes und Junges bunt durcheinander; so ist die Erzählung von Kap. 15, da sie keine Verwickelung enthält, verhältnismäßig jung; aber die Gotteserscheinung in Feuer und Rauch ist sicherlich eine uralte Vorstellung. Die einzelnen Entwickelungen haben nicht reinlich abgeschlossen, Altes hat sich oft noch lange behauptet; möge man sich also diese Geschichte der Sagen nicht einfach und gradlinig, sondern recht bunt und wechselvoll vorstellen.

Überblicken wir noch einmal diese ganze Geschichte der Umgestaltungen, so werden wir uns sagen müssen, daß wir sicherlich nur einen geringen Teil des

ganzen Hergangs übersehen. Diese Umbildungen werden schon seit lange im Werke gewesen sein, auch schon zu einer Zeit, in die uns unsere Quellen keinen Einblick gewähren. Das mag uns warnen, den Ursinn der Sagen allzurasch feststellen zu wollen.

10. Und wenn es uns kaum möglich ist, aus unseren Quellen den Ursinn aller einzelnen Sagen anzugeben, so dürfen wir auch an die Frage, wer die Gestalten der Vätersage ursprünglich gewesen sind, nur mit großer Vorsicht herantreten. Einige davon sind eigentlich Namen von Völkern, Stämmen und Städten, so Qain, Šem, Ḥam, Japheth, Kanaan, Ismael, Ammon, Moab, Sichem, Ḥ^{a}mor und die Stämme Israels. Natürlich sind auch Israel und Edom Volksnamen, aber beachtenswert ist, daß die alte Sage nicht diese Namen gebraucht, sondern dafür Jaqob und Esau sagt; »Israel« und »Edom« also sind keine ursprünglichen Sagenfiguren. In einer Inschrift Thutmosis' III (um 1500) wird ein mittelpalästinensischer Stadt- oder Gauname J'qb'ar erwähnt, was einem hebräischen Ja'qob'el entsprechen würde (hebr. l = äg. r); der Name Jaqob-'el würde sich zu Jaqob verhalten wie Jiphtaḥ-'el und Jabn^{e}-'el zu Jiphtah und Jabne; man vergleiche dazu die Stamm- oder Ortsnamen Israel, Ismael, J^{e}rahm^{e}'el, Jizr^{e}'el [1]. Doch würde der Schluß, daß die biblische Gestalt des Jaqob eben auf dies kanaanäische »Jaqob-'el« zurückgehe, vorschnell sein, da sich ähnliche Bildungen auf 'el unter den südarabischen und unter den westsemitischen Namen der Ḥammurabi-Zeit sehr häufig finden, da speziell Jaḥqub-êl, Jaqubum) als Personenname bezeugt ist [2], und da ferner die Jaqobsagen der Genesis ihrem Grundstock nach nicht im eigentlichen Kanaan zu Hause sind. Aser ist dem syrischen Landschaftsnamen 'J-s-rw, der in Inschriften Setis' I und Ramses' II (um 1400) vorkommt, von einigen Forschern gleichgesetzt worden [3]; ebenso wie Joseph dem von Thutmosis III genannten kanaanäischen Stadtnamen Jšp'r [4]. Doch ist zu beachten, daß viele andere Namen, wie besonders die Abrahams, Isaaqs und die aller Ahnfrauen nicht Stammesnamen sind; und ferner, daß mit der Behauptung, daß einige der Gestalten die Namen von Völkern tragen, keineswegs gesagt ist, daß sich auch das meiste, was von ihnen erzählt wird, oder auch nur das Gesamtbild ihrer Personen aus Völkerschicksalen erklärt: sehr vieles, was von einem solchen Volksheros berichtet wird, kann nachträglich auf ihn übertragen worden sein; was z. B. für Joseph mit Händen zu greifen ist (vgl. oben S. XVIIf, XXVI). Ein Generalschlüssel zu den Gestalten der Genesis ist also ihre Auffassung als Völker keineswegs [5]. — Ebensowenig aber ihre Deutung als vormaliger Götter. Zwar gibt es einige Figuren unter ihnen, die ursprünglich Götter sein könnten. So ist Gad, wie bekannt, der Name des Glücksgottes, wobei freilich zu bemerken ist, daß der Name auch als Personenname vorkommt [6]. Auch der Name 'Obed-'edom »Diener des Edom« scheint auf einen, auch sonst vielleicht vorkommenden (Ed. Meyer, Israeliten 298 A. 1) Gott Edom zu führen, Wellhausen, Composition^{3} 45 A. 1. Je'uš, Geschlechtsname in Edom 36$_{5}$, ist der

1. Ed. Meyer, Israeliten 281f. 2. Ranke bei Greßmann, ZAW XXX 6.
3. W. Max Müller, Asien und Europa 236ff., Ed. Meyer, Israeliten 540; dagegen Sethe, GGA 1904, S. 935f., Eerdmans, Alttest. Studien II 65ff.
4. Doch ist diese Gleichsetzung bedenklich, Ed. Meyer, Israeliten 292.
5. Ed. Meyer, Israeliten 250. 6. Ed. Meyer, ebenda 533.

arabische Gottesname Jaghûth; auch ein sabäischer Gott Qainân ist bezeugt, Ed. Meyer, Israeliten 397. Für ein solches Zusammentreffen des Namens des Gottes mit dem des politischen Verbandes würde »Assur«, zugleich Volks- und Gottesname, das typische Beispiel sein, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 296ff. Götternamen hat man ferner vermutet in Šelaḥ (vgl. den Namen Mᵉthušelaḥ = Mann des Šelaḥ S. 156), Rᵉʿu (vgl. den Namen Rᵉʿu'el S. 156[1]), Naḥor (der Name ist als Name eines aramäischen Gottes Naḥar wiedergefunden, vgl. S. 156), Teraḥ (vielleicht = dem nordsyrischen Gott Tarḥu S. 156), Haran (vgl. den Namen Bethharan = Tempel des Haran S. 158). »Sara« und »Milka« sind, wie wir wissen, Namen der Göttinnen von Ḥarran gewesen, womit die biblischen Gestalten der Sara und Milka zusammenhängen können; auch Laban erinnert vielleicht durch seinen Namen an einen Gott: lᵉbana = Mond, vgl. S. 163. Auch für Joseph ist die Frage aufgeworfen, ob er nicht ein altkanaanäischer Gott sei[2]. In älterer und neuerer Zeit hat man immer wieder versucht, auch die Gestalten von Abraham, Isaaq und Jaqob als ursprüngliche Götter zu erklären[3]. Nun scheint Jes 51 1f. 63 16 65 4 Jer 31 15 allerdings auf einen Ahnenkult an den Gräbern der Patriarchen Abraham, Israel, Sara und Raḥel hinzudeuten, wie er in Ḥebron noch gegenwärtig besteht; aber es kann dabei sehr wohl die israelitische Figur an Stelle einer vormaligen Gottheit getreten sein (S. 274)[4]; auch weist Eerdmans, Alttest. Studien II 7 mit Recht darauf hin, daß noch gegenwärtig im moslimischen Orient historische Personen an ihren Gräbern als Heilige verehrt werden. Der Kultname »Paḥad-jiṣḥaq« 31 42 = Schrecken Isaaqs aber beweist nichts für einen Gott Isaaq; der Gottesname ist, wie die Parallele »Gott meines Vaters« deutlich beweist, nicht »Isaaq«, sondern »Schrecken Isaaqs«, d. h. der Gott, vor dem Isaaq erschrickt, wie »Heiliger Israels« der Gott, den Israel heilig hält (S. 349f.)[5]. Um einen Gott Jaqob zu beweisen, hat man sich auf einen Hyksoskönig J'pq-hr, J'qp-hr = (der Gott) »Jaqob ist zufrieden« berufen; aber die Lesung ist unsicher[6]. Ed. Meyer, Israeliten 267ff., hat nach Lagardes Vorgang Abraham dem nabatäischen Gott Dusares gleichgesetzt und diesen als Dû-šarâ d. h. den Gemahl einer Göttin Šarâ gedeutet; aber ob der zweite Bestandteil des Namens Dusares wirlich eine Göttin und nicht vielmehr einfach eine Landschaft ist, bleibt fraglich[7]. Sollten also auch einige der Vätergestalten verschollene Götter sein, so ist doch diese Erklärung gerade bei den bedeutsamsten, bei Abraham, Isaaq und Jaqob, nicht durchzuführen; dazu kommt, daß die Namen Jaqob und Abraham[8] durch das Babylonische als ge-

1. Nach Ed. Meyer, Israeliten ist Rᵉʿu'el = »Freund Gottes«.

2. Doch scheint diese Vermutung sehr fraglich zu sein.

3. So zuletzt Ed. Meyer, Israeliten. 4. Greßmann, ZAW XXX 6.

5. Mit Eerdmans, Alttest. Studien II 10f. und Greßmann, ZAW XXX 7f. gegen Holzinger, Genesiskommentar 206, und Staerk, Studien I 59ff. u. a.

6. Vgl. H. Ranke bei Greßmann, ZAW XXX 7.

7. Eerdmans II 12f., Greßmann, ZAW XXX 5.

8. Für Abraham vgl. Ed Meyer, Israeliten 265f., Greßmann, ZAW XXX 1ff.; Abiram ist auch im Hebräischen Personenname. Aus dem Ägyptischen (der Liste Šošenq's I) ist ein Ort »pa ḥqra 'brm« = Feld (חקר) Abrahams zu entnehmen, d. i. vielleicht das Feld, wo der heilige Baum stand, Ed. Meyer, Israeliten 266. Für Jaqob vgl. Greßmann, ZAW XXX 6f. vgl. S. LXXVI.

bräuchliche Personennamen bezeugt sind; sie werden also wohl auch nie etwas anderes als menschliche Personen gewesen sein. Besonders aber ist von Bedeutung, daß die Sagen durchaus nicht von allerlei mythischen Nachklängen voll sind; vielmehr finden sich nur ganz wenige Züge, die so gedeutet werden können: so scheint Josephs Traum, daß sich Sonne, Mond und elf Sterne vor ihm neigen müssen (37 9), ursprünglich ein Orakel auf den Herrn des Himmels zu sein, vor dem sich die höchsten Gewalten des Himmels beugen; doch ist dieser Traum, wie es scheint, erst nachträglich in die Josephgeschichte eingedrungen (vgl. S. 405), und nichts verrät im übrigen, daß Joseph der höchste Himmelsherrscher gewesen ist. Jaqobs Kampf mit der Gottheit ist vielfach so gedeutet worden, daß Jaqob dabei als halbgöttlicher Gigant gedacht werde (so auch im Kommentar 361); aber Greßmann[1] zeigt, daß der Kampf mit einem Dämon auch von einem Menschen erzählt werden kann. Und selbst die früher auch vom Verf. wiederholte Vermutung Wincklers[2], daß die 318 Knechte Abrahams eigentlich die 318 Tage seien, an denen der Mond im Jahre sichtbar sei, ist ganz unsicher, da die Zahl 318 dafür im Orient nicht bezeugt ist (vgl. im Kommentar S. 283f.). Die ganze Annahme, daß die Patriarchen vermenschlichte Götter seien, mußte so lange wahrscheinlich klingen, als man von der allgemeinen Voraussetzung ausging, daß die Sage aus dem Mythus entstanden sei; jetzt aber, da diese Theorie erschüttert ist, und da die Forscher beginnen, im »Märchen«, das auch von Menschen erzählt, die Grundform der Erzählung zu sehen[3], wird man auch geneigt sein, in den Patriarchen nichts anderes als Menschen zu erkennen. Jedenfalls werden wir von künftigen mythologischen Deutern der Genesissagen eine viel größere Exaktheit, als wir sie bei den gegenwärtigen finden, fordern müssen. Es wird fürderhin nicht genügen, daß uns nur einzelne Momente einer Geschichte als mythisch erklärt werden, sondern wir verlangen, daß uns gezeigt werde, daß ganze Sagen frappante Ähnlichkeit mit erhaltenen Mythen tragen, oder daß die Sagen in ganz deutlicher Weise sich als ursprüngliche Mythen verstehen lassen. Dieser Nachweis ist den bisherigen Forschern noch nicht gelungen[4]. Und ferner müssen wir verlangen, daß

1. ZAW XXX 20, vgl. auch Eerdmans II 8. 2. Gesch. Isr. II 27.

3. So neuerdings Wundt, Völkerpsychologie Bd. II. Teil 3.

4. Die ältere Theorie Goldzihers (Mythos bei den Hebräern 1876), der wesentlich aus Namensetymologien schloß, ist jetzt bereits verschollen. — Stucken (Astralmythen I Abraham, II Lot, III Jacob, IV Esau) gründet seine Behauptungen auf einzelne Momente in den Sagen, für die er in der ganzen Welt Parallelen in verwirrender Fülle zusammensucht; aber diese Parallelen sind oft nur sehr ungefähre. Wie Etana, nach dem babylonischen Mythus vom Adler zum Himmel emporgetragen, auf die Erde herabschaute, so schauen nach Stucken auch Abraham und Lot von Bethel ins Land, so blickt Abraham zum Himmel und auf Sodom. Aber solche Analogien sind zum Stich zu schwach. — Winckler, Geschichte Israels II 1900, der auf diesem unsicheren Fundament weiter baut, stützt sich namentlich auf die charakteristischen Zahlen: die vier Weiber Jaqobs seien die vier Mondphasen, die zwölf Söhne die Monate; die sieben Kinder Leas die Gottheiten der Wochentage, die 300 Silberlinge, die der jüngste, Benjamin, erhält, seien die 30 Tage des letzten Monats, die 5 Ehrenkleider die 5 Schalttage, das Kleid Josephs erinnere an das Kleid der Tamar und Istar (und jedes andere Kleid!); daß er in die Zisterne geworfen worden sei, sei das Hinabsteigen des Tammuz in die Unterwelt: daß sein Kleid in Blut getaucht werde, und daß sein Vater glaube, er sei von einem Tier gefressen, sei eine Erinnerung

diejenigen Forscher, welche die etwaigen mythischen Grundlagen dieser Sagen erkennen wollen, zuvor die, uns aus unseren Quellen deutliche Geschichte dieser Sagen aufs genaueste erforschen[1]; ohne vorhergegangene ästhetische Sagenanalyse schwebt diese ganze Forschung in der Luft. — Wenn wir aber Gestalten wie Abraham, Isaaq und Jaqob für eigentliche Personen ohne ursprüngliche mythische Grundlage halten[2], so bedeutet das doch keineswegs, daß sie historische Figuren sind; ebensowenig wie Brunhild und Siegfried, obwohl ihre Namen Personennamen sind, schon deshalb geschichtliche Größen sein müssen. Und schwer einzusehen ist auch, welche Bedeutung die gegenteilige Behauptung der »Apologeten« für die Religion und deren Geschichte haben sollte[3]. Denn selbst, wenn es, wie man wohl annimmt, einmal einen Mann gegeben hätte, der »Abraham« hieß, so ist doch jedem, der Sagengeschichte kennt, dies sicher, daß die Sage nicht im stande ist, über so viele Jahrhunderte heraus ein Bild von der persönlichen Frömmigkeit Abrahams zu bewahren, Die »Religion Abrahams« ist in Wirklichkeit die Religion der Sagenerzähler, die sie Abraham zuschreiben. Wie man sich aber die Entstehung von Gestalten wie Abraham und Jaqob zu denken hat, hat Greßmann, ZAW XXX 9ff. vortrefflich geschildert. Es gab — so ist etwa anzunehmen — eine Urerzählung, vielleicht die vom Besuch der drei Götter bei einem Alten, die nach Art solcher Erzählungen nicht anders wie die modernen »Märchen« einen bestimmten, damals beliebten Namen nannte. Auf diese Gestalt »Abrahams« sind andere, dazu geeignete Stoffe mit

---

an den vom Eber getöteten Adonis u. s. w. Neuerdings haben Winckler (Altorient. Forschungen III 385ff.) und seine Schüler Erbt und A. Jeremias durch die Annahme von »Stichworten«, die an Mythisches anspielen sollen, das Gebäude vollends in schwindelnde Höhe aufgetürmt. — Gegen das ganze System ist außer dem Obigen geltend zu machen: 1) daß die Sagen der Genesis, besonders in ihrer Urgestalt, nicht den haarspaltenden Scharfsinn und den Geist der Gelehrsamkeit zeigen, den man ihnen zumutet, sondern daß sie die frischen und natürlichen Erzeugnisse eines kräftig empfindenden Volkes sind; 2) daß sie ursprünglich wie alle Volkserzählungen als einzelne Geschichten bestanden haben, daß man in ihnen also kein umfassendes System suchen darf; 3) daß es ebenso unbeweisbar wie unwahrscheinlich ist, daß die hebräischen Erzähler in astronomischen Gedanken babylonischer Herkunft gelebt haben; 4) daß es eine schwer begreifliche, ja groteske Einseitigkeit ist, die Erklärung aller Mythen in dem Kalender zu suchen; u. s. w. Man darf von dem gesunden Sinne der Zeitgenossen erwarten, daß das ganze »System« demnächst verdientermaßen zusammenbricht. Vgl. gegen Winckler zuletzt Ed. Meyer, Israeliten 252f., Luther, ebenda 146ff., Eerdmans II 14ff. u. a. Vgl. auch Ed. Meyer's Urteil über die »orientalische Weltanschauung« Gesch. des Altertums I 2^2 328f. 529f. und Wundt's Urteil über die Himmelsmythologie (Völkerpsychologie II 3 S. 49ff.) und über Stucken (II 3 S. 516 A. 1).

1. Dies hat Stucken in auffallender Weise verabsäumt; hier sind nicht einmal immer die Ergebnisse der Quellenkritik benutzt.

2. Zum selben Ergebnis kommen neuerdings Eerdmans II 5ff., Greßmann, ZAW XXX 9.

3. Immer wieder ist von »positiver« Seite, auch in neuerer und neuester Zeit der Versuch gemacht worden, die Geschichtlichkeit, wenigstens Abrahams zu retten, wozu neuerdings Assyriologie und Ägyptologie haben beitragen müssen. Die beste Widerlegung ist die Analyse der Sagen. Literatur in RGG Art. Abraham; im Kommentar vgl. S. 167f. 288. Über die angebliche Geschichtlichkeit der Josephfigur vgl. im Kommentar S. 398f. 439.

übertragen worden. Der entscheidende Schritt aber zu unserm »Abraham« ist dadurch geschehen, daß Israel die so erwachsene Figur sich zum Ahnherrn aneignete. Der ursprügliche Jaqob mag der schlaue Hirt Jaqob sein, der den Jäger Esau betrügt; eine andere Sage vom Betruge des Schwiegervaters durch den Schwiegersohn kam um so leichter hinzu, als beide Hirten sind; ein dritter Sagenkranz von einem den jüngsten Sohn liebenden Greise ist auf diese Figur übertragen, und dieser Jüngste ist zu einer Zeit, da man Jaqob mit Israels angenommenem Ahnherrn »Israel« gleichsetzte, Joseph genannt worden; u. s. w. So ist also unser Ergebnis, daß die hauptsächlichsten Väter Gestalten der Dichtung sind. Der geschichtliche Wert dieser Figuren besteht in der Geschichtlichkeit der in ihren Sagen geschilderten Zustände, ihr religiös-sittlicher in den Gedanken, die diese Erzählungen aussprechen.

§ 5. Jahvist, Elohist, Jehovist, die älteren Sammlungen.

1. Die Sammlung der Sagen hat bereits in mündlicher Überlieferung begonnen; im vorhergehenden (S. LIIf.) ist schon beschrieben worden, wie sich zuerst einzelne Geschichten angezogen haben, und schließlich größere Sagengruppen gebildet worden sind. Auch Verbindungsstücke waren von solchen Sammlern geschaffen, so besonders die Geburtsgeschichte der Söhne Jaqobs (29$_{31}$ff.), die keine Volkssage ist, aber von alten Erzählern erdichtet worden ist und schon vor J und E bestanden haben muß (vgl. S. 330). Bei der Aufzeichnung der Sagen hat man diesen Prozeß der Sammlung fortgesetzt und die ganze Überlieferung der alten Erzählungen zusammengestellt. Wie weit die Hauptgruppen, die unsere Genesis jetzt zeigt, schon in der mündlichen Überlieferung bestanden haben, wird sich schwerlich ausmachen lassen; sicher aber scheint, daß die Zusammenfügung dieser Gruppen d. h. der Urgeschichten, der Vätersage, der Josephgeschichte und der darauf folgenden Erzählung vom Auszug Israels, erst das Werk der schriftlichen Sammlungen gewesen ist. Diese Niederschrift der volkstümlichen Überlieferungen wird in einer Zeit erfolgt sein, die überhaupt zum Schriftstellern neigte, und wo man befürchten mochte, daß die mündliche Tradition aussterben könnte, wenn man sie nicht durch die Schrift feststellte. Man darf sich etwa vorstellen, daß in jener Zeit die Zunft der Sagenerzähler aus Gründen, die wir nicht kennen, aufgehört hatte. Die schriftliche Fixierung wird dann ihrerseits mit dazu beigetragen haben, die noch vorhandenen Reste mündlicher Überlieferung zu töten; so, wie das schriftliche Gesetz die Institution der Priestertora, und wie der neutestamentliche Kanon die urchristlichen Geistesträger getötet hat.

Die schriftliche Sammlung der Sagen ist nicht von einer Hand und in derselben Zeit geschehen, sondern von mehreren oder gar vielen in einem ganzen langen Prozeß. Wir unterscheiden in diesem Prozeß zwei Zeitalter: das ältere, dem wir die Sammlungen des Jahvisten (J) und Elohisten (E) verdanken, dann eine spätere, durchgreifende Umarbeitung durch den sogenannten Priesterkodex (P). Im vorhergehenden sind daher im wesentlichen nur die Sagen, die wir aus J und E kennen, benutzt worden. Alle diese Sagenbücher enthalten nicht nur diese Sagen von den Ursprüngen, sondern erzählen zugleich die weiteren Geschichten; man kann (mit Wildeboer) »die Erwählung Israels zum Volke Jahves« als ihr

Thema bezeichnen; in den folgenden Erörterungen aber sollen sie im allgemeinen nur insoweit behandelt werden, wie sie für die Genesis in Betracht kommen.

Die Unterscheidung dieser drei »Quellenschriften« der Genesis ist ein gemeinsames Ergebnis der alttestamentlichen Wissenschaft, an dem anderthalb Jahrhunderte gearbeitet haben. Seit dem Erwachen der modernen protestantischen Wissenschaft von der Bibel hat man die kritischen Fragen an der Genesis mit besonderer Vorliebe behandelt. Ein bewunderungswürdiger Aufwand von Fleiß, von Scharfsinn, von genialer Auffassungskraft ist an diese Arbeit verwandt worden; und ein Werk ist als Ergebnis zu stande gekommen, auf das die Nachkommen stolz sein dürfen. Man vermag gegenwärtig die Quellenschriften in vielen Fällen bis auf den Vers, in einigen bis auf das Wort zu bestimmen, wenn auch natürlich manches immer im unklaren bleiben wird. Die letzte entscheidende Wendung in der Geschichte der Kritik der Genesis ist durch Wellhausen geschehen, der uns in seinem Meisterwerk »Prolegomena zur Geschichte Israels« gelehrt hat, die Quellen der Genesis chronologisch zu bestimmen und in den Gesamtverlauf der Religionsgeschichte Israels einzusetzen. In einem jüngsten Abschnitt der Kritik hat man erkannt, daß die Quellenschriften J, E und P selber wieder auf Unterquellen zurückgehen; dies ist für J besonders in Budde's »Urgeschichte« gezeigt worden[1].

---

1. Zwar hat neuerdings Eerdmans, Alttest. Studien I (1908) die sogenannte neuere Urkundenhypothese überhaupt zu widerlegen gesucht. Er bestreitet, daß der Wechsel von יהוה und אלהים auf verschiedene Quellen zurückgehe, und meint, daß viele Erzählungen der Genesis Polytheismus voraussetzen, wobei אלהים eine Mehrzahl von Göttern, »Jahve« aber einen von diesen bedeute. Im einzelnen versucht er den Nachweis, daß viele durch die Kritiker auf Grund des Wechsels der Gottesnamen zerteilte Erzählungen in Wirklichkeit völlig einheitlich seien, und daß eine Quellenschrift wie P niemals bestanden habe. — Aber die Werkzeuge, mit denen Eerdmans arbeitet, sind nicht fein genug, um den zarten Kunstwerken dieser Erzählungen gerecht werden zu können. Vielfach begnügt er sich, um die Einheitlichkeit der Erzählungen zu verteidigen, mit abgelegten »apologetischen« Kunststücken und beweist nur, daß die Redaktoren, welche die verschiedenen Quellen zusammenstellten, nicht ganz ungeschickt verfahren haben, wenn freilich auch eindringendere Forschung überall die Brüche merkt und z. B. erkennt, daß die Verse 16₃. ₁₅f. in ganz anderem Stil geschrieben sind als das Umstehende und sich durch ihre trocken gelehrte Art von der frischen Volkssage aufs stärkste unterscheiden. Auch über die auffallenden Unterschiede im Sprachgebrauch der Quellen setzt sich Eerdmans mit wenigen Bemerkungen hinweg. Seine eigenen Quellenscheidungen aber sind durchweg als ungenügend zurückzuweisen (vgl. z. B. im Kommentar 140. 401 u. a.). Bringt er es doch fertig, so schematische Stücke wie die Stammbäume 5. 11₁₀ff. 36₁—₁₄ zur selben Quelle zu rechnen wie die lebensfrischen Erzählungen von Abraham in Ägypten, von Abrahams und Lots Trennung, von Jaqob und Esau und Stücke der Josephgeschichte (S. 87)! Auch seine religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, wonach die Erzählungen der Genesis bis zum Exil polytheistischen Charakter tragen und selbst Amos 4₁₁ (vgl. S. 36. 71. 89) noch den Polytheismus voraussetzt, während der Monotheismus erst durch das Deuteronomium vertreten und in den Sagen erst danach und besonders seit dem Exil zur Herrschaft gekommen sein soll, sind sehr sonderbar. Auf diesen vermeintlichen Wechsel von Polytheismus und Monotheismus in den Sagen hat Eerdmans seine Grundauffassung von der Entstehung der Genesis gebaut und dabei die Fülle von anderen Erwägungen, die bei der Aufteilung in Quellenschriften mitsprechen müssen, zum großen

2. Wie ist nun die literarische Art der »Quellen« J und E und ihrer Unterquellen zu beurteilen? Zunächst ist allgemein zugegeben, daß diese Schriften auf mündlicher Überlieferung beruhen, daß sie Sammlungen sind. Aber solcher »Sammlungen« sind mehrere Arten denkbar: es gibt Sammlungen, von Schriftstellerpersönlichkeiten veranstaltet, die mit allem Bewußtsein danach gestrebt haben, den mannigfaltigen übernommenen Stoff einheitlich umzuarbeiten, und die es verstanden haben, ihm so den Stempel ihres Geistes aufzudrücken; und es gibt auch Sammlungen, die ohne solche bewußt arbeitende Persönlichkeiten wie von selber zusammengekommen sind, und in denen die übernommenen Stücke lose nebeneinander stehen, ohne eine strenge Einheitlichkeit zu zeigen. Es leuchtet ein, daß beide Arten von Sammlungen bei der Erklärung sehr verschieden behandelt werden müssen; bei der ersten ist es vor allem der Schriftsteller, der erklärt werden muß; bei der zweiten ist es der übernommene Stoff. Wie sind die Quellen J und E und ihre Unterquellen danach zu beurteilen? Die gegenwärtige Forschung ist im allgemeinen mehr geneigt, in diesen Quellen und Unterquellen die Schriftstellerpersönlichkeit zu betonen[1]; man hat versucht, aus den verschiedenen Angaben dieser Schriften ein einheitliches Bild der Verfasser zu gewinnen[2] und hat vielfach bei der Einzeluntersuchung den überwiegenden Nachdruck auf die Schriftsteller gelegt und den Charakter ihrer Schriften als Sammlungen hintenangestellt. Dem gegenüber ist aber darauf hinzuweisen, a) daß diese Schriften keinen streng einheitlichen Charakter zeigen, sondern vielmehr höchst verschiedenartigen Stoff enthalten: J umfaßt Einzelsagen (Beispiel 16) und Sagenkränze (so von Abraham-Lot, von Jaqob-Esau-Laban, von Joseph), knappe (P^{e}nu'elsage) und ausgeführte (Kap. 24) Geschichten, Derbes (16) und Zartes (z. B. 37 35), religiös und sittlich Uraltes (Jaqob-Esau-Sage, Hebronsage) und Junges (12 1ff. 15), Geschichten von lebhaften, altertümlichen Farben und ganz abgeblaßte; nicht viel anders E, der z. B. die rührende Geschichte von Isaaqs Opferung (22) und auch eine Variante der ganz antiken Sage von Jaqobs Ringkampf (vgl. S. 359f.) enthält. Diese Mannigfaltigkeit zeigt, daß die Sagen des E und noch mehr des J nicht den Charakter einer bestimmten einzelnen Zeit, geschweige

---

Teile übersehen. Im ganzen muß daher Eerdmans' Versuch als ein Fehlschlag betrachtet werden, während der 2. Teil seiner Studien manches Vortreffliche bietet. Über das Einzelne vgl. die Quellenscheidungen am Kopf der Erklärungen. Daß Eerdmans deutsch schreibt, begrüßen wir dankbar, wenn auch sein Deutsch freilich noch ein wenig der Feile bedarf.

1. Dillmann, Kommentar zu Numeri 629; neuerdings besonders Ed. Meyer, Israeliten vgl. »Jahwist« im Register.

2. Vgl. z. B. Holzinger, Hexateuch 110ff. 191ff. Neuerdings hat besonders Luther, bei Ed. Meyer, Israeliten 108ff. versucht, die Person des »J^{1}« darzustellen: er sei ein Anhänger des »nomadischen Ideals«, dagegen ein Gegner allen Kultus und dem Amos (!) verwandt gewesen; aber welche Stücke dürfen wir mit Grund von »J^{1}« ableiten? und darf man wirklich solche Charakterzüge des J aus seinem Werke herauslesen? — Auch Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch 207ff. 289ff. hat, aber bei weitem vorsichtiger, eine Charakteristik der Schriftsteller J und E gegeben; die Benutzbarkeit des Buches leidet am Fehlen eines Registers. Vgl. gegen solche Versuche A. l'Houet, Psychologie des Bauerntums 259. 292, der das »Unpersönliche« der »mittelalterlichen« Kunstübung darstellt.

denn einer Einzelpersönlichkeit tragen, sondern daß sie von den Sammlern im wesentlichen so übernommen sind, wie sie sie vorgefunden haben[1]. b) Dasselbe lehrt eine Betrachtung der Varianten von J und E. Einerseits stimmen beide vielfach in auffallender Weise überein: beide befolgen z. B. in der Pᵉnu'elgeschichte den knappsten, in der Josephgeschichte den ausgeführtesten Stil; ebendeshalb, weil sie so ähnlich sind, haben sie auch von späterer Hand so vereinigt werden können, daß sie für uns vielfach unerkennbar ineinander fließen. Anderseits weichen sie voneinander häufig ab, wobei J sehr oft das Ältere hat, manchmal aber auch E. So ist die urwüchsige Hagargeschichte des J (16) älter als die tränenreiche des E (21); in der Erzählung von der Geburt der Kinder Jaqobs redet J ganz unbefangen von der Zauberwirkung der Liebesäpfel (30 14ff.), wofür bei E die Wirksamkeit der göttlichen Gnade eingesetzt ist (30 17); in der Dinasage urteilt J, der Jaqobs Entsetzen über die Tat seiner Söhne schildert, gerechter und urwüchsiger als E, wo Gott selber Jaqobs Söhne beschützen muß (vgl. S. 373); in der Josephgeschichte sind die in späterer Zeit verschollenen Ismaeliter des J (37 25) älter als die Midianiter des E (28) vgl. S. 409; bei Jaqobs Testament erzählt E, wonach Jaqob bei der Geliebten begraben zu werden wünscht (48 7), weicher und zärtlicher als J, wonach Jaqob im eigenen Grabe ruhen will (47 29ff., vgl. S. 471); u. a. Anderseits kennt E die Philister in Gᵉrar noch nicht, von denen J spricht (21 32. 34 26, vgl. S. 304); der Betrug Jaqobs (27) durch die vorgebundenen Felle bei E ist naiver als der durch den Geruch der Kleider bei J; die ursprüngliche Anschauung von dem Steine zu Bethel als dem Gotteshause klingt noch bei E, aber nicht mehr bei J nach (S. 322); nur bei J, noch nicht bei E, tritt in der Sage vom Vertrage zu Gilead plötzlich eine nachträgliche Israelitisierung ein (31 52, vgl. S. 352); in der Josephsage hat der in historischer Zeit verschollene Ruben dieselbe Stelle, die bei J der später viel bekanntere Juda einnimmt; der Sprachgebrauch des E, wonach er in der Genesis den Namen Jahve meidet, ruht, wie oben (S. LVIII) gezeigt worden ist, auf alter Erinnerung, die bei J fehlt; doch kann man anderseits nicht verkennen, daß dies durchgehende Meiden des Jahvenamens vor Mose zugleich eine theologische Reflexion zeigt, die J's Art noch fremd ist[2]. Diese Beobachtungen, die sich leicht noch vermehren ließen, zeigen auch, daß zwischen J und E keine unmittelbare literarische Beziehung besteht: weder hat J von E, noch E von J abgeschrieben. Wenn beide Quellen manchmal auch im Wortlaut übereinstimmen, so ist das aus wurzelverwandter Überlieferung zu erklären[3]. Die Hauptsache ist aber, daß man an der

1. Umgekehrt hält Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 105ff. J für einen mit der Überlieferung freischaltenden Schriftsteller; aber wie viel ausgeglichener müßten die Erzählungen sein, wenn J sie wirklich nach Belieben verändert hätte!

2. Auch ist zu bemerken, daß E auch nach der Moseoffenbarung häufig אלהים sagt, vgl. Proksch, Nordhebräisches Sagenbuch 197f., der darin — wohl mit Recht — den Ausdruck des Monotheismus sehen will.

3. Ebenso urteilen Proksch, Nordhebräisches Sagenbuch 305ff. und Carpenter, Composition of the Hexateuch 220 A. a. Das umgekehrte Urteil Ed. Meyer, Israeliten 7. 8. 9. 14. 21 u. a., wonach E von J abhängig sei, finde ich in der Genesis nirgends bestätigt.

Art, wie die Sagen in diesen Büchern zusammengekommen sind, erkennt, daß es sich hier nicht um einheitliche Werke oder auch nur um Zusammenstellungen von einheitlichen Werken handelt, sondern um Sammlungen, die nicht aus einem Gusse sind und nicht mit einem Male fertig gewesen sein können, sondern die im Laufe einer Geschichte entstanden sind. Diese Erkenntnis wird vor allem durch eine genaue Untersuchung der Art des J zu gewinnen sein, da wir von J das meiste Material in der Genesis haben. Wir unterscheiden in der Urgeschichte des J drei Quellen, von denen zwei ursprünglich selbständige, z. T. parallel laufende Fäden bieten; besonders deutlich scheint, daß J zwei parallele Urväterstammbäume enthalten hat, neben dem uns überlieferten Qainitenstammbaum noch einen Sethitenstammbaum, von dem 5_{29} ein Rest ist, bei der Vereinigung ist eine dritte Quelle mitbenutzt worden: aus dieser dritten Quelle stammt die Sage von Qain und Abel, die ursprünglich gar nicht in der Urzeit gespielt haben kann (vgl. S. 2f.). In den Abrahamgeschichten können wir gleichfalls drei Hände erkennen: in einen Sagenkranz, der Abrahams und Lots Schicksale behandelte, sind, wohl aus einem anderen Sagenbuche, andere Stücke, wie die Sage von Abraham in Ägypten und von Hagars Flucht (16), eingesetzt worden; eine dritte Hand hat einzelnes, wie Abrahams Fürbitte für Sodom, hinzugefügt (vgl. S. 159ff.). Noch verwickelter ist die Komposition der Jaqobgeschichten (vgl. S. 291ff.): in den Sagenkranz von Jaqob, Esau und Laban sind einige Kultussagen eingestellt worden; schließlich sind Sagen von den einzelnen Söhnen Jaqobs hinzugekommen; wir vermögen diesen Prozeß als ganzen wohl zu übersehen, sind aber nicht mehr im stande, hier einzelne Hände zu unterscheiden. Während die einzelnen Urgeschichten lose nebeneinander stehen, sind einige der Abrahamgeschichten und besonders die Jaqob-Esau-Laban-Sagen stärker zu einer Einheit verwoben. Noch fester ist dieser Zusammenschluß in der Josephsage (vgl. S. 395ff.). Hier bilden die Sagen von Josephs Erlebnissen in Ägypten und mit seinen Brüdern ein wohlgegliedertes Ganzes; daß aber auch hier mehrere Hände gearbeitet haben, zeigt der Abschnitt von Josephs Agrarpolitik (47_{13}ff.), der den Zusammenhang unterbricht; ganz deutlich ist ferner, daß die Tamarsage (38), die nicht von Joseph handelt, und der »Segen Jaqobs« (49), der keine Sage, sondern ein Gedicht ist, erst später eingestellt worden sind. — Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß J weder selber ein einheitliches Werk ist, noch auf ältere, in sich völlig einheitliche Werke zurückgeht, sondern durch Zusammenarbeiten mehrerer, ja vieler Hände zusammengekommen ist. — Ähnliches sehen wir, wenn auch in der Genesis nur an leisen Spuren, auch an E, in dem die beiden zusammengehörigen G^{e}rarsagen (20. 21_{22}ff.) gegenwärtig durch die Ismaelgeschichte (21_{8}ff.) auseinandergerissen sind (vgl. S. 233), und in dem der eine Faden B^{e}'er-šeba' von Abraham (21_{22}ff.), der andere von Isaaq abgeleitet hat (vgl. zu 46_{1-3}). — Die Geschichte der literarischen Sammlung bietet also ein sehr buntes Bild; und wir dürfen sicher sein, daß wir davon nur einen kleinen Teil überblicken können. Es mag in alter Zeit von solchen Sammlungen eine ganze Literatur gegeben haben, von der die uns erhaltenen nur Reste sind, ebenso wie die drei Synoptiker die Reste einer großen evangelischen Literatur darstellen. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung bietet die Quelle des P, die

vielfach J verwandt ist (so enthält P ebenso wie J eine Urgeschichte), gelegentlich aber auch mit E übereinstimmt (so in dem Namen »Paddan«, in der Bezeichnung Labans als »des Aramäers«) und in Einzelheiten auch ganz neue Überlieferungen hinzubringt (so die Notiz, daß Abraham aus Ur-Kasdim ausgezogen sei, die Erzählung vom Kaufe der Höhle Machpela u. a., vgl. S. 101. 261f. 385. 492). — Für das ganze Bild der Geschichte der Sammlung aber ist die wichtigste Beobachtung diejenige, die diesen Erörterungen vorangestellt ist: der ganze Prozeß hat schon in mündlicher Überlieferung begonnen. Die ersten Hände, welche Sagen aufgeschrieben haben, mögen solche schon zusammengehörige Geschichten aufgezeichnet haben; andere haben neue Sagen hinzugefügt; so ist der ganze Stoff nach und nach angeschwollen. Und so sind neben anderen auch unsere Sammlungen J und E entstanden. »J« und »E« sind also nicht Einzelschriftsteller, sondern Erzählerschulen[1]. Was die einzelnen Hände zum Ganzen beigetragen haben, ist dabei verhältnismäßig gleichgültig, weil sie sehr wenig individuell verschieden sind, und wird sich auch niemals mit Sicherheit erkennen lassen.

3. Diese Sammler sind also nicht Herren, sondern Diener ihrer Stoffe. Wir dürfen sie uns denken, erfüllt von Ehrfurcht für die schönen alten Erzählungen und bestrebt, sie so gut wiederzugeben, wie sie nur vermochten. Treue ist ihre erste Eigenschaft gewesen; darum haben sie so vieles übernommen, was sie nur halb verstanden, und was ihrem eigenen Empfinden fern stand; und sie haben oft Besonderheiten einzelner Erzählungen bewahrt: so nennt die Erzählung von Rebekkas Brautwerbung die Stadt Ḥarran nicht mit Namen, während andere Stellen bei J diesen Namen kennen 27_{43} 28_{10} 29_4 (vgl. S. 255). Anderseits sind solche Sammler weit davon entfernt, die überlieferten Stoffe ohne jede Änderung wiederzugeben. Sie haben die Sagen durch ihren Geist hindurchgehen lassen: der einheitliche Sprachgebrauch der Sammlungen ist ein deutliches Kennzeichen dafür, daß eine solche Umgießung der Sagenstoffe stattgefunden hat. Den Geist aber, von dem sie erfüllt waren, dürfen wir uns aus dem Eindruck des Ganzen, das sie geschaffen haben, und dem ein ihnen vorschwebender, wenn auch natürlich etwas unbestimmter Gedanke zu Grunde liegt (vgl. besonders die Urgeschichte, im Kommentar S. 1. 162), und im einzelnen aus den späteren Hinzufügungen und Umarbeitungen deutlich machen. Besonders die Vergeistlichung der Sagenstoffe, die wir im vorhergehenden (S. LXVIIIff.) beobachtet haben, dürfen wir als ihr Werk betrachten. Einen Eindruck von ihrer Art gewinnen wir auch, wenn wir die Genesis mit den Überlieferungen anderer antiker Völker vergleichen und ihre hohe religiöse und sittliche Überlegenheit erkennen (vgl. im Kommentar S. 9). So dürfen wir uns die Sammler denken, als ihr Volk weit überragend, mit der Absicht, es durch die Sammlung der Sagen in einem großen Werke zu den Idealen emporzuheben, die ihnen selber vorschwebten. Aber auch sonst haben sie mannigfach geändert: sie haben verschiedene Überlieferungen verbunden (vgl. S. 475. 488), die Widersprüche unter ihnen geglättet (vgl. S. 368), manches Alte weggelassen, anderes leise bearbeitet (vgl. 8_7, S. 64); manches, wie z. B. über-

1. Budde, Kommentar zum Richterbuche XIV; vgl. auch Stade, Bibl. Theol. I 26, Carpenter, Composition of the Hexateuch 192f. und Kautzsch, Hlg. Schrift des A. T.[3] I 3.

lieferte »Notizen« hinzugefügt, besonders aber Motive, die ihnen besonders gefielen, deutlicher ausgeführt, durch Zusammenfügung verschiedener Überlieferungen oder sonstwie eine Art Geschichte neugebildet (vgl. S. 378f. 330) u. s. w. Der Prozeß der Umgestaltung und Ausgleichung der Sagen, der seit so langer Zeit im Werke war, ging also bei ihnen weiter. Im einzelnen ist es schwer, ja meist wohl unmöglich, zu unterscheiden, was von solchen Änderungen der mündlichen Tradition angehört, und was durch die Sammler oder noch später geschehen ist. Im vorhergehenden ist schon manche Umgestaltung besprochen worden, die sicher erst in schriftlicher Überlieferung vorgenommen worden ist. Im allgemeinen wird man geneigt sein, eine innere künstlerische Umformung auf Rechnung der mündlichen Überlieferung und eine mehr äußerliche, die nur wegläßt oder hinzusetzt, auf Rechnung der Sammler oder der Redaktoren zu schreiben. Übrigens ruht auf solcher Frage nicht das entscheidende Interesse; die Hauptsache bleibt es stets, die inneren Gründe einer Umformung zu begreifen. — Auch einige größere Stücke können damals weggefallen oder stark verstümmelt sein: so ist die Hebronsage, wie das Wort 18$_{10}$ deutlich zeigt, auf eine Fortsetzung berechnet, die einen zweiten Besuch der drei Männer bei Abraham erzählt hat, die aber gegenwärtig fehlt und wohl durch einen Sammler fortgelassen ist (vgl. S. 199); oder andere größere Stücke sind erst in der Schrift hinzugekommen; z. B. diejenigen Stammbäume, die nicht Reste von Sagen, sondern nur Übersichten ethnographischer Verhältnisse sind (wie 22$_{20}$ff. 25$_{1}$ff.); ferner ein Stück wie das Gespräch Abrahams mit Gott vor Sodom (18$_{23}$ff.), das seiner Art nach spätester Herkunft ist (vgl. S. 203f.), u. a. Auch ein großes, uraltes Gedicht ist den Sagen nachträglich hinzugefügt worden, Kap. 49. — Das Gesamtbild der durch diese Sammlungen geschehenen Veränderungen vermögen wir nicht zu überschauen; aber trotz der Treue der Sammler im einzelnen dürfen wir uns vorstellen, daß der ganze Eindruck der Sagen durch die Zusammenstellung in große Werke und die mehrfache Überarbeitung stark verändert worden ist. Besonders mögen die bunten Farben der einzelnen Sagen dadurch verwischt worden sein: ursprüngliche Pointen der Sagen treten durch die Verbindung mit anderen Erzählungen zurück (S. 176), die verschiedenen Stimmungen der einzelnen Sagen gleichen sich jetzt, da sie nebeneinander stehen, aus; Schwankhaftes etwa, das jetzt mit ernsten Geschichten verbunden ist (S. 173), wird nicht mehr als lustig gefühlt; der Geist der höheren Religion hat das Niedere zurückgedrängt. So machen die Sagen jetzt den Eindruck eines alten, ursprünglich farbenreichen, dann aber nachgedunkelten und von späterer Hand kräftig übermalten Bildes. Schließlich ist zu betonen, daß die Treue der Sammler besonders in der Genesis hervortritt; in den späteren Sagen, besonders in der von Mose, an der das religiöse Interesse noch unmittelbarer beteiligt war, mag die Überarbeitung gründlicher gewesen sein.

4. Die beiden Schulen des J und des E stehen einander sehr nahe; sie müssen ihrer ganzen Haltung nach im wesentlichen derselben Epoche angehören. Unter dem von ihnen mitgeteilten Material werden die Sammler hauptsächlich die jüngsten, also ihrer Zeit und ihrem Empfinden am nächsten stehenden Stoffe mit besonderem Wohlgefallen betrachtet haben. — Ihr Unterschied besteht zunächst

im Sprachgebrauch, wovon das bedeutendste Beispiel ist, daß J vor Moses Jahve, E Elohim sagt. Dazu kommt anderes, wie daß der Erzvater seit seiner Rückwanderung nach Kanaan bei J »Israel«, bei E »Jaqob« heißt, daß J die Magd שִׁפְחָה, E אָמָה nennt, J den Kornsack שַׂק, E אַמְתַּחַת u. a.[1] Solcher Sprachgebrauch ist aber hier, wie sonst sehr häufig, nicht als Zeichen einer einzelnen Feder zu betrachten, sondern Zeichen eines Kreises, einer Landschaft. In sehr vielen Fällen sind wir nicht im stande, aus dem Wortschatz beide Quellen zu bestimmen; dann ist das Unterscheidungsmerkmal, daß die Varianten beider Quellen einheitliche Erzählungen bieten, die inhaltlich individuell verschieden sind: so wird Isaaq von Jaqob bei J durch den Geruch der Kleider Esaus, bei E durch die Felle betrogen, eine Verschiedenheit, die einen großen Teil beider Geschichten beherrscht (27); oder daß verschiedene Erzählungen gewisse durchgehende Züge oder Worte haben, wie daß Joseph bei J durch Ismaeliter an einen ägyptischen Ehemann (39 1b), bei E durch Midianiter an den Hämling Potiphar verkauft wird (37 36), vgl. oben S. XLVII. Oft sind dergleichen Merkmale sehr wenig deutlich; in solchem Falle können wir also nur Vermutungen über die Quellenscheidung geben. Wo uns auch solche Unterschiede verlassen, hört die Unterscheidung beider Quellen auf. — In der Urgeschichte vermögen wir die Hand des E überhaupt nicht zu entdecken; es ist wahrscheinlich, daß er sie überhaupt nicht gebracht, sondern sein Buch mit Vater Abraham begonnen hat. Ed. Meyer (Israeliten 238) nimmt zur Erklärung hinzu, daß bei E auch die Völkertafel wie überhaupt die ethnographischen Listen fehlen, und vermutet, daß E »eine Einreihung der Israeliten in einen allgemeinen völkergeschichtlichen und weltgeschichtlichen Zusammenhang, wie sie bei J vorliegt, nicht beabsichtigt« habe. — Vielfach, aber nicht immer, hat die Überlieferung des J ältere Form als die des E. J hat die lebendigsten, anschaulichsten Erzählungen, E dagegen hat eine Reihe rührender, tränenreicher Geschichten, so die Opferung Isaaqs (22), Ismaels Verstoßung (21 8ff.), Jaqobs Zärtlichkeit gegen seine Enkel (48 10b). Besonders auffallend ist ihre Verschiedenheit darin, wie sie sich Gottes Offenbarung denken: für J sind die altertümlichen Gotteserscheinungen bezeichnend (z. B. 16. 18. 19), für E dagegen die Träume (z. B. 21 3) und das Rufen des Engels vom Himmel (z. B. 21 17), also die unsinnlichsten Arten der Offenbarung; der Gedanke der göttlichen Vorsehung, die Sünde zum Guten umbiegt, wird von E, nicht von J, in der Josephgeschichte ausdrücklich ausgesprochen (50 20). Man hat daher ein Recht, J, wie es jetzt sehr vielfach geschieht, im ganzen für älter als E zu halten. — Da J in der Josephgeschichte Juda an die Stelle Rubens setzt, da er in der Tamarsage spezifisch-judäische Überlieferung enthält, und da er so viel von Abraham erzählt, der — wie es scheint — seinen ältesten Sitz im Negeb (südl. von Juda) und später in Hebron hat, so darf man diese Sammlung mit vielen Modernen in Juda suchen[2]. Man pflegt anzunehmen, daß E im Gegensatz dazu aus Nordisrael stamme[3]; wirklich wird in dieser Quelle

1. Übersichten über den Sprachgebrauch der Quellen findet man bei Holzinger, Hexateuch 1893; Carpenter, Composition of the Hexateuch (1902) S. 384ff.

2. Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 158 hält ihn dagegen nach dem Vorgang anderer für einen Nordisraeliten.

3. So zuletzt Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch 175ff., Ed. Meyer, Israeliten

ziemlich viel von den nordisraelitischen Stätten gesprochen, aber doch auch von Be'eršeba' (21 32 46 1); ferner wird in der Josephsage von E gelegentlich einmal Josephs Königtum vorausgesetzt (37 8), indes auch das kann aus der Überlieferung stammen u. s. w. Von einer absichtlichen Parteinahme der beiden Sammlungen für das Nord- oder Südreich kann jedenfalls nicht die Rede sein; dazu sind sie zu treu[1]. — Weitere Eigentümlichkeiten der Sammler lassen sich aus der Genesis kaum gewinnen. Natürlich würde es leicht sein, ein farbiges Bild von J und E zu malen, wenn man sich erlaubte, ihnen alles anzurechnen, was in ihren Büchern steht. Das ist aber durch die Art dieser Männer als Sammler verboten.

5. Außerordentlich schwierig ist die Frage nach dem Alter von J und E. Wir, nach deren Auffassung es sich hier um allmähliche Niederschrift alter Überlieferungen handelt, haben diese Frage in eine Reihe von Unterfragen aufzulösen: wann sind diese Sagen entstanden? wann sind sie in Israel bekannt geworden? wann haben sie im wesentlichen die gegenwärtige Form erhalten? wann sind sie niedergeschrieben worden? Wir haben hier also nicht die Aufgabe, eine bestimmte Jahreszahl zu nennen, sondern wir sollen einen langen Prozeß chronologisch ansetzen[2]. Das ist aber eine sehr schwierige Aufgabe, denn geistige Prozesse sind überhaupt sehr schwer chronologisch zu bestimmen; und dazu kommt, was uns bei solchen Fragen im Alten Testament auch sonst hinderlich ist, daß wir das alte Israel doch zu wenig kennen, um hier Sicheres zu bieten. Auch andere chronologische Ansetzungen alttestamentlicher Schriften, soweit sie nur aus Gründen der Religionsgeschichte erfolgt sind, sind nicht alle so sicher, wie man heute vielfach meint. Auch hierin wird unsere Kritik, wenn sie gesund bleiben soll, einen großen Schritt zurücktun müssen.

Der Ursprung vieler Sagen liegt in einer Zeit, die dem historischen Israel vorausgeht. Den Grundstock der Sagen von Abraham, Isaaq und Jaqob muß Israel schon vor seiner Einwanderung besessen haben[3]. Auch der Stammbaum der zwölf Söhne Jaqobs, der mit den uns bekannten Sitzen der Stämme in Kanaan nicht übereinstimmt, wird ältere Verhältnisse wiedergeben. Auch der knappe Sagenstil ist uralt; im ausgeführteren Stil sind schon Erzählungen über die »Richter« abgefaßt. Andere Stoffe sind nach der Einwanderung in Kanaan eingeströmt: damals hat man die babylonischen Urgeschichten aus kanaanäischer Hand empfangen; Stoffe der Josepherzählungen sind, wohl meist aus Ägypten, hinzugekommen. Aus kanaanäischer Zeit stammen deutlich diejenigen Sagen, Überarbeitungen und »Notizen«, die den Besitz des Landes und die Kenntnis der Orte Kanaans voraussetzen. Die jüngsten der eigentlichen »Sagen« handeln über

271, Carpenter, Composition of the Hexateuch 217, Cornill, Einleitung[6] 48, Kautzsch[3] I 3 (»kein Zweifel«!).

1. Politische Tendenzen in J und E vermutet Erbt, Urgesch. der Bibel in den »Mitteilungen der Vorderas. Ges.« 1904 Nr. 4: die Bücher seien »Staatsschriften«, und speziell die Urgeschichte eine »diplomatische Darlegung« (38); so soll die Paradiesesgeschichte des »J[1]« z. B. im Interesse des davidischen Reichs (40) gegen den Anspruch Babels auf Weltherrschaft streiten (7) u. s. w. Solche Phantasien rauben den Sagen das Beste, was sie haben, ihre Lauterkeit und Unschuld.

2. »Die für J und E hergebrachten Ansätze verkennen die Kompliziertheit des Problems«, Stade, Bibl. Theol. I 27. 3. Haller 11.

das Zurücktreten Rubens (49 3f.), über die Entstehung der Geschlechter Judas (38) und über den Handstreich auf Sichem (34), also über Ereignisse aus der älteren »Richterzeit«. Aus der späteren »Richterzeit« sind uns keine Sagen von Ahnherren, sondern von Führern der Stämme erhalten (vgl. S. XX): damals werden sich keine neuen Ahnherrensagen mehr gebildet haben. Das Zeitalter der Vätersagenbildung ist also damals (um 1200) abgeschlossen[1]. Daß diese Ansetzung richtig ist, beweisen andere Erwägungen: in einem Zusatz zur Paradiesesgeschichte wird vorausgesetzt, daß »Assur« westlich vom Tigris liegt (2 14): dieser Sprachgebrauch stammt aus einer Zeit, wo die großen assyrischen Hauptstädte im Osten noch nicht bestanden, also vor 1300. Selbst in den Nachrichten, die P vorgelegen haben, finden sich noch Erinnerungen an die vorisraelitische Herrschaft der Ḥittiter über Kanaan vgl. S. 273. Auch daß Kanaan einmal eine Provinz des ägyptischen Reiches gewesen ist, klingt in der Ableitung Kanaans von Ḥam noch nach. Anderseits kommt das Heiligtum von Jerusalem, in der Königszeit so hochberühmt, in der Vätersage nicht vor; vielmehr wird die Gründung dieses Heiligtums von der Kultussage in die Zeit Davids verlegt (II Sam 24). Die langjährigen Kämpfe mit den Philistern, das Königtum Sauls, der Streit Sauls mit David, das Einheitsreich unter David und Salomo, die Trennung und der Krieg beider Reiche, alles dies wirkt in den Sagen nicht nach; in jener Zeit können also keine neuen Vätersagen entstanden sein. Nur in der Auswahl tritt die Einwirkung der späteren Geschichte hervor: unter den Stammessagen werden besonders die der beiden führenden Stämme Joseph und Juda erzählt. — Auf die Zeit der Sagenbildung folgt diejenige der Umformung. Dieser Zeitraum ist im wesentlichen der der älteren Königszeit. Damals, als sich Israel aus der Zersplitterung in verschiedene Stämme und Landschaften zu einem einheitlichen Volke wieder zusammenschloß, werden die verschiedenen Überlieferungen zur gemeinsamen Volkssage zusammengewachsen sein. Der große Aufschwung, den Israel unter den ersten Königen genommen hat, wird ihm die innere Kraft gegeben haben, die älteren oder übernommenen Erzählungen mit Beschlag zu legen, auf sich zu beziehen und z. T. auch in Kanaan zu lokalisieren. Die Jaqob-Esau-Sage (27) ist damals auf Israel und Edom gedeutet worden: Israel hat sich inzwischen Edom unterworfen: das ist unter David geschehen, und Juda hat seinen Besitz bis etwa 840 festgehalten. Inzwischen hat Ephraim Manasse überholt (48 13ff.), was im Anfang der Königszeit geschehen sein mag. In der Josephsage findet sich eine Anspielung auf Josephs Königtum (37 8) (E), die aber erst später in die Sage eingedrungen ist. Die schrecklichen Kriege mit den Aramäern, die um 900 beginnen, werden in der Jaqob-Laban-Sage noch nicht erwähnt, sondern nur gelegentliche Grenzüberfälle. Die Stadt Assur, bis 1300 Residenz, wird in der Völkertafel nicht genannt; aber wohl Ninive (10 11), das seit etwa 1000 Residenz gewesen ist. So dürfen wir annehmen, daß die Sagen, was den Hergang der Erzählung betrifft, etwa um 900 im wesentlichen so gewesen sein werden, wie wir sie jetzt lesen. Von Andeutungen auf politische Ereignisse, die nach 900 lägen, haben wir nur eine Anspielung an Edoms Abfall

1. Nach Greßmann, ZAW XXX 34 fällt die Entstehungszeit der Hauptmasse der Einzelerzählungen um 1300—1100.

(etwa 840), die aber deutlich ein Zusatz zur Sage ist (27 40b). Was man sonst angeführt hat, beweist nichts: aus der Erwähnung der assyrischen Städte (10 11f.) folgt nicht, daß diese Notizen in »assyrische« Zeit gehören, Assyrien ist den Israeliten gewiß seit langem bekannt gewesen; ebensowenig dürfen wir etwas aus der Erwähnung von Kelaḥ schließen: die Stadt ist 870 neugebaut, aber schon seit etwa 1300 Residenz; nach Lagarde, Mitteilungen III 226ff., Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten 26 u. a. sollen die ägyptischen Namen von Gen 41 in das siebente Jahrhundert führen; auch dies ist kein sicherer Anhalt; die Namen, in jener Zeit sehr gewöhnlich, sind doch auch schon in älterer Zeit bekannt gewesen; vgl. zu 41 45. — Wenn aber auch seit etwa 900 keine neuen politischen Anspielungen in die Sagen eingedrungen sind, und sie seit dieser Zeit in wesentlichen Hauptzügen festgestanden haben, so werden sie doch noch manchen inneren Veränderungen unterlegen sein. Wir müssen noch einen längeren Zeitraum annehmen, in dem sich die religiösen und sittlichen Änderungen der Sagen vollzogen haben, von denen oben gehandelt worden ist. Dieser Zeitraum geht in die Epoche der Sagensammlung über und wird durch sie beschlossen. — Wann ist die Niederschrift der Sagen geschehen? Diese Frage ist besonders mißlich; denn wir haben für sie keine anderen als innere Entscheidungsgründe; diese selber aber können wir nicht anders festlegen, als nach Ansetzung der Quellen. Wir bewegen uns also hier leider, wie auch sonst bei sehr vielen unserer chronologischen Ansetzungen, in einem Zirkel und werden auch voraussichtlich nie herauskommen. Dies mögen die Forscher hier und anderswo bedenken, ehe sie allzu zuversichtliche Behauptungen aufstellen. Ferner beachte man, daß auch die Sammlungen nicht mit einem Male fertig gewesen, sondern in einem, wer weiß wie viele Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauernden Prozesse entstanden sind. Die eigentliche Frage bei Ansetzung der Quellen ist diese, wie beide zur »schriftstellerischen Prophetie« stehen. Nun findet sich allerdings in der Genesis mancherlei, was sich mit dieser Prophetie berührt; aber die Annahme mancher Moderner, diese Berührung müsse auf einen Einfluß der schriftstellerischen Propheten zurückgehen, ist in vielen Fällen recht zweifelhaft; wir kennen die Religion Israels nicht genügend, um behaupten zu können, gewisse Gedanken und Stimmungen seien erst durch ebendiejenigen Propheten, deren Schriften wir haben, d. h. seit Amos in die Welt getreten: der Ernst, mit dem in der Sintflutgeschichte von der allgemeinen Sündhaftigkeit gesprochen wird, und die Verherrlichung des Glaubens Abrahams sind nicht spezifisch-»prophetisch«. Die Abneigung der Sammler gegen die Maṣṣeben, die J übergeht, die sich aber bei E noch finden (28 22 u. a.), gegen das »goldene Kalb«, das von der Sage (Ex 32) bei E als Sünde betrachtet wird, sowie gegen den T^{e}raphim, den die Jaqob-Laban-Sage witzig verspottet (31 30ff.), alles dies braucht nicht auf Einwirkung der »Propheten« zu beruhen. Dergleichen Stimmungen können schon lange vor den »Propheten« in Israel bestanden haben; ja wir müssen sie annehmen, um das Auftreten der »Propheten« verstehen zu können. Zwar nennt E Abraham einen נָבִיא (20 7), lebt also zu einer Zeit, wo Prophet und Gottesmann dasselbe waren; aber schon lange vor Amos hat der Stand der נְבִיאִים geblüht, und auch bei Hosea (12 14) wird Moses ein »Prophet« genannt. Es steht also

nichts im Wege, J und E im wesentlichen für »vorprophetisch« zu halten. Hierfür sprechen eine Reihe von Erwägungen: die schriftstellerische Prophetie ist gekennzeichnet durch die Weissagung vom Untergange Israels, durch den Kampf gegen die fremden Götter und gegen die heiligen Stätten Israels und durch das Verwerfen der Opfer und gottesdienstlichen Gebräuche. Gerade dies Eigentümliche der »Propheten« findet sich in den Sagen von J und E nicht; J denkt in der Genesis überhaupt nicht an andere Götter außer Jahve, und Jaqobs Abtun der fremden Götter zum Zweck einer heiligen Handlung, die Jahve gilt, (35 4 bei E) klingt nicht »prophetisch«. Von einem Kampfe gegen fremde Götter ist, wenigstens in der Genesis, nie die Rede. Und die Gründung der vielen Altäre und Heiligtümer durch die Väter klingt doch wahrlich ganz anders als der leidenschaftliche Kampf der Propheten gegen den Gottesdienst an ebendiesen Stätten![1] Während diese Sammlungen also das eigentlich Prophetische nicht enthalten, haben sie dagegen sehr vielerlei, was den Propheten höchst anstößig sein mußte; sie nehmen besonders eine freundliche Haltung zu den heiligen Stätten ein, welche die Propheten so bitter bekämpfen; sie haben der alten Religion und Sittlichkeit gegenüber eine Unbefangenheit, die das gerade Gegenteil der furchtbaren Anklagen der Propheten ist. Wir wissen aus der prophetischen Bearbeitung der historischen Bücher, wie sich die legitimen Prophetenschüler zur antiken Überlieferung stellten; sie würden die Volkssage, die so vieles Heidnische enthielt, sicherlich nicht gepflegt, sondern eher ausgerottet haben! Demnach muß man doch entscheiden, daß die Sammlungen im wesentlichen vor die große schriftstellerische Prophetie fallen, und daß die Berührungen mit dem Geiste dieser Bewegung in J und E zeigen, wie die Gedanken der Propheten in manchem schon lange vor Amos umgingen. Dies folgt noch aus einer Reihe anderer Erwägungen: die Sage von Abrahams Auszug (12), die seinen Glauben verherrlicht, setzt doch anderseits Israels blühenden Wohlstand voraus, dessen Ende sie keineswegs erwartet, stammt also sicherlich aus der Zeit vor der großen Assyrernot. Und Stücke, die, sagengeschichtlich angesehen, so spät sind wie Kap. 15 oder die Geburtsgeschichte der Söhne Jaqobs, haben doch sehr alte religiöse Motive (vgl. S. 183f. 330). Hiermit ist aber nicht ausgeschlossen, daß einige späteste Abschnitte in den Sammlungen auch »prophetisch« in eigentlichem Sinne sind. So ist Abrahams Gespräch mit Gott vor Sodom, dem Inhalt nach die Behandlung eines theologischen Problems, der Form nach eine Nachahmung prophetischen »Rechtens« mit Gott, und hier steht auch die prophetische Drohung vom Untergange Israels im Hintergrunde (vgl. S. 204f.); Josuas Abschiedsrede (Josua 24) mit ihrem unverhohlenen Mißtrauen gegen Israels Treue ist auch der Form nach Nachahmung prophetischer Predigt. In den folgenden Büchern mag, namentlich bei E, dergleichen sich noch mehr finden, in der Genesis ist es ganz vereinzelt. — Demnach dürfen wir beide Sammlungen als ganze noch vor das Auftreten der Prophetie, J etwa ins neunte, E etwa in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts verlegen; doch ist zu betonen, daß solche Zahlen immer sehr unsicher bleiben[2].

1. Gegen Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 138.

2. Andre neueste Ansetzungen: Carpenter, Composition of the Hexateuch:

Beide Sammlungen sind später von einem Red. (R^{JE}) vereinigt worden, den wir nach Wellhausens Vorgange den »Jehovisten« nennen. Diese Vereinigung beider Quellen ist geschehen, ehe das spätere Sagenbuch P hinzukam. Wir dürfen diesen Sammler etwa in die letzte Zeit des Staates Juda setzen. R^{JE} ist in der Genesis mit außerordentlich großer Schonung verfahren; er hat einen beträchtlichen Aufwand von Scharfsinn darangesetzt, möglichst beide Quellen zu erhalten und aus ihnen eine gute Einheit herzustellen, wenn er auch natürlich vieles, was mit dem aufgenommenen Bericht unverträglich war, notgedrungen weglassen mußte. Im allgemeinen wird er die weitläufigere Quelle zu Grunde gelegt haben, in der Abrahamgeschichte J. Er selber tritt mit eigenen Worten in der Genesis sehr wenig hervor. Mit Sicherheit erkennen wir seine Feder in einigen kurzen Zusätzen, die Varianten von J und E vereinigen sollen, deren aber verhältnismäßig wenige sind (16 9f. 28 21b, ferner in 31 49ff. 39 1 41 50 45 19 46 1 50 11, mehreres in 34); das meiste hiervon sind nur Kleinigkeiten. — Ferner gibt es gewisse, meist nicht sehr umfangreiche Zusätze, die wir in diese Zeit ansetzen dürfen und etwa von diesem Redaktor oder von Zeitgenossen ableiten können. Einige davon ziehen zarte Linien des ursprünglichen Textes dicker nach (18 17—19 20 18 22 15—18); einige sind geistliche Ergänzungen weltlicher Geschichten (13 14—17 32 10—13); die meisten sind Gottesreden (13 14—17 16 9. 10 18 17—19 22 15—18 26 3b—5. 24. 25a 28 14 46 3bβ) (32 10—13 50 24γ), was für diese Spätesten, die Gedanken, nicht Geschichten geben wollen, bezeichnend ist, besonders feierliche Verheißungen für Israel: es solle ein gewaltig großes Volk werden und »alle diese Länder« in Besitz nehmen; dabei werden dann alle die Völker, die Israel überwinden soll, aufgezählt (15 19—21 10 16—18): diese Zusätze stammen aus Zeiten, da die großen Weltumwälzungen Israels Dasein bedrohten, und da der Glaube sich an diese Verheißungen klammerte, also wohl aus der Chaldäerzeit. Hie und da tritt auch »deuteronomistischer« Sprachgebrauch auf (d. h. ein Sprachgebrauch, der in die Periode des »Deuteronomium«, Reichsgesetz unter Josia 623, gehört) (18 17—19 26 3b—5).

§ 6. Priesterkodex und die Endredaktionen.

1. Diese Quelle ist durch ihren Sprachgebrauch und Geist von den übrigen Quellen so eigentümlich verschieden, daß sie sich in den weitaus meisten Fällen beinahe bis auf den Wortlaut herausschälen läßt[1]. Auch sie umfaßt ebenso

J 850—650 (199), E vor 750 (222); Meinhold, Urgeschichte: J um 800—700 (7), E um 750 (16), JE um 600 (16); Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch: E erste Hälfte des 8. Jahrh.s, jüngere Stücke darin im 7. Jahrh. (178ff. 238f); J um 950 (286). Nach Stade, Bibl. Theol 27 ist »in der Manier von J« bis ins 7. Jahrh. geschrieben worden; Cornill, Einleitung[6]: J (ältere Schicht) um 850 (56), E um 750 (49); Kautzsch[3] I 3f.: älteste Schicht von J »kurz vor der Mitte des 9. Jahrh.«, E um 750.

1. Bestritten ist die Annahme einer Schrift »P« neuerdings von Eerdmans, Alttest. Studien I. Nach Eerdmans spricht u. a. gegen eine solche Annahme, daß die Schrift in der Genesis nicht vollständig erhalten sei (S. 6f.); aber es ist doch verständlich genug, daß der letzte Red., auch bei dem besten Willen, nicht alle Quellenschriften wiedergeben konnte, sondern zuweilen einiges auslassen mußte. Ferner findet Eerdmans es sonderbar, daß dieselbe Schrift, welche die Geschichte der Patriarchen so kurz behandelt, in Kap. 17

wie die älteren Sammlungen J und E nicht nur die Genesis; vielmehr sind die Ur- und Vätergeschichten hier nur eine kurze Vorbereitung für die Hauptsache, die Gesetzgebung des Mose. Der Priesterkodex ist für uns von besonderer Bedeutung, da sich die Gesamtbetrachtung des A.T. in einem früheren Zeitalter der A.T.lichen Wissenschaft wesentlich auf seine Angaben gestützt hat. Es ist Wellhausens (Prolegomena[6] S. 293ff.) unsterbliches Verdienst, den eigentlichen Charakter dieser Quelle, die man bis dahin meist für die älteste gehalten hatte, erkannt, dadurch den Irrtum der früheren Gesamtbetrachtung des A.T. erwiesen und so für ein lebendiges, wahrhaft geschichtliches Verständnis der Religionsgeschichte Israels das Feld bereitet zu haben.

2. Höchst eigentümlich ist der Stil des P, merkwürdig weitläufig, auf eine juristische Klarheit und Vollständigkeit berechnet, immer mit denselben Ausdrücken und Formeln, mit genauen Definitionen und eintönigen Formeln, mit folgerichtig durchgeführten Schematen, die keine Füllung haben, mit Stammbäumen und mit Überschriften über jedem Kapitel. Es ist der Ton prosaischer Gelehrsamkeit, ja manchmal geradezu der Stil der rechtlichen Urkunde (z. B. 11 11 23 17. 18); hie und da aber nicht ohne eine gewisse feierliche Würde (besonders in Gen 1, aber auch sonst, vgl. z. B. die Szene 47 7—11). Man muß einmal die ganze Quelle hintereinander lesen, um die Nüchternheit und Eintönigkeit dieses merkwürdigen Buches zu empfinden. Der Verfasser ist offenbar peinlich genau und musterhaft ordnungsliebend, aber Sinn für Poesie ist ihm wie auch manchem anderen Gelehrten nicht gegeben.

3. Sehr bezeichnend ist die Auswahl des Stoffes im Großen und Kleinen. Von größeren Geschichten bringt er nur die Erzählungen von der Schöpfung und von der Sintflut, von Gottes Offenbarung an Abraham (17) und vom Kauf der Höhle Machpela (23), sonst nur Notizen und Stammbäume. Von weitaus den meisten Erzählungen hat er nur einzelne Bemerkungen gebrauchen können; man vergleiche die alten bunten und poetischen Sagen und die dürftigen Angaben, die P daraus mitteilt, um zu sehen, worauf es ihm ankommt: er will nicnt, wie es die Alten getan haben, poetisch erzählen, sondern er will Tatsachen feststellen. Darum hat er die vielen individuellen Züge, welche die alten Sagen enthalten, nicht brauchen können, sondern ihnen nur ganz wenige Tatsachen entnommen. Die Stimmungen der Sagen hat er dahinten gelassen, das persönliche Leben der Väter hat er nicht gesehen, ihre einst so konkreten Gestalten sind ihm ganz blaß geworden. In alter Zeit hatten sehr viele dieser Sagen an bestimmten Orten gespielt und dadurch Leben und Farbe gehabt: P kennt nur noch zwei Stätten, die Höhle Machpela, wo die Väter gewohnt haben und begraben liegen (23), und Bethel, wo sich Gott dem Jaqob offenbart hat (35 6a. 11ff.);

---

und 23 so umständlich wird (S. 7), wobei er übersieht, daß auch die Chronik mit Listen beginnt und mit ausführlichen Erzählungen fortfährt. Er bezweifelt den strengen Monotheismus einer Geschichte wie Kap. 23, da doch die Höhle Machpela der Sitz einer »abergläubischen Ahnenverehrung« gewesen sei (S. 8): wobei er nicht beachtet, daß Kap. 24 solche Ahnenverehrung mit keiner Silbe voraussetzt, sondern eher bekämpft, u. s. w. Fast unbegreiflich aber ist, daß die Einheitlichkeit des Sprachgebrauchs in dieser Schrift so wenig Eindruck auf ihn gemacht hat. Vgl. auch S. LXXXI A. 1.

alle übrigen Orte hat er ausgelassen. Eine große Vorliebe dagegen besitzt er für Stammbäume, die, wie wir gesehen haben (§ 5, 3), am spätesten zur Überlieferung der Sage hinzugekommen, und die ihrer Art nach ganz inkonkret und unpoetisch sind. Ein ganz großer Teil des P in der Genesis ist nichts anderes als Genealogie (5. 10. 11 10ff. 25 12ff. 36). — Auch die Erzählungen, die bei ihm weitläufig ausgeführt sind, zeigen dieselbe Blässe. Alle diese Erzählungen sind keine eigentlichen »Geschichten«. Die Erzählung vom Kauf der Machpelahöhle könnte bei einem älteren Sagenerzähler nur eine Notiz gewesen sein; P hat sie weitläufig ausgesponnen, aber er hat nicht die poetische Kraft gehabt, die Erzählung zu einer »Geschichte« zu gestalten (vgl. S. 273ff.). In den »Haupt- und Staatsaktionen«, die P an Stelle der alten Geschichten bringt, wird nicht mehr erzählt, sondern nur noch geredet und verhandelt (Wellhausen, Prolegomena[6] 338). Auch die Erzählungen von der Schöpfung, der Sintflut und von der Bundesschließung mit Abraham (17) stehen weit ab von den lebendigen Farben der alten Sage; konkreter Erzählungsstoff fehlt ihnen sehr. Dafür gibt P in ihnen etwas anderes, was freilich dem Geist der alten Sage ganz fern liegt, nämlich gesetzliche Verordnungen in umständlicher Breite (1 28ff. 9 1ff. 17 9ff.), wie P denn im folgenden erst mit der Gesetzgebung des Mose ausführlicher wird. Weiter ist ihm charakteristisch sein ausgesprochener Sinn für Schemata; dieser ordnungsliebende Mann hat die bunten Sagen der alten Zeit in seine grauen Schemata eingefangen, wo sie dann freilich allen poetischen Duft verloren haben; man lese den Stammbaum Adams (5) und Šems (11 10ff.); aber auch die Patriarchengeschichte ist bei ihm in ein Schema eingesperrt. — Ferner fügt P den Sagen eine ausführliche Chronologie hinzu, die bei ihm eine große Rolle spielt, die aber zur Einfalt der Sagen schlechterdings nicht paßt. Chronologie gehört ihrer Natur nach in die Geschichte, nicht in die Sage. Wo Geschichtserzählung und Sage als Gattungen lebendig vorhanden sind, unterscheidet man sie, wenn auch unbewußt. Diese Vermischung der Gattungen bei P zeigt, daß in seiner Zeit das natürliche Gefühl für Sage wie für Geschichte verloren gegangen war. Demnach ist es nicht verwunderlich, daß die Chronologie des P überall lächerliche Sonderbarkeiten ergibt, wenn man sie in die alten Sagen einsetzt: Sara ist danach noch mit 65 Jahren eine schöne Frau, der die Ägypter nachstellen (vgl. S. 169), und Ismael wird als ein 16jähriger Bursche von seiner Mutter auf der Schulter getragen (vgl. S. 229). — Weiter ist eine große welthistorische Perioden einteilung hinzugekommen, die P dem ganzen Stoffe überwirft. Er unterscheidet vier Perioden, von der Schöpfung bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis Mose, von Mose an weiter. Jede dieser Perioden beginnt mit einer Gottesoffenbarung; zweimal wird dabei ein neuer Gottesname genannt: Elohim heißt er bei der Schöpfung, El-šaddaj nennt er sich bei Abraham, Jahve bei Mose; bei der Schließung des »Bundes« werden bestimmte göttliche Verordnungen verkündet: zuerst, daß Menschen und Tiere nur Pflanzen essen sollen (1 29f.), dann nach der Sintflut, daß man Tiere essen darf, aber keine Menschen umbringen soll (9 3ff.), dann dem Abraham, daß er und seine Nachkommen sich beschneiden sollen (17 9ff.), schließlich das mosaische Gesetz. Dabei werden bestimmte göttliche Segnungen oder Verheißungen hinzugefügt und Bundeszeichen

gegeben. Es ist das Erzeugnis eines weltumspannenden Geistes, was wir hier gewahren, der Anfang einer Weltgeschichte in großem Stil, wie denn auch sonst in P eigentlicher wissenschaftlicher Sinn zu bemerken ist: man denke nur an die Exaktheit im Aufbau der Schöpfungen Gen 1 und an seine Definitionen ebendaselbst. Aber der Stoff der Sagen, den diese an sich großartige Weltgeschichte gebraucht, sticht von ihr höchst seltsam ab: die »Bundeszeichen« sind Regenbogen, Beschneidung, Sabbath: eine höchst merkwürdige Aufzählung! Und wie weit ist dieser Geist der Weltgeschichte, der sogar die Dauer der ganzen Weltzeit zu berechnen unternimmt, vom Geist der alten Sage entfernt, die ursprünglich nur als einzelne Geschichte besteht und sich zu solchen allgemeinen Betrachtungen niemals zu erheben vermag: bei J hören wir z. B. nichts über das Verhältnis der Religion Abrahams zu der seiner Väter und Stammesgenossen. Und auch das dürfen wir nicht verschweigen, daß diese Betrachtung des P, Jahve habe sich erst ganz allgemein als »Gott«, dann schon bestimmter als El-šaddaj und erst zum Schluß mit seinem eigentlichen Namen offenbart, noch sehr kindlich ist: die wirkliche Geschichte der Religion beginnt nicht mit dem Allgemeinen, um dann zum Konkreten zu kommen, sondern im Gegenteil, sie fängt mit Allerkonkretestem an, und erst langsam und allmählich lernen die Menschen, das Abstrakte zu fassen.

4. Für die Religion des Verfassers ist es bezeichnend, daß er fast nichts über die persönliche Frömmigkeit der Väter sagt; ihm ist nur das Objektive in der Religion von Bedeutung. Über Abrahams Glaubensgehorsam z. B. fällt bei P kein Wort; ja, er schämt sich nicht, zu berichten, daß Abraham bei Gottes Verheißung gelacht habe (17 17). Die Religion, die er kennt, besteht in Verordnungen von Gebräuchen; ihm ist wichtig, daß man den Sabbath feiere, daß man die Beschneidung halte, daß man bestimmte Dinge esse und andere nicht. In diesen Dingen ist er sehr pünktlich. Er erzählt, offenbar mit Willen, nicht, daß die Väter an irgend einer Stelle geopfert hätten, sicherlich deshalb, weil diese Stätten seiner Zeit als heidnisch galten. Ebenso unterscheidet er in der Sintflutgeschichte die reinen und unreinen Tiere nicht. Seine Meinung ist: legitimen Gottesdienst und die Unterscheidung von Rein und Unrein gibt es erst seit Mose. Hierin aber hören wir den Priester von Jerusalem sprechen, dessen Theorie ist, daß der Gottesdienst seines Heiligtums der allein gültige und die Fortsetzung des mosaischen Gottesdienstes sei. Die israelitische Theokratie — das ist, modern ausgedrückt, der Grundgedanke seines Werks — ist der Zweck der Welt. Gott hat die Welt geschaffen, damit am Tempel von Jerusalem Gottes Satzungen und Gebote vollzogen werden. — Eigentümlich inkonkret sind die Gotteserscheinungen des P; er erzählt nur, daß Gott erschienen sei, eine Rede gehalten habe und wieder aufgefahren sei (so z. B. 17); alles übrige läßt er aus: er folgt hier also dem Stil der spätesten Zusätze in JE, die gleichfalls solche Gottesreden ohne Einführungen enthalten. Deutlich ist, daß sich so eine religiöse Scheu des P ausspricht, den überirdischen Gott in die Dinge der Welt zu verflechten; es ist, als ob er den heidnischen Ursprung dieser Theophanien witterte, wie er denn auch die Engel, deren Herkunft aus polytheistischen Vorstellungen er dunkel empfand, überall ausgemerzt hat vgl. S. 111. Zugleich er-

kennt man hier sein positives Interesse: der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist ihm wichtig, aber nicht ihr »Wie«. Das ist der Geist einer gegen die Geschichte gleichgültigen Orthodoxie. Auch daß er diese Gottesreden als Bundesschließungen sich denkt, ist kein Zufall: ihm liegt offenbar diese ursprüngliche juristische Form nahe. Diese uns zuerst vielleicht merkwürdige Verbindung des Priesterlichen, Gelehrten und insbesondere Juristischen ist doch in Wirklichkeit ganz natürlich: die Priesterschaft ist in vielen antiken Völkern Pflegerin der Gelehrsamkeit und besonders auch des Rechts. Und so ist es sicher auch in Israel gewesen, wo die Priester seit uralter Zeit schwierige Händel zu schlichten pflegten; am Kontraktschreiben — dies ist an vielen Stellen ganz deutlich — hat P seinen Stil gebildet. — Besonders bezeichnend aber ist für P, daß er nichts mehr von den heiligen Symbolen sagt, die für die alte Religion einst, wie gerade die Vätersagen zeigen, so große Bedeutung gehabt hatten; von den Malsteinen, den Bäumen und Hainen, von den Brunnen, an denen die Gottheit nach den alten Sagen erschienen war, ist hier nichts mehr zu lesen. Diesen ganzen Stoff hat P aus der Sage geworfen, offenbar, weil er ihn für heidnisch hielt. Hier zeigt sich deutlich die Nachwirkung der furchtbaren Polemik der Propheten: es ist derselbe Geist, der in der »Reform« des Josia die uralte heilige Stätte von Bethel als heidnisch geschändet hatte und der hier aus den alten Sagen alles ausstößt, was diese Nachfahren an das Heidentum erinnert. Sicher ist also dies, daß die Vorstellungen von Gott bei P höher, entwickelter sind, als in den alten Sagen; und dennoch steht P tief unter diesen Alten, die zwar die »Kirchlichkeit« von Jerusalem noch nicht kannten, die aber wußten, was Frömmigkeit ist. Von der besten Seite zeigt sich P's Art in der berühmten und ihn besonders bezeichnenden Erzählung von der Schöpfung (vgl. S. 116ff.): hier hat P's Stil trotz seiner nüchternen Definitionen und Klassifikationen eine feierlich-gemessene Würde; und der supernaturalistische Gottesbegriff, der sich in dieser Erzählung des P klassisch ausspricht, und der sie von allen übrigen Schöpfungsmythen, besonders von dem babylonischen, so stark unterscheidet, macht dies Kapitel zu einem Markstein in der Geschichte der Offenbarung. — Ebenso wie die Religion, so ist auch die Sittlichkeit der Patriarchen bei P gereinigt. Auch hierin erscheint P als das letzte Wort einer Entwickelung, die wir schon in J und E verfolgt haben. Die alten Vätersagen, Ausdruck ältesten Volkslebens, enthielten gar vieles, was die Späteren, wenn sie ganz ehrlich sein wollten, eigentlich für Sünde und Schande halten mußten. Und doch sollten die Väter, so glaubte jene Zeit, Muster der Frömmigkeit und Tugend gewesen sein. Welche Mühe hatte man sich gegeben, hier wenigstens die gröbsten Anstöße notdürftig wegzuschaffen! P räumt nun hiermit endlich ganz auf: das Anstößige läßt er einfach weg (z. B. den Streit der Hirten Abrahams und Lots, Lots Eigennutz, Ismaels Verstoßung, Jaqobs Betrügereien); er wagt es dabei, gegebenen Falls geradezu das Gegenteil der Überlieferung zu behaupten: Ismael und Isaaq haben ihren Vater friedlich zusammen begraben (25 9), ebenso wie Jaqob und Esau (35 29); Tatsachen, die er nicht wegbringen kann, weiß er anders zu begründen: so erklärt er den Segen Isaaqs über Jaqob aus Esaus sündigen Mischehen (26 34f. 28 1ff.), und den Frevel an Joseph wälzt er auf die Söhne der Bilha und Zilpa ab (37 2).

5. Aus alledem ergibt sich, daß P mit der Tradition, die er vorfand, recht willkürlich umgesprungen ist. Alte Überlieferungen ließ er fallen oder veränderte sie nach Gutdünken; Notizen spann er zu ganzen Geschichten aus, und aus ganzen Geschichten nahm er nur Notizen; Motive verschiedener Sagen mischte er: er behauptete z. B., der Segen, den Jaqob von Isaaq empfing, sei der Abrahamsegen gewesen, woran die alten Erzähler gar nicht gedacht hatten (28₄, andere Beispiele S. 262. 271. 385); aus den lose nebeneinander stehenden Geschichten der alten Überlieferungen bildete er eine durchlaufende Erzählung von geschlossenem Zusammenhang, auch dies ein Zeichen spätester Zeit. An Stelle der Sagen setzte er seine Kapitel mit regelmäßigen Überschriften. Dieser Erzähler weiß also nichts von der Treue der Alten; er wird den Eindruck gehabt haben, man müsse hier kräftig durchgreifen, um einen Gottes würdigen Bau zu errichten. Die alten J und E waren nicht eigentlich »Schriftsteller«, sondern nur Sammler, P aber ist ein richtiger »Schriftsteller«; jene haben die überkommenen Bausteine nur lose zusammengehäuft, P aber hat einen einheitlichen Bau nach seinem Geschmack errichtet. Dennoch würde man sich irren, wenn man glauben würde, er habe seine Angaben in der Genesis geradezu erdichtet; dazu war die Überlieferung selbst für ihn zu stark; vielmehr hat er die Stoffe nur, wenn auch gewaltsam genug, umgearbeitet; wir können manchmal an Einzelheiten sehen, daß er, wo keines seiner Interessen in Frage kommt, im Gange der Begebenheiten seiner Quelle gefolgt ist (S. 151f.). Man darf also eine Angabe, die sich allein bei P findet, nicht schon deshalb verwerfen, sondern hat mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er sie seiner Quelle entnommen habe. Diese Quelle aber war — wenigstens in der Genesis — weder J noch E selber, aber mit ihnen verwandt (vgl. S. 101. 261f. 385. 492).

6. Die Zeit des P ist nach dieser Schilderung deutlich. Er steht in jeder Beziehung am Schluß der ganzen Geschichte der Überlieferung, sicherlich auch durch eine große zeitliche Kluft von J und E geschieden: die lebendige Sage, aus der die alten Sammler J und E geschöpft hatten, muß damals ausgestorben gewesen sein, wenn sie P für seine Geschichtskonstruktion in dieser Weise vergewaltigen konnte. Und eine ungeheure Revolution der Geister muß inzwischen erfolgt sein; eine Revolution, die an Stelle des alten, in den Sagen niedergelegten Volkstums etwas ganz Neues geschaffen hatte; P ist die Urkunde einer Zeit, die sich von den alten Überlieferungen mit Bewußtsein lossagte, und die glaubte, die Grundlagen der Religion, anders als die Väter es getan, legen zu müssen. Und auch die Art dieses Neuen, das damals zur Herrschaft gekommen war, wird uns aus P ganz deutlich: es ist der Geist des gelehrten Priesters, der hier zu Worte kommt. Ferner ist uns auch dies aus der ganzen Art P's klar, daß es sich hier nicht etwa um das Werk einer besonders gerichteten Einzelperson handelt, sondern um einen großen Kreis, dessen Überzeugungen er ausspricht. P's Schrift ist geradezu eine offizielle Kundgebung. Es sind die Geschlechter der jerusalemischen Priester, von denen P ausgegangen ist. Daher der vortreffliche Name »Priesterkodex«. Wir kennen seit Wellhausen die Zeit, in die dieser Geist gehört. Es ist die Epoche nach der großen Katastrophe des Volkes und Staates von Juda, da das Volk, erschüttert von dem furchtbaren Eindruck seines unermeßlichen Unglücks, einsah, daß seine Väter gesündigt hätten, und daß eine große religiöse

Neugründung nötig sei. Aus dieser Zeit ist P mit seinem grandiosen Mangel an Pietät gegen die vormals heiligsten Traditionen seines Volkes allein verständlich. Auch daß es damals das Priestertum war, das, nachdem alle anderen Autoritäten abgewirtschaftet hatten oder untergegangen waren, allein noch aufrecht stand und das Volk zusammenhielt, ist uns wohlbekannt: die Gemeinde Judas steht nach ihrem Wiederaufbau unter der Herrschaft von Priestern. In diese Zeit gehört auch die eigentümlich entwickelte historische Gelehrsamkeit des P; das frühere Zeitalter hatte vortreffliche Geschichtenerzähler, aber keine gelehrten Geschichtsschreiber hervorgebracht; in dieser Zeit des Exils aber hatte die judäische Geschichtsschreibung ihre naive Unschuld verloren. Unter dem gewaltigen Einflusse der überlegenen babylonischen Kultur hatte auch das Judentum den Sinn für genaue Angaben der Zahlen und Maße gelernt; es gewöhnte sich jetzt an große Sorgfalt in statistischen Angaben, man schrieb Stammbäume ab, man durchstöberte die Archive nach zuverlässigen Urkunden, man stellte chronologische Berechnungen an, und man trieb sogar nach dem babylonischen Vorbild Weltgeschichte. Dasselbe Wertlegen auf genaue Chronologie auch bei Ezechiel, Haggai und Sacharia; dieselbe historische Gelehrsamkeit und besonders die Stammbäume auch in Esra, Nehemia und in der Chronik. Auch die Zählung der Monate, die sich bei P findet, ist in dieser Zeit im Judentum aufgekommen. Der Fortschritt, den dieser gelehrte Geist gegenüber der Unbefangenheit der früheren Zeit darstellt, ist unverkennbar, wenn auch die Erzeugnisse dieser Gelehrsamkeit uns oft wenig genug anmuten. Daß solche erste große Geschichtskonstruktionen, wie P eine bietet, zum großen Teil mit mythischem oder sagenhaftem Stoff arbeiten, also nach unseren Begriffen unzulänglich sind, ist wohl ein gewöhnlicher Fall in den Anfängen der »Weltgeschichte«. Man darf darin P mit Berosus vergleichen. — Auch der Nachdruck, den bei P Sabbath, Blutverbot und Beschneidung tragen, ist aus dieser Zeit verständlich: jenes Zeitalter, da alles auf die Freiwilligkeit des Einzelnen ankam, betonte die religiösen Gebote, die den Einzelnen verpflichten. Ja, man kann sagen, daß die Frömmigkeit der Patriarchen, die stets als »Gerim« (Fremdlinge) vorgestellt werden, und die sich ohne Opfer und Kultus behelfen müssen, ein Spiegelbild der Frömmigkeit des babylonischen Exils ist, da man im fremden Lande keinen Tempel und keine Opfer hat. Auch P's religiöse Beurteilung der Mischehen, besonders mit Kanaanäerinnen, womit man die Teilnahme am Abrahamsegen verwirke (28 1—9), und der Eifer, mit dem er die Stammbäume seines Volkes sammelt, führen in diese Zeit, wo das Judentum, zerstreut unter den Heiden lebend, kein eifrigeres Bestreben kannte, als sein Blut und seine Religion rein zu bewahren. — Viel sicherer aber noch als diese Beweise, die wir der Genesis entnehmen, sind die anderen, die aus den gesetzlichen Stücken in den folgenden Büchern fließen. Schließlich kommt zu diesen Argumenten die späte Herkunft des Sprachgebrauches von P[1]. Demnach gehört die Ansetzung des P im Exil zu den sichersten Ergebnissen der Kritik.

In welchem Jahrhundert P geschrieben ist, kann uns an dieser Stelle gleichgültig sein; doch möge so viel gesagt werden, daß nach Meinung sehr vieler

1. Wellhausen, Prolegomena[6] 385ff.; Ryssel, De elohistae pentateuchici sermone 1878; Giesebrecht ZAW I 177ff.; Driver, Journal of Philology 1882 S. 201ff.

Forscher P eben das Gesetzbuch des Esra ist, worauf die Gemeinde 444 verpflichtet worden, und an dessen Abfassung Esra auch irgendwie mitbeteiligt gewesen ist. Wir dürfen uns die Abfassung des Buches also in der Zeit etwa von 500 bis 444 denken. Auch P ist nicht auf einmal fertig gewesen, was indes für die Genesis kaum in Betracht kommt.

7. Der letzte Redaktor, der das ältere Werk JE und P vereinigt hat (R^{JEP}), gehört demnach wohl in die Zeit nach Esra, sicherlich vor die Abzweigung der »samaritanischen« Gemeinde, die den Pentateuch mit herübergenommen hat. Daß eine solche Vereinigung der alten und der jungen Sammlung nötig war, zeigt uns, daß die alten Sagen sich zu tief in die Herzen eingegraben hatten, um durch den neuen Geist ausgerottet werden zu können. Gewaltige geschichtliche Stürme hatten inzwischen die alten heiligen Stätten entweiht, die ganze Vergangenheit erschien diesen Männern als Sünde; und doch, die alten Erzählungen, die diese Stätten verherrlichten, und welche die alte Zeit so unbefangen abspiegelten, ließen sich nicht zerstören. Der Versuch P's, das Alte zu verdrängen, war gescheitert; und eine pietätvolle Hand schuf eine Zusammensetzung von JE und P. Diese letzte Sammlung ist mit außerordentlicher Treue, besonders für P, geschehen; ihr Verfasser wollte womöglich kein Körnchen von P zu Boden fallen lassen. Daß er dabei P vor JE bevorzugt hat, werden wir ihm nicht übel nehmen: P hat überhaupt fortan das Judentum beherrscht. Besonders hat der Red. die Zeitrechnung von P als Rahmen der Erzählungen von J und E verwandt. Sehr weniges vermögen wir in der Genesis mit größerer oder geringerer Sicherheit von seiner Hand abzuleiten: so einige harmonistische Glossen oder Auffüllungen wie 10 24 15 7. 8. 15 27 46, in 35 13. 14, ferner Retuschierungen in 6 7 7 7. 22. 23, ferner 7 3a. 8. 9, sodann die Unterscheidung von Abram und Abraham, Saraj und Sara auch bei J und E u. a.

8. Damit ist im allgemeinen die Tätigkeit der Redaktoren an der Genesis abgeschlossen. Aber im einzelnen geht die Arbeit (»Diaskeuase«) am Text noch lange weiter. Kleinere Überarbeitungen sehen wir in Kap. 34 und in den Zahlen der Stammbäume, worin der jüdische, der samaritanische und der Text der griechischen Übersetzung voneinander abweichen. Größere Zusätze und Umarbeitungen sind noch erfolgt in 36 und 46 8—27; der letzte große Einsatz ist die Erzählung von Abrahams Sieg über die vier Könige; eine »midrasch«artige Legende aus spätester Zeit.

9. So ist die Genesis aus manchen Quellen zusammengeflossen. In dieser letzten Gestaltung ist sie nun geblieben; in dieser Form haben die alten Sagen einen unermeßlichen Einfluß auf alle späteren Geschlechter geübt. Man darf vielleicht bedauern, daß der letzte große Dichtergenius, der aus den einzelnen Geschichten ein großes poetisches Ganzes, ein wirkliches »israelitisches Nationalepos«, gestaltet hätte, nicht gekommen ist. Israel hat große religiöse Reformatoren hervorgebracht, die aus den zerstreuten Überlieferungen ihres Volkes in religiösem Geiste doch eine umfassende Einheit geschaffen haben. Aber einen Homer hat es nicht erzeugt. Für unsere Forschung ist das jedenfalls ein Glück; denn gerade, weil es so zu einem großen dichterischen Ganzen nicht gekommen ist und die Stücke im wesentlichen unverschmolzen nebeneinander stehen geblieben sind, sind wir im stande, die Geschichte des ganzen Hergangs zu erkennen. Darum

sollten die Sagenforscher, ganz anders, als es bisher geschehen ist, ihre Forschungen an der Genesis treiben; und die Theologen sollten lernen, daß man ohne Sagenforschung und besonders ohne Sagenanalyse die Genesis nicht verstehen kann.

10. Sodann noch ein Wort darüber, wie die Genesis zu der unverdienten Ehre gekommen ist, als ein Werk des Mose zu gelten. Es gab seit uralter Zeit in Israel die Überlieferung, daß die göttlichen Vorschriften über Kultus, Recht und Sitte, wie sie Priestermund verkündigte, von Mose herrührten. Als dann diese Vorschriften, die ursprünglich mündlich umliefen, in kleineren oder größeren Werken aufgeschrieben wurden, war es natürlich, daß sie unter dem Namen des Mose umgingen. Unser Pentateuch besteht nun neben den Sagensammlungen zugleich auch aus solchen Büchern gesetzlichen Inhaltes aus verschiedenen Zeitaltern und von sehr verschiedenem Geist. Beides, Sagen und Gesetze, in einem Buche zusammenzustellen, lag deshalb sehr nahe, weil es auch die Sagen vom Auszuge an hauptsächlich mit Mose zu tun hatten. So ist es geschehen, daß die Genesis der erste Teil eines Werkes geworden ist, dessen spätere Teile hauptsächlich von Mose erzählen und mancherlei Gesetze enthalten, die von Mose herrühren wollen. Innerlich aber hat die Genesis mit Mose nichts zu tun: der Feuergeist dieses gewaltigen, zornigen Titanen, der Moses nach der Überlieferung gewesen sein muß, und der Geist dieser Erzählungen, unter denen sich so manche humoristische und zarte befinden, sind durch eine gewaltige Kluft voneinander getrennt. Niemand, der die Genesis unbefangen liest, würde auf den Gedanken kommen, sie könne etwa von Mose verfaßt sein.

11. Im Bibelkanon ist das ganze Werk der »Tora«, des »Pentateuchs«, in fünf Bücher eingeteilt worden, von denen das erste bei den Rabbinen nach den ersten Worten »B^{e}rešith« d. h. im Anfange, in der griechischen Übersetzung der »Septuaginta« nach der ersten Erzählung »Genesis« d. h. Weltschöpfung genannt wird[1].

12. Überblicken wir zum Schluß die ganze Geschichte, die in diesem Buche niedergelegt ist, so erkennen wir, daß es fast ein Kompendium der ganzen Religionsgeschichte Israels genannt werden kann. Aber gerade wegen dieser inneren Mannigfaltigkeit macht die Genesis einen so ehrwürdigen Eindruck; nur die größten Schöpfungen des menschlichen Geistes lassen sich hierin mit ihr vergleichen: etwa die gewaltigen Dome, in deren Gestalt und Ausstattung der Geist vieler Geschlechter sich ausspricht, oder die Staaten, die in den Jahrhunderten langsam geworden sind, oder etwa der »Faust«, der Ausdruck eines ganzen übergewaltigen Menschenlebens. Alle diese ganz großen Schöpfungen sind nicht in sich einheitlich, weil sie mehr sind als die Erzeugnisse einer Stunde. Und doch ahnen wir in diesen Gestaltungen eine innere Einheit, die alle Mannigfaltigkeit zusammenhält: es ist doch dasselbe Volk, das sich den Dom gebaut hat, und das den Staat trägt. Dem frommen Betrachter aber, der an diesem Schlußpunkt angekommen ist, wird man es nicht verwehren können, wenn er diese Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionsgeschichte Israels als das Walten Gottes erkennt, der damals zu Kindern kindlich sprach und dann zu Männern männlich.

1. Über diese Namen vgl. Holzinger, Hexateuch 1ff. und die Einleitungen.

Reihenfolge der Stücke der Genesis im Kommentar.

	Seite
1 1—2 4a	101—131
2 4b—3 24	4—40
4 1—16	41—49
17—24	49—53
25. 26	54
5 1—28. 30—32	131—137
29	54. 55
6 1—4	55—59
5—8	59—61
9—22	140—143
7 1—5	61. 62
6	143
7—10	62. 63
11	144
12	63
13—16a	144
16b	63
17a	144
17b	63
18—21	144. 145
22. 23	63
24	145
8 1. 2a	145
2b. 3a	63
3b—5	145
6—12	63—65
13a	146
13b	65
14—19	146. 147
20—22	62. 63
9 1—17. 28	147—151
18—27	78—83
10 1a	152
1b	86
2—7	152. 153
8—19	87—91
20	153
21	91
22. 23	154
24	91
25—30	91. 92
31. 32	154
11 1—9	92—101
10—26	155. 156
27	156. 157
28—30	162. 163
31. 32	158
12 1—4a	163—165
4b. 5	262. 263
6—8	165—167
9—**13** 4	168—173
13 5	173
6	263
7—11a	174. 175
11b. 12	263
13—18	175. 176
14	279—290
15	177—184
16 1a	263
1b. 2	184. 185
3	263
4—14	185—189
15. 16	263
17	264—272
18	193—206
19 1—28	206—217
29	263
30—38	217—220
20	220—226
21 1a	227
1b	272
2a	227
2b—5	272
6—21	227—233
22—34	233—236
22	236—244
23	273—277
24	244—260
25 1—6	260. 261
7—11a	277. 278
11b	260
12—17	278. 279
18	190
19. 20	385
21—26a	293—296
26b	385
27. 28	296. 297
29—34	297—299
26 1—33	299—305
34. 35	385. 386
27	305—316
28 1—9	386
10	315
11—22	316—322
29 1—14	324—327
15—23	327. 328
24	387
25—28a	328. 329
28b. 29	387
30	329
31—35	322. 333
30 1—3	333
4a	388
4b—9a	333. 334
9b	388
10—21	334—336
22a	388
22b—24	336
25—43	336—340
31 1—18a	340—344
18b	388
19—54	344—353
32 1	353
2. 3	354. 355
4—22	355—359
23—33	359—365
33 1—16	365—368
17—20	368. 369
34	369—381
35 1—5	380. 381
6a	387
6b—8	381
9. 10	388
11—13	387. 388
14	381
15	387
16—20	382. 383
21. 22a	383. 384
22b—26	388
27—29	389
36	389—395
37 1	395
2	492
3—36	401—410
38	410—420
39 1—20a	420—426
20b—23 **40**	426—432
41 1—45	432—439
46a	492
46b—57	439—440
42	441—447
43	447—452
44	452—457
45	457—462
46 1—5	462. 463
6—27	492—495
28—34	463. 464
47 1—5a	464. 465
5b	495
6a	495
6b	465
7—11	495
12	465
13—26	465—469
27	465. 495
28	496
29—31	470. 471
48 1. 2	471
3—6	496
7—22	471—475
49 1a	496
1b—28a	475—487
28b—32	496. 497
33	475. 497
50 1	475
2—11	488—489
12. 13	497
14—26	489—491

Abkürzungen

der biblischen Bücher, Zeitschriften, Handbücher, Verfassernamen.

A = Codex Alexandrinus der LXX
Act = Acta
Aeth Hen = Aethiopischer Henoch
Am = Amos
Ap Bar = Apocalypsis Baruch
Ap Joh = Apocalypsis Johannis
Bar = Baruch
Cant = Canticum
Chr = Chronik
Dan = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Esth = Esther
Ex = Exodus
Ez = Ezechiel
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hagg = Haggai
Hebr = Hebräerbrief
Hen = Henoch
Hos = Hosea
Hs = Handschrift
Jak = Jakobusbrief
Jdc = Judicum liber
Jer = Jeremia
Jes = Jesaia
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes
Jon = Jonas
Jos = Josua
JSir = Jesus Sirach
Jubil = Buch der Jubiläen
Koh = Koheleth
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Kstr = Konstruktion
Lev = Leviticus
Lk = Lukas
Luc = Lucians Rezension der LXX
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mich = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthaeus
Nah = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
Ob = Obadia
Or Sib = Oracula Sibyllina
Or Man = Oratio Manasse
Peš = Pesittha
Prov = Proverbien
Ps = Psalmen
Ps Sal = Psalmen Salomos
Pt = Petrus
R, Red = Redaktor
Reg = Regum libri
Rom = Römerbrief
Sam = Samaritaner
I. II Sam = I. II Samuelisbuch
Sap Sal = Sapientia Salomonis
Slav Hen = Slavischer Henoch
Sus = Susanna
s. v. = sub verbo
Sym = Symmachus
Targ-Jon, -Onk = Targum-Onkelos, -Jonathan
Test XII Patr = Testamenta XII Patriarcharum
Theod = Theodotion
Thess = Thessalonicherbriefe
Thren = Threni
Tob = Tobias
VetLat = Vetus Latina Versio
Zach = Zacharia
Zeph = Zephania

ARW = Archiv für Religionswissenschaft
BA = Beiträge zur Assyriologie
DLz = Deutsche Literaturzeitung
GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen
HW = Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums 1884
KAT³ = Keilinschriften und das A. T., 3. Aufl. 1902
KB = Keilinschriftliche Bibliothek
MDOg = Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft
OLz = Orientalistische Litteratur-Zeitung
RE = Herzogs Realencyclopädie
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart I 1909
StGThK = Studien zur Geschichte von Theologie und Kirche
ThLbl = Theologisches Literaturblatt
ThLz = Theologische Literaturzeitung
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken
ThT = Theologisch Tijdschrift
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZNW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

Ball = Ball, Book of Genesis in Hebrew 1896
Benzinger[2] = Benzinger, Hebräische Archäologie, 2. Aufl. 1907.
Budde = Budde, Urgeschichte 1883
Cheyne = Cheyne, Traditions and Beliefs of Ancient Israel 1907
Delitzsch, Franz, = Franz Delitzsch, Neuer Commentar zur Genesis 1887
Dillmann = Dillmann, Genesis, 6. Aufl. 1892
Driver = Driver, Book of Genesis, 4 ed. 1903
Eerdmans = Eerdmans, A.T.liche Studien I 1908
Eerdmans II = Eerdmans, A.T.liche Studien II 1908.
Ehrlich = Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel I 1908 (benutzt von S. 162 an)
Enc Bibl = Encyclopaedia Biblica
Enc Brit = Encyclopaedia Britannica
Frankel = Frankel, Über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851
Gesenius[14] = Gesenius-Buhl, Hebräisches Handwörterbuch, 14. Aufl. 1905
Greßmann = Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905
Guthes BW = Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch 1903
Haller = Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen 1905
Holzinger = Holzinger, Genesis 1898
Jeremias ATAO[2] = Alfred Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. 1906
Kautzsch[3] = Kautzsch, Heilige Schrift des A.T.[3] I 1909
Kautzsch-Socin[2] = Kautzsch und Socin, Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften, 2. Aufl. 1891
Kittel = Kittel, Biblia Hebraica I 1905
v. d. Leyen = von der Leyen, Zur Entstehung des Märchens im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen CXIII 249ff., CXIV 1ff., CXV 1ff., 273ff., CXVI 1ff. 282ff.
Meinhold = Meinhold, Biblische Urgeschichte 1904
Ed. Meyer I[3] = Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2. Aufl. 1909
Olshausen = Olshausen, Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis, Mitteilungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Juni 1870
Procksch = Procksch, Nordhebräisches Sagenbuch 1906
Reuß = Reuß, Das A. T. III 1893
Roscher, Lex. = Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie
Siegfried-Stade = Siegfried und Stade, Hebräisches Wörterbuch 1893
Sievers = Sievers, Metrische Studien I 1901 II 1904. 1905
Spurrell = Spurrell, Notes on the Text of Genesis 1896
Strack = Strack, Genesis 1897

..... bezeichnet durch Konjektur hergestellten Text.
§ verweist auf Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik, 27. Aufl. 1902.

Erklärung der Schriftarten im Text der Übersetzung.

1) In Borgis Antiqua ist die Hauptquelle des Jahvisten (J) gesetzt, in der Urgeschichte J^e, in der Abrahamgeschichte J^a; in der Jaqobgeschichte dient die Schrift zur Bezeichnung des Jahvisten überhaupt, in der Josephgeschichte zur Bezeichnung des Hauptstranges.

2) Korpus Renaissance ist für eine Nebenquelle des Jahvisten (J) verwendet, in der Urgeschichte J^j, in der Abrahamgeschichte J^b, in der Josephgeschichte für die hinzugefügten Kapp. 38 und 49.

3) Petit Antiqua bezeichnet diejenigen Stücke innerhalb des Jahvisten (J), die keiner der beiden Quellen angehören oder vom Sammler herrühren (J^r).

4) In Korpus Kursiv ist der Elohist (E) gesetzt.

5) In Korpus Fraktur ist der Priesterkodex (P) gesetzt.

6) Petit Fraktur ist nur für 14. 36 1—8. 40—43 46 8—26, die keiner der sonstigen Quellenschriften angehören, verwendet.

7) Petit Romanisch Kursiv, meistens in eckigen Klammern, bezeichnet spätere Hinzufügungen, handschriftliche Varianten, Redaktorenzusätze u. dergl.

Urgeschichte.

Die Urgeschichte bei J.

1. Paradiesesgeschichte 2_{4b}—$_{25}$ 3. 2. Qain und Abel 4_1—$_{16}$. 3. Qains Stammbaum 4_{17}—$_{24}$. 4. Šeths Stammbaum $4_{25f.}$ . . . 5_{29} . . . . 5. Engelehen 6_1—$_4$. 6. Sintflut in 6_5—8_{22}. 7. Noahs Weinbau, Kanaans Verfluchung 9_{20}—$_{27}$. 8. Völkertafel in 10. 9. Babylonischer Turm 11_1—$_9$.

. In der Ansetzung dieser Stücke für J stimmen die modernen Forscher, fast bis auf den Vers überein. Die literarische Frage in diesem Abschnitt kann demnach gegenwärtig nur die der Komposition des J sein. —

Der Sammler, von dessen Hand wir diese Sagen besitzen, wird zunächst beabsichtigt haben, sie nach der chronologischen Reihenfolge zusammenzustellen: zuerst eine Erzählung von den Ursprüngen, vom Leben der Menschen im Paradiese und von der Vertreibung; im folgenden mag ihm der Gedanke vorgeschwebt haben, das allmähliche furchtbare Zunehmen des Verderbens in der Menschheit nach dem Fall zu veranschaulichen: die erste Sünde war nur eine Kindersünde, die zweite aber ein Brudermord; durch den Fortschritt der Kultur wird die Menschheit immer schlechter, Beweis dafür das grausame Rachelied des Lamech, schnaubend von Mord und Blut, bis sogar die Grenzen zwischen Gottheit und Menschheit zu fallen drohen. Da reut es Gott, die Menschen geschaffen zu haben, und die alte Menschheit geht unter in der Flut. Aber ein Rest wird gerettet, und die Geschichte der Menschheit beginnt von neuem. Doch die Menschen sind nicht besser geworden: selbst im Hause des Frommen findet sich ruchloser Frevel. Titanische Überhebung zieht das Gericht Gottes auf sich und bewirkt die Zersplitterung der ursprünglich einheitlichen Menschheit: so entstehen die Völker der Erde und verteilen sich über den Erdkreis. Nach dieser Einleitung ist es nunmehr Zeit, Abrahams Stammbaum und seine Geschichte zu erzählen. — So redet diese Urgeschichte, wie sie sich der letzte Sammler des J vorgestellt haben mag, von der Sünde der Menschheit, die nach kurzem Unschuldsstand Gottes Gebot übertrat und sich in Frevel verstrickte, in denen sie noch immer liegt, und von Gottes Zorn, der die Menschen aus dem Garten verstieß, ihre Lebenszeit beschränkte, die alte Menschheit durch die Sintflut vertilgte und die neue beim Turmbau versprengte; zugleich aber von der Gnade des Höchsten, der das erste Paar nicht sofort sterben ließ, der an dem frommen Abel seine Lust hatte, der den Brudermörder warnte und dann selbst gegen ihn barmherzig war, der Noah begnadigte, als er ihn gerecht erfand, und dann ein ewiges Gelöbnis seiner Schonung errichtete, der schließlich, als die Menschheit durch sein Gericht zerspalten war, sich Abraham erwählte und in ihm ein neues Volk stiftete. Eine Urgeschichte der Menschheit von einer religiösen und sittlichen Hoheit, der andere Völker nichts Gleichwertiges an die Stelle zu setzen haben (vgl. Sellin, Biblische Urgeschichte 42 f.).

Nun bedarf es nicht vieler Untersuchung, um zu zeigen, daß dieser Faden, wie ihn der letzte Sammler sich gedacht haben wird, in den Geschichten selber sehr

wenig hervortritt. Die Stücke selbst beginnen fast durchweg ganz abrupt, sie sind spröde gegen einander oder widersprechen einander gar: so setzt die Geschichte von Qains Brudermord voraus, daß damals schon überall auf Erden Menschen waren. Nach 4 17 baut Qain die erste Stadt namens Henoch, nach 11 4 ist Babel die erste Stadt gewesen und viel später gebaut worden; nach einer dritten Notiz hat schon Nimrod über Babel geherrscht 10 10. Qains Stammbaum, der mit der Teilung der Menschheit in drei Stände schließt, will dabei offenbar nicht die Entstehung der Hirten, Musikanten und Schmiede einer längst vergangenen Urzeit, sondern vielmehr der gegenwärtigen Menschheit erklären und ist also ursprünglich nicht auf eine Fortsetzung berechnet gewesen, in der die ganze Menschheit durch die Flut vernichtet wird. Ferner ist 6 1–4 ursprünglich nicht die Einleitung zur Flutsage. Weiter ist der Noah der Flut, der Vater von Šem, Ham und Japheth, ein anderer als Noah der Landmann, der Vater von Šem, Japheth und Kanaan. Ferner ist die Völkertafel, wonach sich die Nationen durch Familienvergrößerung trennen, eigentlich eine Parallele zu 11 1–9, wonach sie durch Gottes Eingreifen geschieden worden sind. Eine Reihe dieser Beobachtungen nach Wellhausen, Composition des Hexateuchs[3] 8ff.

Aus allen diesen und ähnlichen Feststellungen folgt zunächst, daß die alten Sagen ursprünglich nicht in der gegenwärtigen Verbindung existiert, sondern in mündlicher Tradition jede für sich bestanden haben (vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 334). Daß zwei Sagen von einander unabhängig sind, ist also hier und überhaupt in der Genesis (vgl. die Einleitung § 3, 6) nicht ein außergewöhnlicher, sondern vielmehr der regelmäßige Fall. Jede der Ursagen: vom Paradies, von Qain und Abel, von den Engelehen, von der Sintflut, von Noahs Weinbau, vom Turm steht auf eignen Füßen: keine setzt eine andere notwendig voraus oder weist auf eine andere als ihre natürliche Fortsetzung hin. Erst nachträglich sind diese Sagen in einen gewissen Zusammenhang gesetzt worden; solche Verbindungsstücke sind 4 25, 5 29 6 6 9 18f., also, wie man sieht, sehr wenige: der Zusammenhang innerhalb der Urgeschichten ist besonders locker, lockerer als in den anderen Sagengruppen der Genesis. Hieraus ergibt sich für die Quellenkritik, daß man nicht nach Urquellen suchen darf, die in sich einen vollständig oder auch nur einigermaßen geschlossenen Zusammenhang gehabt hätten; vielmehr werden auch diese Ursammlungen im wesentlichen aus einzelnen, mit einander nur lose zusammenhängenden Sagen bestanden haben. In manchen der Geschichten finden sich einzelne Angaben über menschliche Erfindungen; es liegt daher der Gedanke nahe, in den Sagen einen Faden zu suchen, der die Geschichte dieser Dinge zusammenhängend erzählt; aber auch diese Erwartung täuscht: wird doch Gen 2f. der aus dem Paradiese vertriebene Mensch schon als Bauer vorgestellt, und im folgenden stehen solche kulturhistorische Notizen bunt durcheinander vgl. zu 4 17–24; es gelingt nicht, eine verständige Ordnung darin zu finden. — Die Exegese wird mit diesem Tatbestand rechnen und jede dieser Geschichten aus sich selbst erklären müssen. Demnach wolle man auch den Wert eines Forschens nach Ursammlungen ja nicht überschätzen! Für das Verständnis der Erzählungen selber ist dabei sehr wenig zu gewinnen.

Daß aber der Urgeschichte bei J ältere Sammlungen zu Grunde liegen, steht fest. Dieser Tatbestand ist ganz deutlich an der Paradieses- und an der Babel-Turmbau-Sage wie an der Völkertafel zu erkennen, die aus zwei Quellen zusammengesetzt sind; auch in den Qaingeschichten sind mehrere, mindestens drei Fäden zu beobachten. Besonders deutlich aber geht die Existenz mehrerer Sammlungen daraus hervor, daß wir zwei parallele Urstammbäume, über Qain und über Šeth besitzen; solche Stammbäume sind ihrer Natur nach nicht alte Volkssagen, sondern nur als Erzeugnisse einer gelehrten, sammelnden Arbeit denkbar; es muß also mindestens zwei Ursammlungen gegeben haben (vgl. hierüber und zum folgenden die Erklärung). Die genaueren, sehr schwierigen Untersuchungen über diese beiden Quellen sind begonnen von Wellhausen (zuletzt abgedruckt in Composition des Hexateuchs[3] 7ff.), fortgesetzt von Budde, Urgeschichte und Stade,

ZAW XIV 250ff. (vgl. die Zusammenstellungen bei Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 138ff. und Kommentar zur Genesis 120ff.), neuerdings von Meinhold, Biblische Urgeschichte 129f. 117, Erbt, Urgeschichte der Bibel in den Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft 1904 und Sievers, Metrische Studien II, Hebräische Genesis in den Abhandlungen der Philol.-Hist. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften XXIII 1905. Auszugehen ist nicht sowohl vom Hauptinhalt der Sagen — denn darin steht schließlich jede Sage für sich —, sondern von denjenigen Merkmalen, an denen sich eine Redaktion verrät. Das redaktionelle Zwischenstück 9 18a. 19 ist bestimmt, von der Sintflutsage zum Stambaum von Šem Ham Japheth überzuleiten; die Sintflutsage und dieser Stammbaum gehören also zur selben Quelle; während anderseits der andere Stammbaum Šem Japheth Kanaan in der Geschichte von Noahs Weinbau vorausgesetzt wird. 5 29, ursprünglich ein Stück des Sethitenstammbaums bei J (vgl. die Erklärung), blickt zurück auf den Fluch Jahves über den Acker 3 17 (מִן־הָאֲדָמָה) und vorwärts auf Noahs Weinbau 9 20—27; demnach gehört eine Rezension der Paradiesesgeschichte mit dem Sethitenstammbaum und der Geschichte von Noahs Weinbau ursprünglich zusammen. Die beiden Stammbäume über Qain und über Šeth schließen sich aus. Die Erzählung von den Engelehen mag der Sintfluterzählung als eine Motivierung des schrecklichen Strafgerichts vorausgegangen sein. Darnach rechne man mit Verteilung der parallelen Stücke zur ersten Sammlung: 1) Stücke der Paradieseserzählung 2) Šeths Stammbaum 3) Noahs Weinbau 4) eine Völkertafel (Šem Japheth Kanaan) 5) Sage von der Stadt Babel; zur zweiten Sammlung: 1) Stücke der Paradieseserzählung 2) Qains Stammbaum 3) Engelehen 4) Sintflut 5) eine Völkertafel (Šem Ham Japheth) 6) Turmbausage. Die Erzählung von Qains Brudermord scheint keiner der beiden Quellen anzugehören, sondern erst durch den Sammler des Ganzen mithinein gestellt zu sein. Weiteres bei den einzelnen Abschnitten. Aus Gründen, die im folgenden S. 26 und zu 4. 4 25f. erörtert werden, ist die erste Sammlung »J^{e}«, die zweite »J^{i}« genannt worden; Stücke, die vom Sammler des Ganzen herrühren oder hinzugefügt sind, werden mit »J^{r}« bezeichnet.

Anders andere. Nach Wellhausen, Composition^{3} 14 ist ein ursprünglicher Kern (2. 3. 4 16—24 11 1—9) anzunehmen, der später durch Ergänzungen vermehrt worden ist; gegen diese Annahme spricht, daß auch 2. 3 und 11 1—9 nicht einheitlich sind; es handelt sich im ganzen um die Zusammenarbeitung zweier Quellen, nicht um einen »Kern« und »Ergänzungen«. — Budde, Urgeschichte unterscheidet zwei Quellen: J^{1} 2 4b—9. 16—25 3 1—19. 21 6 3 3 23 (Paradiesesgeschichte) 4 1. 2bβ. 16b. 17—24 (Qains Stammbaum) 6 1. 2. 4 10 9 (Engelehen und Nimrod) 11 1—9 (Turmbau) 9 20—27 (Noahs Weinbau); J^{2} enthält eine Schöpfungsgeschichte, eine Paradiesesgeschichte, Sethitentafel, Flutsage, Völkertafel. J^{2} ist nach Budde eine durchgreifende Neubearbeitung und Umgestaltung von J^{1}, die, wie er glaubt, »von hoher Stelle« ausgegangen ist und »eine gewissermaßen amtliche, sehr bewußte Berichtigung urwüchsig volkstümlicher Überlieferung darstellt« (462). Budde hat das große Verdienst, in der Urgeschichte des J zwei Quellen festgestellt und damit der Forschung für lange Zeit die Wege gewiesen zu haben; aber das Hauptunterscheidungsmerkmal seiner beiden Quellen, nämlich das Vorhandensein oder Fehlen der Sintfluterzählung, ist nicht zulänglich, da alle diese Sagen sehr selbständig gegen einander sind und eine Anspielung an die Sintfluterzählung nur 9 18 vorkommt. Budde setzt die Abfassung seines »J^{2}« des darin enthaltenen babylonischen Stoffes wegen in assyrische Zeit, während er »J^{1}« für älter hält; indeß auch »J^{1}« enthält ostländische Stoffe: Paradieseserzählung, Turmbau, Nimrod. — Stade, ZAW XIV 274—283 unterscheidet drei Schichten: a) 2. 3. 11 1—9 b) 4 25f. 17—24 9 20—27, vielleicht auch 10 9 und 6 1. 2 c) Sintflutsage; die dritte Schicht sei hinzugekommen, als die beiden ersten schon vereinigt gewesen seien. Aber diese Schichten bilden in sich keinen deutlichen Zusammenhang. — Alle diese Versuche, die im einzelnen sehr vieles für die Erklärung der Erzählungen eingebracht haben, haben gemeinsam, daß in den Geschichten selbst der verbindende Faden gesucht wird. Sie fallen dahin, sobald man Ernst damit

macht, daß in der mündlichen Tradition und selbst noch in den Sammlungen jede einzelne Sage unabhängig von den anderen ist.

Meinhold folgt im ganzen der in diesem Kommentar vorgetragenen Quellenscheidung, nur daß er auch die Flutsage als späteren Zusatz betrachtet; wofür man immerhin geltend machen kann, daß ein Sammler, der die Flutsage aufnehmen wollte, vorher schwerlich den Qainitenstammbaum gebracht haben wird.

In neuerer Zeit hat man versucht, auch die Metrik zur Quellenscheidung heranzuziehen; aber die Frage, ob diese Texte überhaupt eine metrische Gliederung haben und welche es im einzelnen sein mag, ist noch ungelöst vgl. die Einleitung § 3, 2; wie denn die beiden Versuche, von Erbt und von Sievers, in den Ergebnissen stark von einander abweichen und beide nicht zu einer überzeugenden Quellenscheidung gekommen sind. Erbt unterscheidet J^1, J^2 und E: J^1 enthalte eine Paradiesesgeschichte, Qains Brudermord, Engelehen, Nimrod, Turmbau und Zerstreuung; J^2 eine andere Paradiesesgeschichte, auch hier eine Sage von Qains Brudermord, Qains Stammbaum, eine Sintfluterzählung, eine Völkertafel, Sage von Babels Gründung und der Sprachenverwirrung; E eine dritte Paradiesesgeschichte, Šeths Stammbaum, eine zweite Sintfluterzählung, Kanaans Verfluchung, eine zweite Völkertafel. J^1 soll in Versen mit 4, J^2 und E in Versen mit 6 Hebungen geschrieben sein. — Sievers scheidet: 1) $J\alpha$, den »Siebenertext«, enthaltend eine Paradieseserzählung, Qain und Abel, Noahs Geburt, Sintflut, Turmbau zu Babel; 2) $J\beta$, Siebener mit Kurzvers wechselnd: eine Völkertafel; $J\gamma$, den »Sechshebertext«: Qainitenstammbaum, Lamechlied, Sethitenstammbaum (!), Engelehen; 3) $J\delta$, Sechsheber mit Kurzvers wechselnd: in der Paradieseserzählung, Engelehen, Qains Verfluchung, eine Völkertafel; 4) $J\varepsilon$, den »Achtertext«: in der Paradieseserzählung.

1. Paradiesesgeschichte 2 4b—3 24 J^e und J^j.

2 4b Zur Zeit, da Jahve Gott Erde und Himmel schuf, — 5 [als noch keine Sträucher auf Erden waren und keine Kräuter gewachsen waren, weil Jahve Gott noch nicht hatte regnen lassen auf Erden und Menschen noch nicht waren, den

---

Die Paradiesesgeschichte 2 4b—3 24. Quelle: Die folgende Erzählung setzt im Anfang ganz neu ein, in einer Zeit, da noch nichts Lebendiges da war, und kommt am Ende beim gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes an. Sie beruht also gegenüber 1 1—2 4a auf selbständiger Tradition. Der erste Teil der Erzählung bietet eine Geschichte der Ursprünge, die in den Einzelheiten und im Tone von derjenigen bei P 1 1—2 4a aufs stärkste abweicht. Die ganze Erzählung ist in der Haltung, besonders im antiken Erdgeruch (Wellhausen, Prolegomena[6] 303), z. B. in den Anthropomorphismen, auch im Sprachgebrauch (עָשָׂה oder יָצַר, P בָּרָא; חַיַּת הַשָּׂדֶה, P חַיַּת הָאָרֶץ; הַפַּעַם 2 23, בַּעֲבוּר 3 17, מַה־זֹּאת 3 13, עִצָּבוֹן 3 16. 17 nur bei J; »Erde und Himmel« 2 4b, P »der Himmel und die Erde« 2 4a) deutlich von P unterschieden, stammt also aus anderer Quelle. Der Gottesname (אלהים) יהוה führt mit Sicherheit auf J. Weiteres unten S. 25 ff.

2, 4b—25. Geschichte der Ursprünge: die Erde ist ursprünglich trocken; es entsteht dann Wasser, Mensch, Bäume, Tiere und Weib. Diese Reihenfolge ist ganz anders als die bei P. 4b—7 Der Urzustand, das Wasser, der Mensch. Auch diese Erzählung kennt einen Urzustand. Die Satzgliederung ist wohl: 4b Vordersatz, 5. 6 Zwischensatz, 7 Nachsatz; der lange Zwischensatz gibt der Periode etwas Schleppendes, weshalb man hier die Tätigkeit eines Red. anzunehmen pflegt; eine Vermutung über den Grund des Eingreifens im folgenden S. 28. — Der Ausgangspunkt bei J und P ist sehr verschieden; dort steht am Anfang das Wasser, hier das Trockne: die Erde ist uranfänglich eine wasserlose Wüste; dort ist das Wasser der Feind, hier der Freund. Aus 5 geht hervor, wie der Erzähler sich den gegenwärtigen Zustand der Welt denkt: der Regen ist es, auf den alles ankommt, von dem heutzutage alle Fruchtbarkeit auf Erden

Acker zu bebauen]; [6]ein Strom brach aus der Erde hervor und tränkte die ganze Fläche des Ackers — [[7]da formte Jahve Gott den Menschen *aus Staub*

herrührt. Diese Schilderungen bei P und bei J gehen auf sehr verschiedenes Klima zurück: dort das Klima eines Überschwemmungen unterliegenden Alluviallandes, hier das Klima eines Landes, das im Spätsommer unter der Dürre seufzt, bis die Gottheit den heißbegehrten Regen spendet und so die ganze Welt neu schafft: so ist das Klima der syrisch-arabischen Wüste, Nordmesopotamiens, Syriens, Kanaans. — **4** בְּיוֹם am Tage da: J legt schwerlich Wert darauf, daß alles am selben Tage entstanden sei, nimmt aber im Unterschiede von P auch nicht mehrere Schöpfungstage an. — יהוה אלהים findet sich in der Genesis im hebr. nur in cap. 2. 3 (LXX liest abweichend vom hebr. 2 5. 7. 9. 19. 21 ὁ θεός). Die Zusammenstellung beider Gottesnamen erklärt sich nach gewöhnlicher Annahme aus späterer Ausgleichung mit P (so sicher bei LXX in 7 1 8 21 9 12, die auch sonst im Gebrauche der Gottesnamen mehrfach vom hebr. Text abweicht vgl. Eerdmans I 79), nach Eerdmans I 78 ff. daraus, daß eine polytheistische Sage hier auf Jahve übertragen worden sei (3 22), vielleicht aber besser aus der Zusammenarbeitung zweier Quellen der Paradiesessage, von denen die eine יהוה, die andere אלהים gesagt hat, vgl. Budde 233 f.; weiter darüber unten S. 26. — **5** Der Urzustand vor der Schöpfung wird negativ geschildert, was auch in anderen Schöpfungserzählungen häufig ist, vgl. die beiden babylonischen Erzählungen »Schöpfung und Chaos« 401 f. 419, KB VI 1 S. 1. 39 f. und Winckler, Keilinschriftl. Textbuch[2] 98. 102, ferner die ägyptischen Darstellungen Erman, Ägypt. Rel. 28, Hommel, ThLbl XXII 555, die spätjüdische IV Esr 6 1 ff. vgl. auch Prov 8 22 ff., die altnordische H. Gering, Edda 3 und im Wessobrunner Gebet (Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa[3] 1) u. a. Das ist offenbar Stil der Schöpfungsmythen gewesen, wie denn auch andere »ätiologische Erzählungen (vgl. die Einleitung § 2, 3. 7) ganz gewöhnlich mit einer negativen Schilderung beginnen. — »Jahve regnet« wie *Ζεὺς ὕει*. Daß Jahve es ist, der den Regen gibt, ist dem in Kanaan lebenden Israeliten höchst anschaulich: der Regen kommt ja vom Himmel, »von Jahve her«. So ist von Gottes Gnade alles Leben in Palästina abhängig. Anderseits ist dem palästinensischen Bauern deutlich, daß er selber auch etwas dazu tun muß, damit Pflanzen wachsen: שִׂיחַ Sträucher (besonders in der Wüste Gen 21 15 Job 30 4. 7) sprossen allein durch Gottes Regen; aber damit עֵשֶׂב (besonders Nutzpflanzen, Speise für Menschen und Vieh) gedeihen, muß der Mensch mit Hand anlegen; ehe Regen und Mensch da war, gab es weder שיח noch עשב. Diese Reflexion auf die menschliche Mitwirkung bei Gottes Schöpfung erscheint uns höchst naiv. Bei weitem wissenschaftlicher ist die Einteilung der Pflanzen bei P je nach der Art ihres Samens Gen 1. Charakteristisch ist, daß von Bäumen an dieser Stelle nicht geredet wird; in der Landschaft, in welcher der Mythus zu Hause ist, muß es wenig Bäume gegeben haben. — טֶרֶם mit Impf. § 107 c. — **6** אֵד nach LXX Peš u. a. »Quelle«, vielleicht das babylonische edû Flut, Hochwasser (vgl. Delitzsch, Handwörterb. 22), Job 36 27 (wie es scheint) Bezeichnung des himmlischen Wasserbehälters; Targ »Wolke«; Neuere »Nebel«. Die Bedeutung »Flut« ist vorzuziehen: der Nebel befeuchtet die Erde wohl, aber »tränkt« sie nicht (Holzinger). Das seltene Wort, das vielleicht auch in der auf den Paradiesesstrom anspielenden Stelle Jes 33 21 vgl. unten (»Allgemeines« 6) vorkam (אדיר יהוה korrumpiert aus אֵד יהוה?), wird ein term. techn. dieser Entstehungsgeschichte gewesen sein wie תְּהוֹם und תֹּהוּ וָבֹהוּ Gen 1. Wenn die Übersetzung »Quell, Flut« richtig ist, so scheint der אֵד als eine im Flachland hervorsprudelnde Quelle gedacht zu sein. Der Vorstellung von der Entstehung des 'ed aus trockenem Lande ist parallel die Vorstellung von der Geburt des Meeres aus dem Schoß der Erde Job 38 8. — וְהִשְׁקָה Tempora § 112 e. — Bemerkenswert ist, daß nicht gesagt wird, daß Jahve diesen 'ed schafft; Jahves »Schöpfungen« werden erst von 7 an erzählt. Es klingt hier also vielleicht die, sicherlich höchst altertümliche, Vorstellung nach, daß der 'ed eine Größe sei, die nicht von Jahve herkommt. — Ferner fällt auf, daß diese Erzählung vom 'ed, der die Erde getränkt habe, eine andere ist als die von 5, wonach es der Regen Jahves ist, der

aus dem Acker, und er blies ihm den Odem des Lebens in die Nase: so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen.] 8**Da pflanzte Jahve** Gott **einen Garten**

---

sie fruchtbar macht. Beides wird durch die Targume, die 'ed mit »Wolke« übersetzen, harmonisiert. Wie der Erzähler dazu kommt, beide Vorstellungen zu verbinden, vgl. unten S. 28. — 7 Der Zusammenhang des Ganzen ist: ursprünglich war die Erde trocken, dann wird sie befeuchtet; und nunmehr schafft Jahve seine Geschöpfe aus feuchter Erde: aus feuchter Erde »bildet« er — mit eigener Hand — den Menschen 7 und die Tiere 19, wie auch der Töpfer (יָצַר Terminus von der Töpferarbeit) seine Gebilde aus feuchter Erde formt; und nur auf befeuchteter Erde können Bäume wachsen 8. — Voraussetzung der Tier- und Menschenbildung aus Erde ist wohl, daß der Kulturkreis des Erzählers Menschen- und Tierbilder aus Ton kennt, wie sie bei den Ausgrabungen in Palästina zahlreich gefunden worden sind vgl. Benzinger[2] 221f. — Der menschliche Körper ist aus עָפָר Staub gebildet; häufige Anspielungen im AT. an diesen Ursprung des menschlichen Körpers 3 19. 23 18 27 Ps 90 3 103 14 u. a. Ähnliches in babylonischen (z. B. KB VI 1 S. 121 Z. 34f., S. 287 Z. 4ff., Zimmern, KAT[3] 506) griechischen (Preller-Robert, Griech. Mythologie I[4] 81f.), ägyptischen, indischen und chinesischen (Jeremias, ATAO[2] 167 und A. 2) Mythen; auch im Lateinischen kommt homo von humus, was schon den Alten bekannt ist vgl. Quintilian inst. or. I 6, 34, Hygin, fab. 220, vgl. auch A. Dieterich, Mutter Erde 76 A. 2. Dieser Zug antwortet auf die Frage, woraus der menschliche Körper bestehe; der Antike antwortet: aus Erde; die Erde, Mutter alles Lebendigen, hat ihn hervorgebracht wie die Pflanzen und die übrigen Geschöpfe; wie denn der Mensch im Tode auch wieder zu Erde wird 3 19; hier ist der Gedanke monotheistisch abgewandelt: Jahve ist es, der den Menschen aus Erde schafft, vgl. Nöldeke, ARW VIII, 161f. Ein Erstlingsversuch der organischen Chemie. — Zum acc. עָפָר § 117hh. — Dieser Staub ist aus אֲדָמָה genommen. Ursprünglich sind עָפָר und מִן־הָאֲדָמָה wohl Varianten; עָפָר ist wohl sekundär vgl. unten S. 26. — Der Zug, daß der Mensch aus אֲדָמָה gebildet sei, hat zugleich den Zweck, den Namen des Menschen zu erklären: er heißt אָדָם, weil er von der אֲדָמָה stammt. אֲדָמָה ist nach 5. 6 das bewässerte, bebaute Land, der Acker: mit dieser אֲדָמָה hängt das Leben des אָדָם aufs engste zusammen: aus dem Acker ist er geschaffen, den Acker zu bebauen ist sein Beruf 5 3 23, auf dem Acker ist seine Wohnung 3 23, und zum Acker kehrt er zurück, wenn er stirbt 3 19. Daher leitet der Mythus auch seinen Namen vom Acker ab: der Mensch also ist und sein Name bedeutet »Ackersmann«. Diese Etymologie kann nur in einem Bauernvolke entstanden sein. — Das Folgende erklärt das Rätsel des Lebens in kindlicher Weise, der Mensch hat etwas Geheimnisvolles in sich, das Leben, das was aus seiner Nase haucht, die נִשְׁמַת חַיִּים, den Lebensodem. Diese Zusammenstellung oder Verwechselung von Leben und Atem ist für antike Beobachtung sehr natürlich: so lange der Mensch Atem hat, lebt er; mit dem Atem aber verläßt das Leben seinen Körper. Woher kommt dieses Wunderbare, Geheimnisvolle? Nur Gott kann es gegeben haben. Der Mythus erzählt nun in seiner kindlichen Art, daß Gott dem Menschen etwas von seinem eigenen Odem eingeblasen hat; dieser göttliche, Wunder wirkende Odem aber wurde, so meint der Erzähler wohl, im Menschen ein selbständiges Wesen: so wurde der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה. So naiv diese Einkleidung ist, so ist es doch ein tiefer Gedanke: der Mensch ist Gott verwandt, sein Odem eine Ausstrahlung des göttlichen. Man beachte dabei die feine Unterscheidung von נֶפֶשׁ חַיָּה und נִשְׁמַת חַיִּים; die נִשְׁמָה — so würden wir in unsrer Sprache sagen, — ist das Prinzip des Lebens, das allen gemeinsam ist; die נֶפֶשׁ das gewirkte Leben, das in jedem ein anderes ist, das Einzelindividuum; im Tode nimmt Gott die נִשְׁמָה wieder an sich Job 34 14, die נֶפֶשׁ aber geht dann in die שְׁאוֹל (vgl. Siegfr.-Stade, Wb. 431). — Der Lebensodem wird durch die Nase eingeblasen, weil der Mensch durch die Nase atmet Jes 2 22: durch die Nase kommt auch die Seele zurück II Reg 4 35 und geht der Dämon aus, Josephus Antiqu. VIII 2 5. — Der Gedanke, daß der Mensch mit der Bestimmung oder wenigstens

in 'Eden, fern im Osten, und setzte den Menschen, den er geformt hatte, darein. — 9Dann ließ Jahve Gott aus dem Acker allerlei Bäume sprießen, prächtig anzuschauen und lieblich zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. 10Ein Strom aber

---

mit der Anlage zur Unsterblichkeit geschaffen sei, ein Gedanke, den man aus der Beseelung durch Gottes Odem hat schließen wollen, liegt der Erzählung, die nur die Tatsache des Lebens erklären will, und der hebräischen Antike überhaupt fern. — Der Mythus antwortet also auf eine Reihe von Fragen über des Menschen Körper, Leben, Beruf und Namen.

8—15 Der Garten in Eden. **8** Jahve pflanzt einen Park. Der alte Hebräer wie seine Umgebung hielt vielfach gewisse Bäume, mit ihrer gewaltigen Lebenskraft und dem geheimnisvollen Rauschen in ihren Zweigen für Heiligtümer Gottes. Die Fruchtbäume auf dem Acker pflanzt der Mensch, aber die Zedern des Libanon sind von Gott gepflanzt. Auch Oasen oder natürliche Parks, üppig sprießende Wildnisse mitten im unfruchtbaren Land erschienen ihm als Pflanzungen Gottes. Hier wird von einem solchen, besonders heiligen Park gesprochen. Der Garten heißt Ez 28 13 31 8f. »der Gottesgarten«, der »Jahvegarten« Jes 51 3 Gen 13 10; hier ist Jahve nach ursprünglicher Vorstellung als Genius loci zu Hause; dies wird cap. 2 aus Scheu vor dem Mythologischen nicht mehr gesagt, aber 3 8, wo Gott darin spazieren geht, noch vorausgesetzt. — LXX übersetzt גַּן mit *παράδεισος* = פַּרְדֵּס = pairidaēza, ein Avestā-Wort »Umwallung, Umzäunung, Ringmauer«; im Persischen muß es die weitere Bedeutung »eingeschlossener Raum« gehabt haben vgl. Böttticher, Arica 24 Nr. 77, wo die Stellen der Griechen gesammelt sind; daher unser »Paradies«. — עֵדֶן, als Eigenname stets ohne Artikel, nach dem Zusammenhang eine mythologische Landschaft. Der Hebräer hörte aus dem Worte sein hebr. עֶדֶן Wonne heraus (LXX *παράδεισος τῆς τρυφῆς*) vgl. Mailand. Sicherlich aber hat der Verfasser den Namen nicht erfunden (gegen Dillmann); denn solche Namen erfindet man nicht, vielmehr sind die Namen in den alten Sagen immer Tradition. עֵדֶן hängt jedenfalls nicht mit der Landschaft עֵדֶן am Euphrat zusammen, vielleicht aber mit dem bab. edinu Steppe, wonach גַּן בְּעֵדֶן ursprünglich Garten in der Steppe, Oase bedeutet haben würde, wie denn auch Jes 51 3 Joel 2 3 der Gegensatz zum Gottesgarten die Wüste ist. Die Angabe, daß der Garten im fernen Osten gelegen habe, stimmt recht gut dazu: im Osten Kanaans liegt ja die ungeheure Steppe, von deren furchtbaren Gefahren sich der kanaanäische Bauer mit Grauen erzählt. Wenn das Paradies gerade in der Wüste gesucht wird, würde sich das offenbar aus dem Eindruck dieses Kontrastes erklären: der Gottesgarten erscheint um so herrlicher, wenn er sich in der schauerlichen Wüste befindet. Und zugleich erklärt dieser Umstand, warum es uns unmöglich ist, das Paradies zu betreten. Andere geographische Bestimmungen 10—14 und 3 24. — Es fällt auf, daß Jahve hier und ebenso 9 nur Bäume schafft, aber nicht Sträucher und Pflanzen, deren Schöpfung doch in 5 angekündigt ist; wie sich diese Schwierigkeit hebt, vgl. unten 28. — **9a** erzählt nochmals die Entstehung des Paradieses; 9a ‖ 8a; also wohl Variante aus anderer Quelle. וַיַּצְמַח weniger anthropomorphisch als וַיִּטַּע 8. — כָּל־עֵץ »allerlei Bäume« § 127 b. נֶחְמָד »desiderandus« § 116 e. — Die Bäume des Gottesgartens beschreibt Ez 31 8f. in hohem Pathos als wundervolle weitverästete, hochragende Zedern, Zypressen und Platanen. Hier dagegen eine idyllisch-kindliche Schilderung: prächtige Bäume mit wohlschmeckenden Früchten. — **9b** Der Stil des Satzes ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch auffallend: »und den Baum der Erkenntnis u. s. w.« klappt nach vgl. Holzinger. Ist einer der Bäume eingeschoben (Budde 51 f.)? vgl. unten 26. — Was der Baum des Lebens sei, erklärt 3 22: wer davon ißt, lebt ewig; d. h. seine Früchte verleihen die Unsterblichkeit. Von diesem Baum redet das hebräische Sprichwort mit Vorliebe Prov 3 18 11 30 13 12 15 4; er muß eine sehr bekannte Vorstellung gewesen sein. Ähnlich ist der Lebensborn, dessen Wasser unsterblich macht Prov 10 11 13 14 14 27 16 22 Ps 36 10. Solche

entspringt in 'Eden, der den Garten bewässert; der teilt sich dann in vier Arme: [11]der erste heißt Pišon; das ist der, der das ganze Land Ḥᵃvila umfließt, wo das Gold ist; [12]das Gold des Landes ist köstlich; da ist das Bᵉdolaḥ und der Šohamstein. [13]Der zweite Fluß heißt Giḥon; das ist der, der das ganze Land Kuš umfließt. [14]Der dritte Fluß heißt Hiddeqel (Tigris); das ist der, der östlich von Aššur fließt. Der vierte Fluß,

---

Dinge existieren in der wundervollen Märchenwelt des Mythus. Sie sind für Israel nicht eigentümlich; auch die babylonische Tradition redet vom Lebenswasser, Lebenskraut und Lebensöl (Zimmern, KAT³ 523ff.) und kennt wohl auch den Lebensbaum, wie auch die Ägypter von dem Baume reden, von dem Götter und Selige leben (Erman, Äg. Rel. 93); Lebensbaum und Lebenswasser kennen auch Eranier und Inder (Windischmann, Zor. Studien 165ff., Spiegel, Ar. Periode 168ff., Bartholomae, Altiran. Wb. 480. 1468f. 1791, wo weitere Literatur); die Nordgermanen erzählen von den Äpfeln der Idunn, die ewige Jugend verleihen; und vom Lebenswasser erzählt der Alexanderroman, 1001 Nacht und das deutsche Märchen u. s. w. u. s. w. vgl. Wünsche, Sagen vom Lebensbaum u. Lebenswasser. — Danach ist auch der Erkenntnisbaum zu verstehen; er ist gleichfalls ein Wunderbaum, dessen Früchte dem Genießenden die Erkenntnis geben. Dies wird 3 5, allerdings von der Schlange, gesagt, aber vom Erzähler 3 7 und von Gott selber 3 22 zugegeben. Aeth Hen 32 3 beschreibt den Baum also ganz richtig: *τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως, οὗ* (אֲשֶׁר) *ἐσθίουσιν ἁγίου τοῦ καρποῦ αὐτοῦ καὶ ἐπίστανται φρόνησιν μεγάλην.* Nach P. Dhorme, Revue biblique IV 271ff. werden »der Baum der Wahrheit« (giš-zi-da) und »der Baum des Lebens« (giš-ti), im östlichen Eingang des Himmels befindlich, in den sumerischen Gudea-Inschriften genannt. — Es verwundert uns nicht, beide Bäume im Gottes-Garten anzutreffen; denn sie haben charakteristisch-göttliche Eigenschaften in sich: Unsterblichkeit ist nach dem AT. ein göttliches Vorrecht, und auch die »Erkenntnis« macht nach 3 5. 22 Gott gleich. — טוֹב וָרָע zur Kstr. § 115d. — **10—14** dienen zunächst dazu, die Herrlichkeit des Gartens an seiner gewaltigen Wasserfülle anschaulich zu machen. Solche Bewässerung denke man sich so, daß der Strom, wie der Nil oder Euphrat und Tigris, den Garten in vielen Kanälen durchfließt und von Zeit zu Zeit überflutet. Dieser Wasserreichtum ist auch sonst ein charakteristischer Zug des Gartens Gen 13 10 Ez 31 7ff. Den Strom stellt der Erzähler sich vor in 'Eden, außerhalb des Gartens, entspringend, dann durch den Garten fließend, und dann in vier Flüsse auseinandergehend. Da diese vier Flüsse nach seiner Meinung alle Hauptströme der Erde sind, so glaubt er, daß alles große fließende Wasser aus dem Paradiese komme. Daß es gerade vier Flüsse sind, erklärt sich daher, daß der antike Orient von den vier Ecken der Welt, den vier Richtungen des Himmels, den vier Teilen der Erde redet (babylonisch vgl. Zimmern, KAT³ 631ff., ägyptisch Erman, Äg. Rel. 5); gemeint ist also hier, daß jeder Weltteil einen Strom hat, der ihm das Wasser zuführt. Zu den vier Strömen des Paradieses vergleicht C. Fries, Neue Jahrb. für das klass. Altertum I Abt. IX 689ff., aus griechischer Überlieferung die vier Ströme der Unterwelt und die vier Quellen von Ogygia, des märchenhaft schönen Eilandes der Kalypsos Od. V 70ff. Noch die moderne Schulmnemotechnik arbeitet gern mit vier neben einander entspringenden Flüssen vgl. die vier Flüsse des Fichtelgebirges oder des St. Gotthard. — Nun bemüht sich der Erzähler, die Lage des Gartens auf Erden an den vier Strömen, die von ihm ausgehen, darzustellen. Dabei zählt er offenbar von Osten nach Westen hin auf: er schließt mit Tigris (Hiddeqel, bab. Idiqlat, altpersisch Tigrâ) und Euphrat (Perath, bab. Purattu, altpersisch Ufrâtus), in dieser Reihenfolge; die beiden erstgenannten sind demnach Ströme des fernen Ostens, von denen er dunkle Kunde hat vgl. Ed. Meyer, Israeliten 210. Bemerkenswert ist dabei, daß der Nil hier nicht in Betracht kommt: die mitgeteilte Überlieferung ist ostländischer Herkunft vgl. Ed. Meyer ebenda. Den Lauf der Ströme hat der Verfasser außer dem seinen Lesern wohlbekannten Euphrat geographisch festlegen wollen. Seine Geographie ist freilich eine sehr kindliche: Euphrat

das ist der Perath (Euphrat). — 15Dann nahm Jahve Gott den Menschen, und setzte ihn in den Garten von 'Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren. 16Nun

---

und Tigris, so meint er, kommen aus demselben Hauptstrom; die beiden andern Ströme Pišon (√ פוש *σχιρτᾶν* aufspringen) und Giḥon (√ גיח hervorquellen, später mit dem Nil identifiziert JSir 24 27) bestimmt der Verfasser nach den Ländern, die sie, wie er glaubt, umfließen. HaḤavila, sonst und Sam auch hier, ohne Artikel, nach 10 29 in Arabien, nach 10 7 in Kuš; Ed. Meyer, Israeliten 325 vergleicht dazu die *Χαυλοταῖοι* des Eratosthenes (bei Strabo geographica XVI p. 767) und sucht das Land in der nordarabischen Wüste an der Karawanenstraße von Ägypten nach Babylon; nach anderen in Südarabien vgl. Siegfried in Guthes BW und Gesenius[14] s. v. Kuš = Südarabien mit dem damit zusammenhängend gedachten Nubien vgl. Winckler, KAT[3] 137. 144 f., nach Delitzsch, Paradies 51 ff. 72 ff., Ed. Meyer, Israeliten 210 u. a. das Land der Kossaeer oder der Kissier. Da der Erzähler selber fühlt, daß sich mit dem Namen Ḥavila keine genaue Vorstellung verbindet, setzt er noch Angaben über die Produkte dieses Landes hinzu: auch dies freilich eine recht kindliche Art der Erdbeschreibung. In Ḥavila ist das Gold, das beste Gold — Gold kam zu den Hebräern in verschiedener Mischung —, der Bedolaḥ, (*βδέλλιον*, ein aromatisches Harz, das nach Plinius aus Arabien, Babylonien, Medien, Indien kommt, weiteres bei Gesenius[14]) und der Soham-Stein (ein unbekannter Edelstein, vgl. Gesenius[14]). Diese Produkte von Ḥavila sind dort nicht heimisch, aber werden von dort in der Welt des Westens bezogen Ed. Meyer, Israeliten 326. Interessant ist die Angabe, daß der Tigris »vorne vor« d. h. östlich von Assur fließe; das Wort hat Schwierigkeiten gemacht, da in später Zeit alle Hauptstädte des assyrischen Reiches östlich vom Tigris liegen; aber die älteste Hauptstadt Assur, Zentrale des ältesten Reiches »Assur« (Residenz bis 1300 KAT[3] 35), lag westlich vom Tigris. Diese Notiz muß also sehr alt sein; im 8. Jahrhundert hätte man gewiß nicht Assur, sondern Ninive genannt Ed. Meyer, Israeliten 210 A. 1. — Die geographischen Vorstellungen, die diesen Angaben zu Grunde liegen, sind so kindlich, daß es gänzlich verfehlt ist, dies Stromsystem in der wirklichen Geographie bestimmen zu wollen: das Paradies liegt da, wo Euphrat und Tigris aus einem gewaltigen Urstrom entspringen, aus dem noch zwei andere große Weltströme kommen. Das Weltbild des Verfassers ruht nur zu einem Teil auf der Wirklichkeit; zum andern Teile aber auf Traditionen, deren Herkunft jedenfalls nicht in wirklichen geographischen Verhältnissen gesucht werden kann. Wenn es also auch unmöglich ist, Pišon und Giḥon zu bestimmen, so läßt sich doch sagen, wo die Überlieferung das Paradies gesucht habe. Auszugehen ist hierfür von der uns und auch schon für sie ganz deutlichen Bestimmung, daß Euphrat und Tigris dort entspringen. Sie sucht also das Paradies im Oberlaufe dieser beiden Ströme, auf den Bergen, die Mesopotamien im Norden begrenzen. Daß man dies Gebirge für das höchste der Welt gehalten hat, wissen wir auch aus der Sintflutsage. Auf diesem Gebirge denkt man sich die vier Ströme der Welt entspringend, von denen man zwei kennt, zwei in der Ferne sucht. Und hierhin verlegt die Phantasie den Gottesgarten. Diese Berge ragen in den Himmel, Nachbarn der Gottheit; kein Fuß betritt sie, kein Auge ergründet ihr Geheimnis. Was mag dort oben sein? Mitten in der schaurigen Öde ein wundervoller Garten, ein herrlich bewässertes Land, denn alles Wasser kommt ja daher. Dieselbe Vorstellung vom Paradies auf dem Gottesberge im Eranischen und sonst im AT. vgl. unten »Allgemeines« 6. Zu Hause ist also diese Überlieferung in Mesopotamien. Literatur über die Lage des Paradieses in den Kommentaren. — Der Abschnitt über die vier Ströme 10—14 unterscheidet sich durch seinen etwas trocknen, gelehrten Ton von seiner Umgebung; auch weicht der Verfasser in der geographischen Ansetzung des Paradieses von מִקֶּדֶם 2 8 und von 3 24 (vgl. zur Stelle) ab; wenn 'ed 6 »Quelle, Flut« zu übersetzen ist, ist der Strom 10—14 eine Sagenvariante; daher werden die Verse ein alter Zusatz sein. Die Quellen berichten also dreimal verschieden von der Bewässerung der Erde: 1) durch den Regen 5, 2) durch den 'ed 6,

gab Jahve Gott dem Menschen den Befehl: von allen Bäumen des Gartens darfst
du essen, so viel du willst; [17]aber vom Baume der Erkenntnis von Gut und Böse,
von dem darfst du nicht essen; denn am Tage, wo du von dem issest, mußt

---

3) durch ein Flußsystem 10—14 vgl. Erbt 3, Sievers II 242. — **12** וְזָהָב § 10g. — טוֹב Sam + מְאֹד. — Die Schreibung הוּא für das fem. ist eine orthographische Eigentümlichkeit des Pentateuchtextes § 32l. — **15** sagt dasselbe wie 8b; der Vers ist aber doch wohl zu originell, um Redaktionsklammer (von der Hand dessen, der 10—14 eingesetzt hat) zu sein; beide Worte werden aus zwei verschiedenen Varianten der Paradieseserzählung stammen. — Da גַּן masc. ist, ist לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ zu lesen, Dillmann. — Der Mensch soll den Garten bearbeiten und bewachen; zu Grunde liegt diesem Zuge nicht etwa der modern-protestantische Gedanke vom Wert des Berufes und der Arbeit; sondern es ist das naive Ideal eines antiken Bauern, daß die ersten Menschen Gärtner gewesen seien: der Baum trägt seine Früchte, Jahr für Jahr, fast ohne Arbeit des Menschen; der Acker aber muß alljährlich mühsam bestellt werden 3 17ff.; so ist das Ideal des Bauern, Gärtner zu sein und von Baumfrüchten mühelos zu leben; und nun gar Gärtner im Paradiese! — Auch das Paradies bedarf der Bearbeitung und Bewachung; dieser Zug zeigt, daß der Verfasser das Paradies sich nicht als absolut vollkommenen Ort, sondern nur als wunderschönen Aufenthalt vorstellt. — Wovor wird das Paradies »bewacht«? Doch wohl vor gottfeindlichen Wesen, vor Dämonen. Der Mensch steht hier also etwa an derselben Stelle wie nachher die Keruben 3 24. Ist das ein mythologischer Rest? Vgl. Gressmann, ARW X 361ff.

16f. Das Speisegebot. Gott erlaubt, ganz nach Belieben (dies bedeutet der Inf. abs.) von allen Baumfrüchten zu essen. Die Tradition, daß die ältesten Menschen sich von Baumfrüchten genährt hätten, findet sich auch bei den Griechen (Literatur bei Dillmann) und ähnlich auch schon 1 29. — Die Hauptsache **17**: vom Erkenntnisbaum soll der Mensch nicht essen; sonst wird er sicherlich (inf. abs.) sterben, am Tage da (sobald) er davon ißt. Die Worte können so verstanden werden, daß die Früchte selbst giftig sind, aber auch so — was dem Wortlaut nach ferner liegt, aber wohl von unserm Erzähler gemeint ist —, daß Gott die Übertretung mit dem Tode bestrafen will vgl. darüber unten »Allgemeines« 5. Diese Drohung geht nachher nicht in Erfüllung: sie sterben nicht sofort: dieser Tatbestand ist nicht hinwegzuerklären (so z. B. Dillmann: die Mühsale und Leiden seien Anfänge des Sterbens), sondern einfach anzuerkennen. Die Schwierigkeit, die moderne Erklärer in dieser Nicht-Erfüllung der göttlichen Worte finden, wird vom alten Erzähler nicht so stark empfunden worden sein; vielmehr würde er antworten, Gott sei und bleibe der Herr seiner Worte, später habe ihn das Wort »gereut«; ja, er wird eine besondere Barmherzigkeit Gottes darin gesehen haben, daß er nachher dies Wort nicht in Erfüllung gehen ließ. Ganz ähnlich ist 20 3, wo Gott den Abimelech zu töten droht und ihn doch nachher am Leben läßt. Doch bleibt immerhin auffallend, daß die Schlange 3 4 Gott geradezu Lügen strafen darf, und daß der Erzähler zur Erklärung dieses ganzen Zusammenhanges kein Wort verlauten läßt. Weiteres vgl. unten »Allgemeines« 5. — Warum Gott das Essen von diesem Baum unter so schrecklicher Strafe verbietet, sagt der Erzähler nicht, sondern setzt es als selbstverständlich voraus; die Beweggründe werden von dem Erzähler sehr häufig nicht mitgeteilt vgl. darüber die Einleitung § 3, 12. 13. Uns muß es das Folgende lehren. Jedenfalls werden dem Menschen die Gründe nicht mitgeteilt: er soll ohne Grund gehorchen; ebenso Abraham beim Auszug und bei Isaaqs Opferung: kindlicher Gehorsam. — Auch, daß das erste Gebot Gottes das Essen betrifft, ist kindlich. — Zu dem weit verbreiteten Motiv von dem übertretenen Verbot vgl. die Anmerkungen zu Nr. 3 u. 46 in Grimms Kinder- und Haus-Märchen, v. d. Leyen CXIII 262f., Böklen, Adam und Qain 80ff. 89f., woselbst Literatur. — Woher der Mensch den Tod kennt, den er doch weder erfahren noch gesehen hat? Dergleichen darf man den naiven Mythus nicht fragen. — Es fällt auf, daß Gott dem Menschen schon jetzt

du des Todes sterben! — [18Dann sprach Jahve Gott: es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm ein Wesen verschaffen, das ihm beisteht und zu ihm paßt. 19So formte Jahve Gott 'weiter' aus dem Acker alles Getier des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, was er dazu sagen würde; und was der Mensch zu ihnen sagen würde, *lebende Wesen* genau so sollten sie auch heißen. 20So sagte der Mensch die Namen allem Vieh und den Vögeln des Himmels und allem Getiere des Feldes. Aber für einen Menschen fand er kein Wesen darunter, das ihm hätte beistehn

---

den Namen des Baumes nennt und ihm dadurch seine geheime Kraft offenbart, die der Mensch doch 3 4f. erst durch die Schlange erfährt; unleugbar wird dadurch die Pointe der folgenden Verführungsgeschichte zerstört, was einem so guten Erzähler nicht zuzutrauen ist. Daher vermutet Budde 49ff. mit Recht, daß ursprünglich auch 2 17 ebenso wie 3 3 nur von »dem Baum in der Mitte des Gartens« gesprochen war.

18—24 Die Hülfe des Menschen. Das Stück ist der Schluß der Geschichte von den Ursprüngen. — **18** Wie in 1 26 bei der Schöpfung der Menschen geht eine Überlegung vorher; gewiß ein uralter Zug. נעשה LXX Vulg. Korrektur nach 1 26. — Gott findet, daß der Mensch, so wie er jetzt ist, noch nicht vollkommen ist; sein Leben ist zu einsam, seine Arbeit zu schwer; er muß Hülfe und Gesellschaft haben, »eine Säule, an die er sich lehnt« JSir 36 29. — הֱיוֹת Inf. cstr. als Subjekt § 114a. — כְּנֶגְדּוֹ wie ihm gegenüber = ihm entsprechend, sein Gegenstück. — **19—20** Die Schöpfung der Tiere erfolgt hier nach der des Menschen; umgekehrt ist die Reihenfolge bei P 1 20ff. 26ff. — Die Tierschöpfung erscheint hier nicht wie bei P als ein selbständiger Schöpfungsakt, sondern ist hier in eine Geschichte eingestellt; sie ist einst unter ganz besonderen Umständen geschehen und hat damals einen ganz bestimmten Zweck gehabt; der Mythus weiß ganz genau, wo und wann und warum die Tiere gebildet sind; die Fülle der konkreten Züge bildet den eigenen Reiz des Mythus; man vergleiche, um diese naive Schönheit zu empfinden, das Gegenstück in Kap. 1, wo dies Konkrete fast ganz fehlt. — **19** Lies hinter אלהים mit LXX Sam עוֹד (Ball); ferner mit Sam אֶת־ vor כָּל־חַיַּת־הַשׂ (Ball). — חַיַּת הַשָּׂדֶה schließt die zahmen Tiere ein, die v. 20 davon ausdrücklich unterschieden werden; solche ungefähre Bezeichnungen liebt der volkstümliche Sprachgebrauch; anders die gelehrte Genauigkeit des P. — Der Erzähler übergeht die Fische; die können dem Menschen freilich keine »Hülfe« sein. Auch das Meer hat er im vorhergehenden nicht erwähnt. Der Verfasser ist also weit entfernt von der gelehrten Vollständigkeit des P. — מַה־יִּקְרָא־לוֹ was er zu ihnen sagen, wie er sie benennen würde. Im Namen gibt der Mensch — das ist die geistreiche Voraussetzung — seine Stellung zu den Dingen wieder. — נֶפֶשׁ חַיָּה ist syntaktisch unmöglich; woher es in diesen Text gekommen, ist schwer zu sagen; vielleicht aus v. 7 (Sievers II 244)? — **20** Hebr. hss. Peš Vulg Targ-Pseudojon Ball Kittel וּלְכָל־עוֹף, vielleicht nur Gleichmachung. — »Aber für einen Menschen (וְלָאָדָם ohne Art., weil qualitativ gemeint, Delitzsch) fand er keine angemessene Hülfe«; »diese Wendung fällt aus der Situation heraus«. Dies ist aber nicht aus Textkorruptel — vorgeschlagen wird הָאָדָם oder נִמְצָא zu lesen vgl. Holzinger —, sondern aus der Naivetät des Verfassers zu erklären; ähnlich ist schon die Erwähnung des Todes 17, und auch 24. — Die Szene der Tierschöpfung enthält 1) eine antike Anschauung vom Namen. Der Name scheint dem Hebräer nichts Zufälliges zu sein, sondern ist mit der Sache gegeben: die Dinge heißen wirklich so, wie der Mensch sie nennt. Wie kommt das? Der Mythus antwortet: weil Jahve es so bestimmt hat; als Adam den Löwen sah, nannte er ihn »Löwe«; darum heißt nach Jahves Willen der Löwe fortan »Löwe«. Die Voraussetzung ist natürlich, daß der erste Mensch hebräisch gesprochen hat. Eine erste Reflexion über das Wesen der Sprache. Gut beobachtet ist, daß die ersten Worte des Menschen Namennennungen sind: Namennennung ist der Anfang aller Erkenntnis. 2) Ferner

und zu ihm passen können. 21 Da ließ Jahve Gott einen wunderbaren Schlaf auf den Menschen fallen, daß er entschlief; dann nahm er eine seiner Rippen und füllte die Lücke mit Fleisch aus. 22 Die Rippe aber, die er dem Menschen entnommen hatte, baute Jahve Gott zu einem Weibe aus, und brachte sie dann zum Menschen. 23 Da sprach der Mensch:

Diese endlich
ist Bein von meinem Bein
und Fleisch von meinem Fleisch;
Diese soll Männin heißen,
denn vom Mann ist sie genommen.

---

tritt eine naive Anschauung vom Verhältnis des Menschen zu den Tieren hervor; sie sind ihm verwandt: wie er aus Erde gebildet; Gott hält für möglich, daß eins von ihnen ihm eine »Hülfe« werden könnte; aber anderseits unterscheiden sie sich doch von ihm: nicht zufällig ist wohl, daß der Verfasser den Tieren keinen »Lebenshauch«, von Gott ihnen eingeblasen, zuschreibt; und der Mensch fühlt sich ihnen fern: sie sind ihm keine »Hülfe«; indem er ihnen die Namen gibt, zeigt er seine Überlegenheit (vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 298. 306). Die hebräische Antike hat die Tiere mit Sympathie beobachtet; sie hat sie menschenähnlich gedacht Job 38 41 39 13 Prov 30 24—28 und einige davon unbefangen bewundert :sieht doch die Eselin gelegentlich mehr als der Prophet Num 22; die älteste Zeit hat sogar in einigen Tieren Spuren des Göttlichen gefunden. Im vorliegenden Mythus ist der Mensch sich zwar seiner Überlegenheit über die Tiere wohl bewußt, doch denkt er sie sich näher, als es die Moderne tut. Ganz anders Gen 1, wo die Tiere »neutrale Wesen sind, über die er herrscht« (Wellhausen). 3) Ferner setzt die Szene eine naive Anschauung von Gott voraus: er bildet die Tiere, führt sie dem Menschen vor, und macht dabei ein vergebliches Experiment vgl. Schwally, ARW IX 170. Von mehreren mißglückten Versuchen bei der Menschenschöpfung erzählen auch die Melanesier Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI 665. — **21—24 Schöpfung des Weibes.** **21** Daß der Mensch in tiefen Schlaf fällt, ist ein besonders schöner, höchst anschaulicher Zug: Gottes Schaffen und Wirken bleibt stets Geheimnis; »das Geschöpf soll nicht sehen, wie Gott wirkt, sondern empfangen, was er gewirkt hat« (Herder). — Die תַּרְדֵּמָה, mehr als שֵׁנָה der (gewöhnliche) Schlaf, ist ein besonders tiefer, wunderbarer Schlaf, ein Gottesschlaf I Sam 26 12 Jes 29 10, die tiefe Betäubung in der Ekstase und in der Vision Job 4 13 33 15 vgl. Dan 8 18 10 9; daher LXX *ἔκστασις*. Das Motiv vom Zauberschlaf ist in Sage und Märchen häufig, man denke an den Zauberschlaf Kaiser Rotbarts im Kifhäuser, Brunhilds, Dornröschens und Sneewittchens vgl. v. d. Leyen CXIII 253, woselbst Literatur. — Wesen, die wie er selbst aus Erde gebildet waren, hatte der Mensch abgelehnt; jetzt bildet ihm Gott ein Wesen aus einem Stück seines eigenen Leibes; ein weiser Gedanke! Ein solches Wesen wird doch der Mensch als verwandt empfinden! — Warum nimmt Gott gerade eine Rippe? Die Antwort hierauf ist aus unserm Text nicht mehr sicher zu geben; ursprünglich mag der Zug sich aus der Geschlechtsgemeinschaft mit dem Manne erklären, zu der das Weib bestimmt ist. — **23** »Der vergeblichen Experimente mit den Tieren wie überdrüssig ruft der Mensch nun entzückt beim Anblick des Weibes die folgenden Worte aus« (Wellhausen, Prolegomena[6] 298). Es ist eine »jauchzende Bewillkommnung« (Herder). Die Worte haben strengere rhythmische Form, wie oft beim Höhepunkt der Erzählung in Sage und Märchen vgl. die Einleitung § 3, 2; die Verse sind ein Sechser und ein Doppeldreier, wobei זֹאת jedes Mal stark betont ist vgl. Sievers I 385 II 210, anders II 9. Dreimal wiederholt der Mensch, freudig auf das Weib hinweisend, זֹאת »die da«. Das erste Mal ist זֹאת noch durch הַפַּעַם verstärkt »diese dies Mal« = diese endlich. Stade, ZAW XVII 210 ff. nimmt an der doppelten Betonung Anstoß und übersetzt זֹאת adverbiell »jetzt«:

24 Darum läßt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an, sodaß sie ein einziger Leib werden.]

---

unnötig. Der Mensch erkennt sofort, wie eng ihm das Weib verwandt ist; ein unmittelbares Gefühl sagt ihm, daß dies Wesen ganz anders ihm nahe steht als die Tiere, daß sie aus seinem eigenen Leibe stammt. Die erste Empfindung, die über ihn kommt, als er sie schaut, ist das Entzücken: Bräutigams-Jubel! Dann macht er von dem Recht, Namen zu geben, Gebrauch. Solche Namennennung darf bei der Entstehung des neuen Wesens nicht fehlen vgl. zu 1 5. Er nennt sie išša, weil sie zum 'iš gehört. Der Mensch redet hebräisch. Noch stärker ist der Wortanklang bei der Lesart מֵאִישָׁהּ »von ihrem Mann« (Sam LXX Targ-Onk Ball). — לְקַחָהּ § 10h. — **24** Die folgenden Worte sind nicht die des ersten Menschen; solche Schlußbemerkungen, mit »darum« eingeführt, stammen vom Erzähler (Meinhold 77). — Man beachte dies »darum«. Der Mythus antwortet auf die Frage: warum? woher kommt das? Als Antwort erzählt man zuerst den Mythus und fährt dann fort: darum, daher kommt es vgl. 10 9 26 33 32 33. Hier liegt also das Musterbeispiel eines ätiologischen Mythus vor vgl. die Einleitung § 2, 3. Die hier vorausgesetzte Frage ist: wie kommt es, daß der Mann nach Vereinigung mit dem Weibe strebt? Der Mythus antwortet: der Mensch begehrt, mit dem Weibe ein Fleisch zu werden, denn er ist ja ursprünglich ein Fleisch mit ihr gewesen; in der Liebe vereint sich wieder, was ursprünglich eins war. »Er suchet sein Fleisch« (Herder). Was für eine Liebe er meint, ist nach den Ausdrücken, die er braucht, ganz deutlich; es ist die Geschlechtsgemeinschaft. Der Mythus redet hierüber ganz offen und rückhaltlos. — Vater und Mutter verläßt der Mann um des Weibes willen; so groß ist seine Sehnsucht zum Weibe, daß die stärksten Bande darüber zerreißen. Das Wort macht Schwierigkeit, da doch nach israelitischem Eherecht das Weib dem Manne folgen muß; von rein geistigem Verlassen ist in einem so alten Mythus nicht die Rede (gegen Holzinger); klingt hier noch altes Mutterrecht durch, wonach der Mann das Weib in dessen Hause aufsucht (Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia 176), oder haben wir an ein Eherecht zu denken, wonach der erwachsene Sohn, wenn er sich ein Weib nimmt, aus dem Haushalt und der Gewalt der Eltern scheidet und sich einen eigenen Hausstand begründet (Ed. Meyer I 1^2 31; Rauh, Hebr. Familienrecht 34f.)? — וְדָבַק + שְׁנֵיהֶם LXX Peš Vulg Targ-Pseudojon Philo vgl. Sam NT (Ball Kittel), wäre aber unmittelbar neben שְׁנֵיהֶם 25 häßlich. — Der Mythus von der Entstehung des Weibes 1) erklärt den Zug des Mannes zum Weibe aus der Art ihrer Entstehung: die beiden, ursprünglich eins, streben danach, wieder eins zu werden; 2) er benutzt dabei die Redensarten: »Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein« (d. h. ursprünglich Blutsverwandter) und »ein Fleisch werden« (d. h. sich fleischlich vereinigen) und versteht sie im wörtlichsten Sinne; 3) er erklärt zugleich den Namen 'išša: die kindliche Reflexion findet tiefe Gedanken in den Worten und Redensarten der Sprache. — Der Mythus ist oft mißverstanden; er redet nicht von der »Ehe«; auch davon, daß er die Einehe als normal hinstellen wolle, ist nicht die Rede; vielmehr schafft Gott nur ein Weib, weil er nichts überflüssiges tut: ein Mann und ein Weib können die ganze Menschheit zeugen. Ebensowenig meint der Mythus, daß das Weib ursprünglich dem Mann »koordiniert« sei, nicht »unter ihm« stehe (Holzinger); vielmehr ist das Weib nur die »Hülfe« des Mannes und der Mann ist »der Mensch«. Der Mythus stellt nicht Ideale hin (Dillmann), sondern er will Tatsachen erklären. — Derselbe Stoff findet sich auch bei Plato Symp. p. 189ff.; auch hier mit dem Zweck zu zeigen, daß die Liebe die Menschen zur alten Natur vereinigt und aus zweien eins zu machen sucht p. 191; dies Verlangen und Suchen nach dem (ursprünglichen) Ganzen heißt Liebe p. 192. Bei den Grönländern ist nach Grimm, Deutsche Mythologie[4] III 162 das Weib aus dem Daumen des Mannes entstanden; andere Parallelen bei Cheyne 74f., Böklen, Adam und Qain 26. Ganz anders als J erzählt P, wonach die Menschen von Anfang an als ein Paar geschaffen werden.

25 Die beiden aber, Mann und Weib, waren nackend und schämten sich nicht.

25 Der Urstand. Daß die Menschen sich nicht vor einander (Hithpa) schämen, soll nach der Absicht des Erzählers den Zustand der Menschen, ehe sie vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, darstellen; das Gegenstück ist 3 7: als sie dann gegessen haben, erkennen sie, daß sie nackend sind, d. h. schämen sich und versuchen, sich zu bekleiden. Der Erzähler wäre nicht im stande gewesen, die Seelenzustände der Menschen vor und nach der Übertretung in ausdrücklicher Darstellung zu schildern; aber er macht diese innern Zustände dadurch deutlich, daß er ein einzelnes, besonders anschauliches Beispiel nennt, an dem sie hervortreten. Vgl. über diese indirekte Darstellungsart die Einleitung § 3, 12. — Demnach ist aus einem Vergleich von 2 25 und 3 7 zu erschließen, was der Erzähler sich unter der Erkenntnis von Gut und Böse vorstellt. Daran, daß die ersten Menschen sich nicht schämen, zeigt er, daß ihnen diese Erkenntnis fehlt; daß sie sich schämen, beweist, daß sie sie besitzen. Das Wissen oder nicht-Wissen, das hier in Betracht kommt, ist also in erster Linie das um den Unterschied der Geschlechter. Das Vorbild, aus dem diese Züge genommen sind, ist deutlich der Zustand der Kinder, die sich noch nicht schämen: ein Zustand, den man im Morgenland, wo die Kinder nackend gehen, auf jeder Gasse beobachten kann. Dies Nicht-wissen um Mann und Weib ist aber in der Paradiesesgeschichte nicht das Ganze, sondern nur ein besonders hervortretendes Beispiel: der Erzähler will den ganzen geistigen Zustand der Kinder an diesem einen Zuge veranschaulichen. Er versteht also unter der »Erkenntnis« das, was die Erwachsenen mehr haben als die Kinder, die Einsicht, die Vernunft, zu der auch das Wissen um den Unterschied der Geschlechter gehört. — Die Richtigkeit dieser Erklärung beweist auch der sonstige Sprachgebrauch: die Kinder »wissen nicht um Gut und Böse« Dtn 1 39, d. h. sie verstehen sich nicht auf den Unterschied von Gut und Böse, sie »verstehen nicht Gutes zu wählen und Böses zu meiden« Jes 7 15f.: sie fassen z. B. ins Licht, sie fallen ins Wasser, sie essen Schädliches, sie wissen sich nicht zu benehmen, sie kennen auch die sittlichen Unterschiede noch nicht. Der Erwachsene aber »unterscheidet, wählet und richtet«. Das Alter wird wieder kindisch, es verlernt den Unterschied von Gut und Böse: gutes oder schlechtes Essen und Trinken schmeckt ihm gleich II Sam 19 36. — Eine andere Seite dieses »Wissens von Gut und Böse« deutet nachher die Schlange an 3 5: dies Wissen macht Gott gleich, vgl. 3 22; darum hat Gott es dem Menschen verboten und den Tod darauf gesetzt 2 17. Auch für diese Auffassung haben wir Parallelen: dem guten Richter, der die gute und böse Sache mit offenem Auge erkennt, schreibt man es zu I Reg 3 9; und im höchsten Sinne besitzt es Gott (oder der Engel) allein, der in die Tiefe blickt und dem man nichts vormachen kann II Sam 14 17. Demnach hat das Wort einen gewissen schwebenden Sinn, wie unser »Vernunft«: das Höhere und das Niedere faßt es zusammen (gegen Gressmann, ARW X 351ff., der um dieser Schwierigkeit willen auf das Verständnis der Paradiesesgeschichte ganz verzichten will). Vgl. unten S. 29. — Aus dem Obigen folgt, daß die Menschen im Paradiese noch nicht in Geschlechtsgemeinschaft gelebt haben; sie hatten ihr verschiedenes Geschlecht noch gar nicht er- kannt; ferner daß die »Erkenntnis« nicht das Gewissen (das sittliche Unterscheidungsvermögen) allein ist (so die gewöhnliche Erklärung), aber sie einschließt. Auch Wellhausens (Prolegomena[6] 299ff.) Erklärung, es sei das Wissen um das Geheimnis der Welt, wodurch man Gott in die Karten guckt, und zwar sei dies Wissen im geschichtlichen Sinne zu nehmen als die menschliche Kultur, ist unrichtig; der Mythus spricht nicht von einem so großen Wissen, wie das ist, von dem im Faust bei Goethe gesprochen wird, sondern von einem viel geringeren: als Beispiel wählt der Erzähler ja das Wissen um den Unterschied der Geschlechter! Und auch um menschliche Kultur handelt es sich hier nicht eigentlich; der Mythus redet nicht sowohl von den menschlichen Künsten und Fertigkeiten, die das Kind durch die Erziehung lernt, sondern mehr und deutlicher

3 [1]Nun war die Schlange listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahve Gott geschaffen hatte; sie sprach zum Weibe: sollte Gott euch denn wirklich

---

von dem, was das Kind bei seinem Heranwachsen zur Zeit der Geschlechtsreife durch die Natur bekommt, die Reife des Urteils, die Vernunft. — Im Zusammenhang der Erzählung ist der Vers Überleitung zum folgenden. — Wie lange der Mensch im Paradiese war? Dergleichen genaue Bestimmungen kann der Mythus seiner Art nach nicht geben. »Im Paradiese schlägt keine Stunde« (Herder). »Wie lange Frist, das kann ich nicht ermessen, Denn alles Maß der Zeiten war vergessen«. — Im Hintergrund der Schilderung steht eine Anschauung über die Geschichte der menschlichen Kleidung 2 25 3 7 (21); daß die ersten Menschen nackt gingen, ist auch griechische Tradition (Plato, Protag. 321 C; Diodor aus Hecataeus v. Abdera I 85) und liegt in der Natur der Sache. — Der Vergleich der ersten Menschen mit Kindern gilt (mutatis mutandis) auch für unsere Wissenschaft noch heute.

Cap. 3. Die Austreibung aus dem Paradiese 1—7.

1—5 Die Verführung des Weibes. 1 Die Erzählung beginnt mit Vorstellung einer neuen Person und Bezeichnung ihrer Haupteigenschaft I Sam 25 2f. Job 1 1. — Die Schlange gehört nach dem deutlichen Wortlaut des Verses, ebenso nach 3 14f. zu den Tieren; sie ist das klügste der Tiere, sie ist auch klüger als der damals noch kindliche Mensch; sie hat nach v. 5 geheimes Wissen, das außer ihr nur noch Gott selber weiß. Sie besitzt auch die Sprache. Schließlich hat sie Feindschaft wider Gott, den sie bei dem Menschen verleumdet. Wie ist das zu erklären? Daß Tiere menschlich denken und reden, ist im Märchen, in der Tierfabel, auch in der Sage nicht merkwürdig; auch die hebräische Sage kennt die redende Eselin Num 22. »Der Wilde belebt alles, spricht mit allem, und das ist ihm nicht Schulfigur, sondern Wahrheit« (Herder). Auf jener ältesten Stufe wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier noch nicht empfunden. Darum wundert sich das Weib auch gar nicht, als plötzlich die Schlange den Mund auftut. So kann es also nicht zu sehr auffallen, wenn im Paradiese auch die Schlange Sprache hat. Es war das eine Zeit, so würde der Antike uns antworten, wo die Tiere noch sprechen konnten: die Zeit des Märchens. Ferner, daß die Schlange als besonders schlau und bösartig geschildert wird, erklärt sich aus dem unheimlichen Eindruck des Tieres; auch sonst ist sie das Bild der Klugheit Mt 10 16 vgl. Bochart, Hierozoicon rec. Rosenmüller III 246 ff. Daß sie aber das Geheimnis des Baumes weiß, das sonst nur Gott kennt, also übernatürliches Wissen hat, beweist, daß hier Mythologisches im Hintergrunde steht: ursprünglich wird die »Schlange« ein böser, Gott und den Menschen feindlicher Dämon in Schlangengestalt gewesen und in Israel zum Tier herabgedrückt worden sein. Daß Götter oder Dämonen Schlangengestalt haben, ist den Völkern hin und her geläufig, bei den Semiten vgl. Baudissin, Studien zur sem. Religionsgeschichte I 255 f., Nöldeke, Zeitschr. für Völkerpsychologie I 412 ff., Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch s. Register, Stade, Bibl. Theol. 141, Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III [2] 152 f., Jacob, Beduinenleben [2] 24, Pietschmann, Geschichte der Phön. 227; bei den Ägyptern vgl. Amélineau, Revue de l'histoire des religions LI 335 ff. LII 1 ff.; bei den Indern vgl. von Schroeder, Indiens Literatur u. Kultur 377 f.; bei den Eraniern vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde III 530 ff.; bei den Griechen Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren 96 ff.; auch in Israel vgl. die Verehrung des Schlangenbildes zu Jerusalem II Reg 18 4; weitere Literatur bei Baudissin in Herzogs RE [3] Art. Drache zu Babel, Eherne Schlange. Der Vergleich der Paradiesesschlange mit der babylonischen Tiâmat (so auch Zimmern, KAT [3] 529) hinkt; beide sind zwar böse, aber Tiâmat ist ein furchtbar gewaltiges, Welt-herrschendes Ungeheuer, die Schlange aber ist listig; es sind also (wie es scheint) ganz verschiedene Gestalten. Die spätere, jüdisch-christliche Erklärung: (Sap Sal 2 24 Joh 8 44 Ap Joh 12 9 20 2), die Schlange sei der Teufel, ist unrichtig, aber, wie in ähnlichen Fällen sehr häufig, auf richtiger Fährte. — Die fol-

verboten haben, von allen Bäumen des Gartens zu essen? 2Das Weib erwiderte der Schlange: von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; 3nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott befohlen: ihr sollt nicht davon essen noch sie berühren, sonst müßt ihr sterben. 4Da sprach die

---

gende Erzählung hat durch ihre Meisterschaft in der psychologischen Schilderung stets das Entzücken feinfühliger Leser erregt: in den wenigen Worten und Handlungen, die er seinen Personen zuschreibt, versteht es der Erzähler, sie im Innersten deutlich zu machen: sein Meisterstück ist die Schilderung des Weibes. — Die Schlange, bitterböse und schlau, will Gott etwas Böses antun und den Menschen verführen. Sie wendet sich an das Weib; warum an das Weib? das Weib ist lebhafter und begehrlicher und erwacht eher als der Mann. — Im folgenden eine höchst interessante, ja pikante Szene: in kindlicher, gutgläubiger Harmlosigkeit steht das junge, unerfahrene Weib vor ihr; es ahnt nicht, wie verderblich die Worte der bösen Schlange sind: das Symbol kindlich-dumpfer Unschuld und schlauer Verführung neben einander. — »Sollte Gott wirklich gesagt haben?« Die Schlange besitzt wunderbares Wissen; so hat sie — woher, verrät der Erzähler nicht — von Gottes Verbot an den Menschen gehört. Jetzt stellt sie sich, als ob sie nur ungenau orientiert sei und sich jetzt beim Menschen selber genau unterrichten wolle. Sie übertreibt Gottes Verbot dabei aufs stärkste und tut, als sei sie befremdet über solche Härte: »harter Gott, grausames Gebot« (Herder). So schmeichelt sie sich durch vorgebliche Teilnahme ein und sät Mißtrauen und Argwohn gegen Gott in das Herz des arglosen Weibes. — Zu כֹּל . . . לֹא »gar kein« § 152b. — 2f. Dies aber ist rasch bei der Hand, den für sie schimpflichen Verdacht zurückzuweisen und stellt eifrig die Erlaubnis voran. — מִפְּרִי עֵץ־הַגָּן Peš Ball Sievers II 245 vgl. auch LXX, drückt den Sinn schärfer aus. — Während es hier heißt, Gott habe beiden diesen Befehl gegeben, sind Gottes Worte 2 16f. nur an den Mann gerichtet; die Lösung dieser Schwierigkeit unten S. 28. — Auch, daß die Menschen die Früchte berühren sollen, hat Gott 2 17 nicht gerade verboten: diese kleine Abweichung kann eine »Nachholung« sein, wie die Erzähler sie auch sonst beim zweiten Bericht über dieselbe Sache gern anbringen, vgl. die Einleitung § 3, 20; hier soll der Zug wohl das eifrige Wesen des jungen Weibes darstellen. — Daß Schlange und Weib אלהים, nicht יהוה sagen, erklärt man gewöhnlich aus der Feinheit israelitischen Sprachgefühls, das im Verkehr mit nicht-Jahve-Gläubigen diesen Namen vermeidet; dieselbe Erscheinung findet sich indeß auch 4 25, wo von solcher Rücksicht nicht die Rede ist; vgl. darüber unten S. 26 und zu 4. 4 25 f. — Der Ausdruck »der Baum, der in mitten des Gartens steht« läßt darauf schließen, daß der Erzähler nur von einem Wunderbaume weiß; anders 2 9. Der Erzähler vermeidet es mit Willen, dem Weibe den Namen dieses Baumes in den Mund zu geben; mit Recht schließt Budde 48ff. daraus, daß er dabei voraussetze, daß das Weib die geheime Kraft und also auch den Namen dieses Baumes an dieser Stelle der Geschichte noch nicht kenne. — 4f. Damit hat die Schlange das Weib auf das Thema gebracht, worüber sie sprechen wollte. Jetzt erdreistet sie sich, Gottes Wort direkt als falsch zu bezeichnen. Nicht in eurem, sondern im eigenen Interesse hat Gott das Verbot ausgesprochen! »Keineswegs sterben werdet ihr« (mit ungewöhnlicher, pointierter Stellung der Negation § 113v). — Der Schläfer und Blinde hält die Augen geschlossen; wer sie offen hält, wacht, sieht, beobachtet. Dem Blinden, der sehend wird, öffnen sie sich. Die ersten Menschen waren wie blind; ihre Augen waren »gehalten«; sie sahen sich nackend und bemerkten doch ihr Geschlecht nicht. Jetzt, so versichert die Schlange in geheimnisvollem Tone, werden sie nie vorher Gesehenes plötzlich gewahren. Die Redensart in ähnlicher Bedeutung 21 19 II Reg 6 17 von wunderbaren (pneumatischen) Erfahrungen, wo der Blick plötzlich gewahrt, was das gewöhnliche, blöde Auge nicht zu sehen vermag. Dies neue Wissen aber ist nach dem folgenden das Wissen um Gut und Böse. Was mag das junge Weib für neugierige Augen machen, wenn es von solchem großen Geheimnis hört; und wie mag es

Schlange zum Weibe: mit nichten werdet ihr sterben! 5sondern Gott weiß wohl, daß sich euch, sobald ihr davon eßt, die Augen auftun: dann werdet ihr wie Gott selber sein und erkennen, was Gut und Böse ist. — 6Da sah das Weib, wie köstlich der Baum zu essen war und wie herrlich anzuschauen, *und wie prächtig zu betrachten;* so nahm sie von seinen Früchten, aß und gab auch ihrem Manne neben ihr, und der aß auch. 7Da taten sich ihnen beiden die Augen auf, und sie erkannten, — daß sie nackend waren; so nähten sie sich

---

im stillen beklagen, daß ihr dies von Gott verboten ist! Sehr fein ist, daß die Schlange nicht direkt zum Essen auffordert: sie versteht die Kunst der Verführung. — Die Tatsachen, die die Schlange behauptet, sind nach Meinung des Erzählers sämtlich richtig: sie gibt die geheime Kraft des Baumes richtig an; das Wissen macht wirklich Gott gleich 3 22; auch daß die Menschen nicht sogleich nach dem Essen sterben, ist richtig. Zugleich aber läßt die Schlange eine Beleuchtung dieser Tatsachen einfließen: Gott sei mißgünstig, daß er den Menschen das hohe Gut nicht gönne: *φθονερὸν τὸ θεῖον,* eine uns aus den Griechen wohlbekannte Anschauung der Antike. — Seine eigene Beurteilung dieser Beleuchtung setzt der Erzähler nicht ausdrücklich auseinander, vgl. die Einleitung § 3, 18. — Zur Kstr. וְנִפְקְחוּ § 112oo.

6 Die Übertretung. Die Schlange hat nun ihr Werk getan; von ihr wird zunächst nicht weiter geredet. Dies stillschweigende Fallenlassen der für die Haupthandlung nicht notwendigen Personen gehört zum Stil der Sage vgl. die Einleitung § 3, 9; ebenso z. B. das Weib von Teqoa II Sam 14 2iff. Wundervoll ist die folgende Schilderung: das Weib sieht sich den Baum jetzt näher an und bemerkt, was sie vorher nicht gesehen hat, daß er so wunderschöne Früchte trägt. Und dies besticht sie; der raffinierten Schlange mag an den Früchten die Hauptsache sein, daß sie geheime Kraft in sich haben, das Weib aber in seiner Kindlichkeit denkt daran, wie schön sie aussehen und wie herrlich sie schmecken müssen. Harmlos und kindlich lüstern tut sie die folgenschwerste Tat ihres Lebens. Parallelen aus den deutschen Märchen sind Rotkäppchens Verführung durch den Wolf oder Sneewittchens durch die verkleidete Königin. — וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל nach gewöhnlicher Erklärung »daß der Baum begehrenswert sei, um klug zu werden«; nach dem Zusammenhange liegt es näher, mit LXX Peš u. a. zu übersetzen »daß der Baum lieblich war zu betrachten«; das Sätzchen ist parallel dem »daß er eine Lust war für die Augen« und wohl nur handschriftliche Variante. — Charakteristisch, daß die Motivierung des Essens beim Weibe so lang, beim Manne so kurz ist: wenn das Weib verführt, vermag der Mann nicht zu widerstehen. — Daß beide gemeinsam sündigen, ist vortrefflich beobachtet: Kinder sündigen, z. B. naschen gern zusammen, Holzinger. — Die Verführung des Mannes durch das Weib ist ein häufiges Motiv: Eabani wird durch die Hure verführt (KB VI 1 S. 126 ff.), Re durch Isis (Erman, Äg. Rel. 154 f.), Simson durch Delila; man denke ferner an »Potiphars Weib«, Epimetheus, Phaidra, Eriphyle, Tannhäuser u. a. — Mas. Text Peš ויאכל; Sam LXX ויאכלו zerstört die Pointe, daß der Mann auch aß (Ball); Sievers II 245 liest den Plural und streicht ויאכל, so daß die Menschen gemeinsam essen, aber wie viel feiner ist der überlieferte Text! — 7 Die erste Folge des Essens ist die von der Schlange angekündigte; der Erzähler macht das nach hebräischer Stilregel ganz deutlich, indem er denselben Ausdruck braucht: »es öffneten sich ihre Augen«. Und was ist das für ein Wissen, das sie jetzt bekommen? Das Höchste haben sie geglaubt, zu erwerben; und nun erkennen sie nichts anderes, als — daß sie nackend sind! Hier sieht man am deutlichsten, wie der Begriff des »Erkennens von Gut und Böse« eigentümlich schwankt. — Durch das Beispiel, das er gebraucht, will der Mythus sagen: früher unwissende Kinder, werden sie jetzt mit einem Male Erwachsene. Es ist dasselbe Beispiel, an dem er vorher ihre Unwissenheit dargestellt hat: auch das nach hebräischem Stilgefühl und sehr geist-

Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus. — 8 Als sie nun die Schritte Jahves Gottes hörten, der sich beim Tageswinde im Garten erging, da versteckten sich Mann und Weib vor Jahve Gott mitten unter den Bäumen im

---

reich. So lange sie unwissend waren, kannten sie keine Scham und gingen nackend; sobald sie wissend geworden sind, da »erkannten sie«, daß sie nackend seien; daran hatten sie vorher gar nicht gedacht. — Woher haben sie plötzlich diese Erkenntnis? Der alte Mythus antwortet aufs deutlichste, daß das Gewinnen der Erkenntnis die Zauberwirkung des Baumes ist. Hierfür spricht auch der Ausdruck »ihre Augen öffneten sich«, der auch sonst von wunderbaren übernatürlichen Erfahrungen gebraucht wird vgl. oben zu 5. Die Sünde, die sie begehen, und die Erkenntnis, die sie erlangen, ist hier also nicht unmittelbar, psychologisch mit einander verbunden; dennoch darf man sagen, daß dem Erzähler eine Idee schon undeutlich vorschwebt, wenn er sie in seiner Darstellung freilich auch noch nicht erreicht, nämlich diese, daß die Aufklärung, die Reife nur durch Sünde hindurch erlangt wird: man denke an die Art, wie den halbwüchsigen Kindern die erste Kunde von den geschlechtlichen Dingen zukommt. — Die ersten Menschen machen jetzt die Entwicklung von der Unwissenheit zum Wissen durch, die jeder von uns kennt; freilich wir im Laufe von Jahren, sie, durch die Kraft des Baumes, in einem Moment. — Es ist hergebracht, hier einen Zusammenhang von Sünde und Scham zu sehen: »die erwachende Scham« sei »die nächste Begleiterin der Sünde«, »das unwillkürliche Zeugnis der verletzten Unschuld« (Dillmann, Holzinger u. a.). Dieser Zusammenhang tritt aber in der Erzählung durchaus nicht hervor; vielmehr ist die Scham hier eine dem Kindesalter überlegene Erkenntnis; es heißt ausdrücklich: sie erkannten, daß sie nackend waren; und diese Erkenntnis kommt nicht aus der Sünde als solcher, sondern aus dem Essen des Baumes. Daß dieser behauptete Zusammenhang von Schuldgefühl und (geschlechtlichem) Schamgefühl in Wahrheit nicht besteht, weiß jeder, der Kinder beobachtet hat. — Die Theologie hat seit uralter Zeit diese Stelle benutzt, um die Lehre über die Sünde zu geben. Allerdings wird hier nach Meinung des Erzählers eine Sünde begangen, und meisterhaft beschreibt er, wie es dazu gekommen ist, »von den ersten Regungen des Zweifels, der Begierde bis zur sündigen Tat« (Meinhold 80), so meisterhaft, daß diese hier geschilderte Sünde als Typus der Sünde verstanden werden kann; aber der Mythus ist weit davon entfernt, eine Lehre über »die Sünde« geben zu wollen. Dergleichen prinzipielle theologische Betrachtungen zerstören die naive Schönheit der alten Geschichte. — Die erste äußere Folge des Essens ist, daß die Menschen sich bedecken. Warum gerade mit Feigenblättern? vielleicht wegen der Form des Blattes? — Daß der Erzähler hier nur von der Verhüllung der Menschen und nichts anderem berichtet, zeigt seine feine Empfindung. Der alte Stoff mag viel gröber gewesen sein. Ein wie anderer Mann ist dieser Erzähler als diejenigen, die von Lots Töchtern, von Tamar oder gar von Rahels Verschmitztheit erzählen!

8—13 Die Entdeckung. Die Erzählung berichtet nicht etwa, daß Jahve alles wußte, alles gesehen habe; sondern vielmehr, daß er, im Garten lustwandelnd, zufällig die Übertretung entdeckt habe. Eine (absolute) Allwissenheit Jahves wird dabei also nicht vorausgesetzt; so überhaupt in ältesten Erzählungen 11 5 18 21; Allwissenheit (im absoluten Sinne) hätte der alte Hebräer sich nicht vorzustellen vermocht. Trotzdem ist Jahve dem Menschen an Verstand und Wissen auch hier unendlich überlegen; er verhört den Menschen mit so großer Sicherheit wie die Mutter ihr Kind; er durchschaut ihn völlig und hat ihn in kurzem zum Geständnis gebracht. — **8** Jahve lustwandelt im Garten — hier klingt noch, wenn auch verdunkelt, die alte Anschauung durch, daß Jahve in diesem Garten gewohnt habe vgl. zu 2 8: eine kindliche Anschauung von Gott. Auch Re erging sich in der Urzeit »alle Tage« unter den Menschen, »denn sein Herz wünschte zu sehen, was er geschaffen hatte«, Erman, Ägypt. Rel. 154f. — רוּחַ הַיּוֹם, gewöhnlich auf den Abendwind gedeutet, der aber erst »einige Stunden nach Sonnenuntergang«

Garten. 9Jahve Gott aber rief dem Menschen und sprach zu ihm: wo bist du? 10Er sprach: ich habe wohl deine Schritte im Garten gehört; aber ich scheute mich, ich bin ja nackend, da habe ich mich versteckt. 11Er sprach: wer hat dir kund getan, daß du nackend bist? du hast doch nicht von dem Baume gegessen, von dem ich dir zu essen verboten hatte? 12Der Mensch sprach: das Weib, das du mir beigesellt hast, die hat mir von dem Baume gegeben; da hab ich gegessen.

---

beginnt (Nowack, Archäologie I 51) und daher kaum »Wind des Tages« genannt werden kann, ist besser von dem kühlen Seewind, der sich frühmorgens aufmacht (Nowack, Archäologie I 51) und die Höhe des Gebirges, z. B. Jerusalem, etwa um 2—3 Uhr erreicht (Hann, Klimatologie III² 102f.) zu verstehen, Jensen KB VI 1 573; vgl. Cant 2 17 (4 6), wonach das liebende Paar (in der Nacht) zusammen bleibt, »bis der Tag weht und die Schatten fliehen« (vgl. Budde zur Stelle): die Übertretung war eine Tat der Nacht; mit dem neuen Tage kommt die Reue. Diese Deutung liegt besonders deshalb nahe, weil es sich hier um geschlechtliche Sünde handelt. In Babylonien weht eine köstliche leichte Brise aus NW vor Sonnenaufgang, Hann, Klimatologie III² 106. — Die Vorstellung, daß sich die Gottheit in der Frühe im Garten ergeht, ist ursprünglich eine Mythologie dieser Zeit: wenn die Wipfel im »Winde des Tages« rauschen und schauern, »geht der liebe Gott durch den Wald«. Voraussetzung scheint hier zu sein, daß sein Palast am Garten steht; ein Beispiel eines in einem Garten gelegenen Festhauses ist jetzt in Assur gefunden, Mitteil. der Deutsch. Or. Ges. 1907 Nr. 33. — Die Menschen hören das Geräusch (קוֹל) seiner Tritte und verstecken sich. Sonst, so dürfen wir ergänzen, hatte der Mensch sich immer eingestellt, wenn Gott in den Garten kam; und Gott hatte sich dann seiner liebsten Schöpfung gefreut. Den Grund des Versteckens gibt der Mensch selber an 10: »ich scheute mich«; wie das Kind, wenn es das Gebot des Vaters übertreten hat, seinen Blick flieht, so wagt der Mensch es nicht, Gott vor die Augen zu treten. — 9 Als Gott den Menschen nicht findet, ruft er ihm (mit lauter Stimme) zu: »wo bist du?« Die Voraussetzung der Worte ist, daß er nicht weiß, wo der Mensch sich befindet. — 10 Der moderne Erzähler würde hier schildern, wie der Mensch, an allen Gliedern zitternd, halb aus den Bäumen heraustrat und in einiger Entfernung vor Gott stehen blieb; der antike Erzähler hat für solche Nebenumstände keinen Sinn und dringt auf die Hauptsache, die bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worte. Die folgenden Worte des Menschen sind eine höchst naturwahre Schilderung des bösen Gewissens: der Mensch wird geschildert wie ein fehlendes Kind, nicht wie ein verhärteter Sünder (Meinhold 83). Er hat aus der Frage den Vorwurf herausgehört, daß er sich nicht freiwillig gestellt habe, und will sich entschuldigen: ich habe wohl deine Schritte gehört, aber ich scheute mich, hervorzukommen. Nun kann er es aber doch nicht übers Herz bringen, Jahve auch die volle Wahrheit über die Ursache seiner Furcht zu gestehen, sondern er fügt einen halben Vorwand hinzu: »ich bin ja nackend«; wer nackend ist, geht doch nicht in Gesellschaft; »also mußte ich mich doch wohl verstecken«. —Mit diesen Worten aber hat sich der Mensch verraten: er weiß, daß er nackend ist! — 11 Dies fällt Jahve auf und sofort denkt er weiter: das wußte er doch vorher nicht! sofort errät er auch den Grund: er hat von dem Baum gegessen. Drohend fährt er ihn an: woher weißt du das? du hast doch nicht mein Verbot übertreten? — 12 Der Mensch wagt nicht zu leugnen, »auch hierin dem unverdorbenen Kinde gleich« (Meinhold 83), aber er wagt auch nicht zu bekennen. So gesteht er die Übertretung stillschweigend zu, aber schiebt die Schuld auf das Weib. Das Geständnis der eigenen Übertretung kommt ganz kurz hinten nach; die eigene Sünde stellt er als ganz natürlich dar: »da mußte ich wohl essen« (Meinhold 83). Damit sagt er Gott, ohne es zu wollen, wie die Sache vor sich gegangen ist. Versteckt wagt er sogar einen Vorwurf gegen Gott selbst: warum hast du sie mir beigesellt? Der Mensch ist feig und trotzig zugleich: der Erzähler

13Da sprach Jahve Gott zum Weibe: was hast du getan? Das Weib sprach: die Schlange hat mich verführt; da hab ich gegessen. — 14Da sprach Jahve Gott zur Schlange: weil du das getan hast:

Verflucht seist du vor allem Vieh,
vor allem Getier des Feldes!
Auf dem Bauche sollst du kriechen,
Staub sollst du fressen
alle Tage deines Lebens!
15Feindschaft setz' ich zwischen dir und dem Weibe,
zwischen deinem und ihrem Samen:
er trete dir nach dem Haupt,
du schnappe ihm nach der Ferse!

---

kennt das menschliche Herz. — **13** Nun läßt Gott den Menschen stehen und wendet sich an das Weib, das mit herangetreten war; man beachte, daß der Erzähler, nach seiner Art, diese vorauszusetzende Situation nicht ausdrücklich angibt. »Gestehe, was hast du da getan?« Drohende Frage. Das Weib, nicht besser als der Mann, kann eigentlich nach ihrer Meinung auch nichts dafür (Meinhold 84) und schiebt die Schuld weiter auf die Schlange. Die Schlange wird nicht weiter gefragt: ihr als einem bitterbösen Wesen ist die Verführung zuzutrauen. — So liegt der ganze Zusammenhang vor Gottes Augen deutlich da: der Mensch hat die Frucht gegessen, das Weib hat sie ihm gegeben, die Schlange hat sie dazu verführt. Der Hebräer bewundert hierbei die Weisheit Jahves, der den ganzen komplizierten Tatbestand mit wenigen Fragen herausbekommen hat; für die Beschränkung, in der er dennoch Gottes Wissen denkt, hat er kein Auge. Solche geistreiche Geschichten vom scharfsinnigen Untersuchungsrichter hören die Völker gern, vgl. die weithin verbreitete Erzählung vom salomonischen Urteil (Gressmann, Deutsche Rundschau XXXIII 175ff.), die Historie von Susanna und Daniel; ähnliches auch in Tausend und einer Nacht und besonders in Indien vgl. v. d. Leyen CXIV 20. 22; CXVI 8ff.

14—21 Die Verfluchungen. Sie sind dem Erzähler die Hauptsache. Die Begebenheit ist so wichtig, weil sie Folgen gehabt hat, die bis heute andauern. Jahve hat einen Fluch gesprochen, der fortwirkt bis auf die Gegenwart. Über die Flüche in diesen Geschichten vgl. die Einleitung § 2, 7a und zu 9 25ff. Daselbst wird gezeigt, daß solche Flüche als Antworten auf bestimmte Fragen zu verstehen sind, und daß sie Ziel und Höhepunkt der ganzen Geschichte bilden. Die Flüche haben, wie es solchen wunderwirkenden Worten zukommt, strengere rhythmische Form vgl. die Einleitung § 3, 2. — Über die Feinheit der Disposition vgl. die Einleitung § 3, 8: die Sünde geht von der Schlange aus, über das Weib, zum Manne; die Untersuchung vom Mann über das Weib zur Schlange; die Verfluchung setzt bei dem Hauptschuldigen ein, der Schlange, und geht dann zum Weib und zum Manne. Sehr schön ist dabei, daß der Fluch über den Mann an letzter Stelle steht; dieser Fluch ist dem Erzähler, der für Männer erzählt, die Hauptsache; die Reihenfolge der Flüche enthält also eine Steigerung, die mit dem furchtbarsten Worte erschütternd schließt. — **14f.** Der Fluch über die Schlange. Die Verse, die wir am besten da beginnen, wo die pathetische Rede des Fluches einsetzt, sind in 14 ein Siebener und ein Sechser. 15a ist schwierig, wohl mit Sievers II 10f. als Siebener zu lesen, 15b ein Doppeldreier. — Die Schlange läuft nicht auf Füßen wie andere Tiere; sie geht, unheimlicher Weise, auf dem Bauche. Und ebenso sonderbar ist ihre Nahrung; sie frißt (nach Meinung der Hebräer) Staub. Woher kommt diese jämmerliche Lebensart, die sie von allem Vieh und Wild unterscheidet? Auf diese Frage antwortet unsere Erzählung: weil sie die Menschen verführt hat, darum hat sie Jahve verflucht. — Natürlich wäre die Konsequenz, daß die Schlange früher anders ging und sich anders nährte; doch darüber hat der Erzähler kaum nachgedacht. Der Mythus betrachtet die gegenwärtige Art der Schlange und findet darin einen Gottesfluch; weiter denkt er nicht. — Aus den

16 Und' zum Weibe sprach er:
Viel will ich dir Mühsal und 'Seufzer' bereiten;
mühselig mußt du Kinder gebären!
Nach deinem Manne gehe deine Sehnsucht, er aber sei dein Herr!

Worten geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß die Schlange für den Erzähler ein Tier und nichts weiter ist. »Der Teufel geht nicht auf dem Bauche und frißt keinen Staub« (Reuss). — **15** Sonderbar aber und grauenvoll ist auch dies an diesem Tier, daß es mit dem Weibe und seinem Geschlecht in ewigem Kampfe liegt. Menschen und Schlangen bekämpfen sich auf Leben und Tod; jeder streitet dabei auf seine Weise: die Schlange schnappt dem Menschen, wenn sie ihn sieht, nach der Ferse; er aber zermalmt ihr, wenn er kann, den Kopf. (Man beachte die Gegensätze: Ferse, Kopf: solche Sprachweise liebt die hebräische Poesie.) Beide aber wollen nicht verwunden, sondern töten. Woher dieser erbitterte Kampf auf Leben und Tod? Das ist die grauenvolle Wirkung des Fluches Jahves. Das Weitere darf man sich etwa so ausmalen: weil Schlange und Weib sich einmal gegen Gott verbündet haben, so hat Jahve sie zur ewigen Feindschaft verurteilt. — Der Wortlaut in 15b bietet Schwierigkeiten: שׁוּף kommt sonst noch vor Ps 139 11, woselbst Korruptel vorliegt, und Job 9 17, wo es wohl »erschnappen, erhaschen« bedeutet. An unserer Stelle scheint ein Wortspiel vorzuliegen. Die einfachste Erklärung ist diese, daß die ursprüngliche scriptio defectiva fälschlich mit ו statt mit א aufgelöst worden ist; שׁאף hat den hier erforderlichen Doppelsinn 1) schnappen, 2) zertreten. So Gressmann brieflich. — Jedenfalls will der Text sagen: Mensch und Schlange bleiben sich nichts untereinander schuldig; was er tut, das tut sie auch. Von einem Ende dieses Kampfes, von einer Entscheidung verlautet nichts: sie werden sich hassen und töten, so lange es Menschen und Schlangen gibt. — Daß die Schlange ein Tier ist, ist auch hier völlig deutlich; der »Same des נָחָשׁ« sind die Schlangen, sowie der »Same des Weibes« die Menschen. — Der Mythus gehört zu den bei antiken und Naturvölkern sehr häufigen Mythen und Märchen, die erzählen, wie gewisse Tiere zu ihren besonderen Eigenschaften gekommen sind, »warum die Scholle ein schiefes Maul hat, der Esel seine langen Ohren und der Bär seinen stumpfen Schwanz«; vgl. v. d. Leyen CXIV 16, woselbst Literatur. Es ist für die Paradiesesgeschichte bezeichnend, daß sie ein so kindliches Motiv, wie dies vom Gange der Schlange auf dem Bauche, mit so tiefsinnigen, wie denen, die vom Menschen handeln, verbindet. — Doch ist möglich, daß diesem Kampf zwischen Mensch und Schlange ein verklungener Mythus zu Grunde liegt. Von ferne darf man den griechischen Mythus vergleichen, wonach der von Herakles bekämpften Hydra ein Krebs zu Hilfe kam, Apollodor bibliotheca II 5, 2, 4, was auf archaischen Darstellungen abgebildet ist vgl. Furtwängler in Roschers Lex. I 2 Sp. 2198. Die christliche, besonders die lutherische Kirche hat diese Stelle als »Protevangelium« auf den Sieg des (sterbenden) Christus über den Teufel, oder allgemein auf den Sieg des Menschengeschlechtes über Teufel und Sünde ausgelegt. Die allegorische Erklärung wirkt noch bis in die Gegenwart nach. — **16** Die Verfluchung des Weibes. Die Verse sind ein Siebener und ein Vierer vgl. Sievers II 210. — וְאֶל־הָאִשָּׁה mit Sam LXX Peš (Vulg) vgl. ולאדם 17 Ball Kittel Sievers II 245. — הרונך (Sam הֵרְיוֹנֵךְ) »deine Schwangerschaft« ist sicher verderbt; daß es oft schwanger werden soll, ist für ein antikes Weib ein großer Segen, kein Fluch. LXX *τὸν στεναγμόν σου*. Man lese הֲנִיוֹנֵךְ »dein Seufzen« (Dillmann, Erbt), oder יְגוֹנֵךְ Schmerz, Leid vgl. Ps 13 3, wo עֶצְבּוֹת (so nach Peš vgl. Cheyne Psalms 373) und יָגוֹן parallel stehen. Der Erzähler denkt an die vielen Nöte und Schmerzen, von denen das Weib in seinem Geschlechtsleben geplagt ist, besonders an die der Schwangerschaft und Geburt — Geburtsschmerzen sind im alten Israel sprichwörtlich —, und fragt nach dem Grunde aller dieser Not. Zugleich wundert er sich über das widerspruchsvolle Verhalten des Weibes, das sich nach dem Manne sehnt, der es doch (והוא Gegensatz) tyrannisiert; gilt doch das Weib nach ältester israelitischer Anschauung als gekauftes Eigentum des

[17]'Zum' Manne aber sprach er: weil du deinem Weibe gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir zu essen verboten hatte:

Verflucht sei der Acker um deinetwillen,
mit Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens!
[18]Dorn und Distel soll er dir tragen;
und du mußt essen das Kraut des Feldes;
[19]**im Schweiß deines Angesichtes sollst du Brot essen,**
bis du zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du entnommen.
denn Staub bist du, und zum Staube mußt du zurück!

Mannes: das Weib begehrt ihre eigene Sklaverei! Die Voraussetzung des Wortes von der Sehnsucht des Weibes scheint zu sein, daß das Weib einen stärkeren Geschlechtstrieb habe, als der Mann; damit gehört zusammen, daß sie seine Verführerin ist. — תְּשׁוּקָתֵךְ LXX *ἡ ἀποστροφή σου* = תְּשׁוּבָתֵךְ, so auch wohl Targ-Onk vgl. II Sam 17 3 LXX Nestle, Marginalien 6, ZAW XXIV 312ff. Auch Cant 7 11 steht für hebr. תְּשׁוּקָתוֹ in LXX *ἡ ἐπιστροφὴ αὐτοῦ*, vgl. auch Targ zur Stelle; Gen 4 7 *ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ*. √ שׁוּק ist sonst im Hebr. in der Bedeutung »sich sehnen, begehren« nicht bezeugt. Trotzdem scheint es bedenklich, das im überlieferten Text zweimal in der anzunehmenden Bedeutung »sinnliche Begierde« vorkommende Wort aus dem hebräischen Lexikon zu streichen. Vgl. auch שׁקק = »lechzen«. — Woher dieses Elend des Weibes? Das ist Gottes Fluch. Diese Verfluchung des Weibes in ihrem Geschlechtsleben entspricht — dies darf man wohl als Meinung des Mythus vermuten — der Sünde des Weibes: sie hat ihr Geschlecht durch eine Sünde erkannt; geschlechtlicher Verkehr wird die unausbleibliche Folge sein, und das Weib wird Kinder bekommen; so wird denn ihr Geschlechtsleben und das Gebären verflucht. — Wie man oben bei v. 14 den Mythus nach der früheren Gestalt der Schlange nicht fragen darf, so darf man ihm auch hier nicht mit der Frage zur Last fallen, wie das Verhältnis von Mann und Weib früher gewesen sei; so weit hat er nicht gedacht. Unrichtig ist auch, daß die Geburt ohne den Sündenfall als schmerzlos vorgestellt werde (Meinhold 88); vielmehr wäre ohne Genuß der Frucht weder Empfängnis noch Geburt gewesen. — **17—19** Der Fluch über den Mann, als über die Hauptperson am ausführlichsten; doch treten manche Parallelen hervor: בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה 17 ‖ בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל 19aα; 19aβγ ‖ 19b. Holzinger entfernt 18b als Glosse, wodurch aber der Vers zerstört wird. Leichter erscheint es, 19aα und 19b als Einsätze aus anderer Quelle zu betrachten. — Den Versen geht (wie 14 und sehr oft bei den Propheten) eine prosaische Einleitung voraus. Die Verse selbst sind am leichtesten mit Sievers II 10f. zu lesen: 17b und 18 je ein Siebener, 19 drei Vierer. — In 17 lies וְלָאָדָם, ebenso vielleicht לָאָדָם 21 doch vgl. zu 4 25. — Um den Menschen zu treffen, verflucht Gott den Acker, von dem sich der Mensch fortan nähren soll: Brot soll er nunmehr essen, nicht mehr die herrlichen Früchte des Gottesgartens, und Brot im Schweiße seines Angesichtes! — Man kann auch Gegenstände (nicht nur Personen) verfluchen: Geld, daß es gestohlen werde Jdc 17 2, den Obstkorb, die Backschüssel, daß sie leer bleiben, die Herdentiere, daß sie fehl werfen Dtn 28 17ff. u. a.; hier den Acker, daß er Dorn und Distel trage Jer 23 10 Jes 24 6f. — In der Arbeit selber besteht der Fluch nicht; dazu ist ja der Mensch geschaffen 2 15: aber daß seine Arbeit so sauer, daß der Acker so störrisch ist, das erscheint dem Hebräer, dessen Boden nichts von selber trägt, als eine schwere Last; das hat Jahves Fluch bewirkt. Auch hier ist Mensch und Bauer dem Mythus dasselbe: der Mensch nährt sich von dem »Kraut des Feldes«. — Der Ausdruck עִצָּבוֹן 17 ist absichtlich derselbe wie in 16. Zu אָכַל אֶת־הָאֲדָמָה vgl. Jes 1 7 36 16 Gen 31 15, wie ass. akālu, nießnutzen vgl. Winckler, Zur Genesis 390. — Zum Schluß aber der Tod. Der Mythus fragt hier, wie der Tod in die Welt gekommen ist. In vielen heidnischen Schöpfungsberichten heißt es, daß der Tod ursprünglich nicht war, aber durch Übertretung eines Verbotes, durch Unachtsamkeit oder Mißverständnis irgend einer

20 Der Mensch nannte sein Weib Hawwa (Eva): denn sie ist die Mutter alles Lebendigen
geworden.
21 **Jahve** Gott **machte 'dem' Manne und seinem Weibe Kleider aus Fell**
und zog sie ihnen an.
22 **Jahve** Gott **sprach: der Mensch ist ja geworden wie unser einer, daß**

Art über die Menschen gekommen ist (H. F. Feilberg, brieflich). — Über den Tod aber darf sich der Mensch nicht beklagen: reddenda est terra terrae (Cicero), »alles, was von der Erde ist, kehrt zur Erde zurück« JSir 40 11; so liegt es in seiner Natur. Es ist die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, daß die Sterblichkeit eine wesenhafte Eigenschaft menschlicher Natur sei; erst das späteste Judentum neigt sich unter dem Einfluß neuer, aus der Fremde eindringender Anschauungen dem Glauben zu, daß der Mensch von Gott zu ewigem Leben bestimmt sei. Man darf diesen späteren Glauben nicht in den alten Mythus eintragen; und auch an dieser Stelle darf man gar nicht fragen, ob der Mensch ohne die Übertretung unsterblich gewesen wäre. — »Zum Staube mußt du zurück«: Voraussetzung dabei ist die Sitte des Begrabens, auf hebräischem Kulturgebiet sicherlich uralt. Auch das Babylonische kennt die Redensart târu ana ṭiṭi = zur Erde zurückkehren = sterben, z. B. Sintflut 134. — Daß der Mensch »Staub« genannt wird, demütigt ihn aufs tiefste, ihn, der geglaubt hat, Gott gleich werden zu können. — Der Mythus spricht eine höchst pessimistische Anschauung vom menschlichen Leben und speziell vom Ackerbau aus; der zu seiner Zeit gewiß landläufigen Meinung, daß der Ackerbau eine Segensstiftung der Gottheit sei, setzt er die Behauptung entgegen, daß der Acker verflucht ist: ein Ton des Pessimismus aus der Urzeit. Solche trüben Anschauungen klingen in vielen Stellen des Job (7. 14 u. a.) ergreifend wieder. Diese Fluchworte sind sehr wichtig, daß man sich ja nicht dem Wahne hingebe, das alte Israel habe beständig in der Freude des Erntedankfestes gelebt. — **20—24** Der Schluß der Erzählung ist nach altem schönem Sagenstil möglichst kurz gehalten. Die Worte sind nicht einheitlich: **20**, wo »Hawwa« als höchster Ehrenname eines Weibes erklärt wird, paßt nicht in den Zusammenhang, zumal die Namenserklärung vorauszusetzen scheint, daß Eva bereits Kinder geboren hat. Überhaupt ist hier ein Name nicht zu erwarten, hat doch auch »der Mensch« keinen eigentlichen Eigennamen; auch nennen Je wie Jj das erste Weib überall (außer 4 1 vgl. zur Stelle) »das Weib« 3 2ff. (2 23) oder »sein Weib« 2 25 3 8. 21 4 25. Der Vers wird aus anderem Zusammenhang und anderer Quelle stammen. — Der Name חַוָּה (*Εὕα* Heva) ist jedenfalls alte Tradition, wohl nicht hebräischen Ursprungs. Nöldeke, ZDMG XLII 487, Gressmann, ARW X 359f. u. a. erinnern an aram. חִוְיָא = Schlange; der Glaube, daß die Schlange am Anfang des Menschengeschlechts steht, ist weit verbreitet; bei den Abessiniern z. B. heißt der erste König Arwê, die Schlange ZDMG I 9, VII 341. Der Name Ḥawwa ist vielleicht identisch mit der phönizischen Göttin Hwt, die Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik I 30 für eine Schlangengöttin und eine Göttin der Unterwelt hält; die Unterweltsgöttin gilt als Urmutter, weil die Menschen aus der Unterwelt, in die sie zurückkehren, ursprünglich auch stammen vgl. A. Dieterich, ARW VIII 12. 20ff. Der Hebräer denkt bei חַוָּה, naiv genug, an sein Wort חַיָּה die Lebendige. — **21** Auch dieser Vers paßt nicht recht hierher und gehört wohl zu der Variante, die schon in einzelnen Spuren hervorgetreten ist. Die Notiz, sehr anthropomorphisch, ist sicher uralt: antike Betrachtung leitet die Künste und Erfindungen von den Göttern ab, Benzinger[2] 160. Der Vers enthält eine alte Theorie über älteste menschliche Bekleidung; dasselbe hören wir bei den Phöniziern vgl. Eusebs Exzerpte aus Philo Byblius Fragm. hist. graec. ed. C. Müller III 566; Traditionen anderer Völker bei Diodor I 43 II 38 2, Lucian amores 34 u. a. — Daß Gott es ist, der die Menschen bekleidet, würde hier, aus dem Zusammenhange verstanden, als ein letztes armes Almosen, als eine Ausstattung fürs Elend zu fassen sein. — לְאָדָם vgl. zu v. 17.

er von Gut und Böse weiß; nun aber, daß er nur nicht die Hand ausstrecke und sich auch vom Baume des Lebens nehme und esse und unsterblich werde —! 23So schickte ihn **Jahve** Gott aus dem Garten von 'Eden, den Acker zu bebauen, aus dem er genommen war. 24**So trieb er den Menschen aus** und ließ östlich vom Garten von 'Eden die Keruben sich lagern **und die Flamme des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Lebensbaume zu bewachen.**

22—24 Die Austreibung wird doppelt erzählt; וַיְגָרֶשׁ אֶת־הָאָדָם ‖ 23 וַיְשַׁלְּחֵהוּ 24a. Nach v. 22 beschließt Gott, den Menschen zu vertreiben, damit er nicht zum Lebensbaum komme; dieser Beschluß wird 24a. bγ ausgeführt; diese Sätze, die demnach inhaltlich zusammengehören, bringen zum Vorhergehenden das Motiv des Lebensbaumes neu hinzu. Nach 17 dagegen hat Gott bereits beschlossen, den Menschen auf den Acker zu verstoßen, und führt diesen Entschluß in 23 aus, damit der Mensch den Acker bebaue und dessen Fluch koste. Demnach ist 23 der Schluß der bisherigen Hauptquelle, 22 und 24a. bγ dagegen sind Stücke einer Variante. Auch aus anderen Gründen paßt 22 nicht in den Zusammenhang des Kap.: nach dem Fluch kann höchstens noch der Vollzug kommen, ganz fremd ist dem Zusammenhang, daß Gott jemanden anredet, und besonders, daß er sich vor den Menschen gewissermaßen fürchtet. Vgl. Budde 57 f. 238 ff. — **23** knüpft an 25 an und rundet das Ganze dadurch harmonisch ab: der Mensch kann über die Ackerarbeit nicht murren; er stammt ja vom Acker. — **22. 24** Zu wem das Gotteswort »wie unser einer« gesprochen worden ist, wird uns nicht gesagt; ursprünglich sicher im »Rat« der Himmlischen vgl. zu 126. Dieser uralte Nachklang des Polytheismus ist halbverhallt überliefert. — »Der Mensch ist geworden wie unser einer« (אַחַד stat. cstr. § 130a) ist keine Ironie, sondern einfache Anerkennung des Tatbestandes. Jahve sagt übrigens nicht, daß der Mensch ihm persönlich gleich sei; er gleicht nicht diesem einen, besonderen Gott, sondern nur den Wesen göttlicher Natur, zu denen auch Jahve gehört. Ähnlich auch 126. Eine Eigenschaft göttlichen Wesens hat der Mensch wider Gottes Willen bekommen; so ist zu fürchten, daß er nun auch die zweite, die Unsterblichkeit (וָחַי § 76i) erlange. Vorher, als der Mensch noch harmlos und töricht war, bestand diese Besorgnis nicht; jetzt, da er wissend geworden ist, liegt sie nahe. Dann aber würde der Mensch Gott vollends gleich sein; und das will Gott nicht; der Mensch soll nicht Gott gleichen. Vgl. darüber weiter im folgenden S. 33 f. — Darum schreitet Gott jetzt, ehe es zu spät wird, ein, vertreibt den Menschen und stellt eine göttliche Wache östlich vor das Paradies. Warum östlich? Doch offenbar, weil die Menschen nach Osten hin vertrieben worden sind und später im Osten wohnen. Nach dieser Quelle lag demnach das Paradies im äußersten Westen. Hiezu stimmt 416, wonach Qain östlich von 'Eden wohnt. Auch das Götterland, wo der babylonische Sintflutheld wohnt, liegt nach Jensen, KB VI 1 S. 507. 576, Gilgameš-Epos I 33 ff. A. 3 im fernen Westen. — LXX *καὶ κατῴκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιν* = וישכן אתו מקדם לגן עדן וישם את הכרבים (Ball). Aber zur Verwerfung des hebr. Textes liegt kein Grund vor: שָׁכַן und הִשְׁכִּין wird auch vom Liegen und Ruhen der Tiere gebraucht, und die Keruben sind göttliche Tiere: eine letzte Erinnerung an Tierverehrung der Urzeit. — »Die Keruben« (vgl. M. Dibelius, Lade Jahves 72 ff.) werden als bekannte Größen eingeführt. Diese Wesen dienen hier als Wächter des Göttlichen, ebenso die Keruben auf der Lade bei P Ex 375—9 und im Tempel Salomos I Reg 623—27, die mit ausgebreiteten Flügeln das Heiligtum »schirmen«; daher das Prädikat הַסּוֹכֵךְ כְּרוּב, der »schirmende Kerub« Ez 2816. Wegen dieser Bedeutung der Keruben als Wächter sind sie auch sonst im Heiligtum, an den Türflügeln I Reg 632, an den Wänden 629, in der Stiftshütte am Vorhang Ex 2631 und sonst angebracht. Nach anderer Tradition thront (יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים) oder fährt (Ps 1811) Jahve auf den Keruben; der

wunderbare Thron-Wagen Jahves Ez 1 ist eine mythologische Darstellung des Himmels und die vier Keruben (Ez 10 2), die den Thron tragen, sind die vier großen Himmelsträger, vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T. 46. Ihrer Gestalt nach sind die Keruben Mischwesen mit Flügeln (vom Adler), nach Ez 41 18 mit zwei Gesichtern (vom Menschen und Löwen), nach Ez 1 10 mit je vier (Mensch Löwe Stier Adler). Älter als die komplizierte Schilderung von Ez 1 ist die in Ap Joh 4, wonach die vier Tiere je ein (wunderbarer) Löwe Stier Mensch Adler sind. Die Vorstellungen von solchen Wesen stammen in Israel aus fremder Mythologie. Göttliche Wesen als Wächter des Heiligen findet man bei vielen Völkern: Sphinxe lagern vor den ägyptischen Tempeln; mischgestaltige Wesen sind am Eingang und an den Terrassen der babylonischen Tempel und Paläste oder auf babylonischen und persischen Darstellungen zu beiden Seiten des heiligen Baumes abgebildet, vgl. Zimmern, KAT³ 530; die goldenen Äpfel der Hesperiden werden von dem Drachen Ladon bewacht, Roscher, Lex. II 2 Sp. 1786; das Jerusalem der Zukunft bewacht Jahve selbst als Feuermauer Sach 2 9; Drachen bewahren den Goldschatz, vgl. Dillmann 84, woselbst weitere Literatur. Genaueres über die Herkunft und Geschichte der Kerubim ist einstweilen noch nicht zu sagen; doch kann es als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, daß gerade diese Vorstellung, zumal in der Ausgestaltung, wie sie bei Ezechiel vorliegt, babylonischen Ursprungs sei, vgl. Zimmern, KAT³ 632f. und bei Gesenius¹⁴ s. v. כְּרוּב, wonach die Stierkolosse in assyrischen Inschriften aus Susa karibâti d. h. die segnenden heißen. — Die Flamme des sich drehenden Schwertes, von den Malern dem Kerub in die Hand gegeben, ist in Wirklichkeit ein Wesen für sich, eine Art Dämon; es ist beseelt oder nach hebräischem Ausdruck: es hat einen »Geist«; vgl. die Räder des Gotteswagens Ez 1 21, den Hammer Vulcans; oder aus der Moderne: »Seine Segel sind beseelt« oder »Und nimmer irrend in der zitternden Hand regiert Das Schwert sich selbst, als wäre es ein lebendiger Geist« (Schiller). Auch die Propheten reden von Jahves Schwert als einem selbständigen dämonischen Wesen Jes 27 1 34 5 Jer 47 6 Ez 21 8ff. vgl. Gressmann 79f. Ein solches Schwert ist um so furchtbarer, als man sich nicht dagegen verteidigen kann. Von einer Feuermauer als Schutz des Heiligtums hören wir Sach 2 9. Solche Zauberwache spielt in Sagen und Märchen eine große Rolle vgl. die eisernen Drescher, die den Eingang verwehren und nicht den schnellsten Vogel durchlassen, in den Artussagen vgl. v. d. Leyen CXIII 258 A. 3 (woselbst weitere Literatur), das Schwert Freyrs, das sich von selbst schwingt, in den Skirnismal 8 (Gering, Edda 53) oder etwa die Waberlohe, die Brunhild umgibt. Diese Vorstellung vom Flammenschwert ist mythologischer Natur und stammt ebenso wie die Keruben irgendwoher aus der Fremde. Thureau-Dangin in der Revue d'histoire et de litt. religieuses I 146ff. stellt das Flammenschwert zusammen mit dem ehernen »Blitz», den Tiglat Pileser I an der Stelle einer zerstörten Stadt errichtet hat vgl. die Inschrift Tigl. Pil. I KB I 36f. Z. 15ff. — Daß doppelte Wächter vor dem Paradiese stehen, fällt auf; auch paßt der Ausdruck וַיַּשְׁכֵּן nur zu den Keruben, nicht zu dem Flammenschwert; diese Dublette wird sich aus den zwei Rezensionen des Mythus erklären. — Der Zweck der göttlichen Wacht ist, den Menschen vom Lebensbaum fernzuhalten. Der Mythus will also damit erklären, warum es dem Menschen unmöglich sei, jemals wieder ins Paradies zurückzugelangen. Erst das späteste apokalyptische Judentum glaubt, daß schon jetzt einzelne Gerechte ins Paradies gekommen seien, und daß es einst das Erbe aller Frommen werden würde. Christliche Theologen haben vielfach diese Hoffnung in den alten Mythus hineingedeutet.

Allgemeines über die Paradieseserzählung.

1. Literarkritisches. Auf doppelten Faden in der Paradiesesgeschichte hat zum ersten Male Budde 46ff. (vgl. das kurze Referat bei Holzinger, Hexateuch 156ff.) hingewiesen, dessen Resultate hier aufgenommen und fortgesetzt werden. Die deutlichsten Spuren für das Vorhandensein mehrerer Quellen sind folgende: die Vertreibung wird zweimal erzählt 3 23 ‖ 3 22. 24a; doppelte Wacht steht vor dem Paradiese 3 24bα ‖ bβ; die

Tierfellbekleidung 3 21 und die Namennennung der Eva 3 20 paßt nicht in den Zusammenhang. Der Fluch über den Menschen zeigt Wiederholungen. Die Pflanzung des Paradieses und die Versetzung des Menschen darein wird doppelt erzählt 2 8a ‖ 9, 2 8b ‖ 15; nach 2 8 liegt das Paradies im fernen Osten, nach 3 24 im fernen Westen, nach 2 10—14 im Norden. Nach 3 3 steht nur ein Baum mitten im Garten, das ist der Erkenntnisbaum, dessen Name und Kraft den Menschen noch unbekannt ist; dagegen kennt 3 22. 24bγ zwei Gottesbäume im Garten; die Satzordnung in 2 9, wo gleichfalls zwei Bäume mitten im Garten stehen, weist auf Überarbeitung hin. Der doppelte Name יהוה אלהים erklärt sich nach dem Folgenden (vgl. zu 4 25. 26) daraus, daß die eine der Quellen von Anfang an יהוה, die andere dagegen für die älteste Zeit אלהים und erst von Enoš an יהוה gesagt hat vgl. Budde 232 ff. Beide Quellen sind demnach Bestandteile von J, die im folgenden Jj und Je genannt werden sollen.

Trotz solcher Zeichen von Quellenzusammensetzung trägt anderseits der Grundstock der Erzählung den Charakter literarischer Einheitlichkeit. Namentlich ist die Verführungsgeschichte 3 1ff. aufs straffste geschlossen; auch die Erzählung von 2, obwohl weniger streng geschlossen, ist doch zum größten Teil durch die Motive: Gott Mensch Acker zusammengehalten; unter einander werden beide Kapitel durch eine Reihe von Rückverweisen zusammengehalten: so spielt 3 1a an 2 19 an, 3 1b—5. 11. 17 an 2 16f., 3 7 an 2 25, 3 12 an 2 21ff., 3 19. 23 an 2 7. Demnach ist zu schließen, daß der Red. im wesentlichen der einen Quelle gefolgt ist und daß er von der anderen nur Bruchstücke aufgenommen hat. Die Hauptquelle aber ist nach 3 1b—5 Je; denn dies Stück sagt אלהים und ist ein integrierender Bestandteil der ganzen Erzählung. Zur Nebenquelle gehören also die Varianten und Parallelen, die sich dem Hauptfaden nicht einfügen: so besonders deutlich 3 21. 22. 24a. Kennzeichen der Hauptquelle Je sind, daß sie nur einen Baum kennt 3 1b—5, und daß sie (nach Art der alten schönen Erzählungen, vgl. darüber die Einleitung § 3, 15, das Thema vom Verhältnis des Menschen zur אֲדָמָה variiert 3 17. 19aβγ. 23. Kennzeichen der Nebenquelle ist, daß sie von zwei Bäumen weiß 3 22. 24bγ. Darnach sind die Stellen, die überhaupt in Frage kommen, etwa folgendermaßen aufzuteilen: Von den beiden Varianten 2 8 ‖ 9. 15 gehört 2 8 zur Neben-, 2 9. 15 zur Hauptquelle (אֲדָמָה 9a; zu 9a vgl. 3 6); in 2 9b ist demnach וְעֵץ הַחַיִּים Zusatz des ausgleichenden Red.; der ursprüngliche Text des Je lautete wohl וּבְתוֹךְ הַגָּן עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע. Kap. 3 gehört als ganzes zur Hauptquelle. Zur Nebenquelle rechne man etwa: 19aα (»mit Mühsal sollst du von ihm essen« 17, das wegen der Anspielung in 5 29 — vgl. zur Stelle — zu Je gehört) 19b (‖ 19aβγ אֲדָמָה Je) 21 (der Vers fällt aus dem Zusammenhange heraus) 22 (zwei Bäume). Von den Schlußversen gehört 23 als Fortsetzung von 17. 18. 19aβγ zu Je. Vers 24 enthält wegen der doppelten Hüter Elemente aus beiden Quellen; a(‖ 23) und bγ (Lebensbaum) gehören zu Jj; da 2 8, wonach das Paradies im Osten liegt, oben zu Jj genommen ist, so muß 3 24bα, wonach es im Westen zu suchen ist, zu Je, und demnach bβ zu Jj gerechnet werden. — Kennzeichen der Nebenquelle Jj ist nach diesen Aufstellungen also auch, daß sie von der engen Beziehung des אָדָם zur אֲדָמָה (Je) nichts weiß; sie sagt an Stellen, wo Je אֲדָמָה sagen würde, ihrerseits עָפָר 3 19b; אֲדָמָה fehlt, wo Je es hat, in 2 8 gegenüber 2 9 Je, 3 24a gegenüber 3 23. — Der Passus über die vier Ströme 2 10—14, der das Paradies in den Norden setzt, wird keiner der beiden Quellen angehören und alter Zusatz sein. Ebenso die Namennennung Evas 3 20 vgl. zur Stelle. — Die ausdrückliche Nennung des Baumes 2 17 stammt vom Red.; עָפָר 2 7 ist Jj zu Liebe eingesetzt. — Möge man nicht die Zurückhaltung übersehen, mit der diese Vermutungen vom Verfasser aufgestellt werden.

2. Charakteristik der literarischen Art der Geschichte in beiden Quellen. Von Jj haben wir nur geringe Bruchstücke. Seine Erzählung muß, nach dem Erhaltenen zu schließen, der des Je ziemlich ähnlich gewesen sein: auch hier sind die ersten Menschen in dem wundervollen Paradiese, das Gott selbst gepflanzt hat 2 8; da erlangen sie wider Gottes Willen die Erkenntnis und werden dadurch Gott ähnlich; dann aber werden sie zur sauren Ackerarbeit und zum Tode verflucht 3 19aα. b und aus-

getrieben 3 22. 24a; vor das Paradies aber wird eine göttliche Wache gelegt 3 24bβγ. Auch daß der Mensch nach der Übertretung Kleider bekommt, hat Jj erzählt 3 21 (im weiteren Sinne || 3 7). — Manche Spuren zeigen, daß die Erzählung des Jj mythologischere Färbung gehabt hat als Je: »Jahve pflanzte« 2 8 gegenüber »er ließ sprießen« 2 9; Jahve zieht selber den Menschen Kleider an 3 21; »unser einer« 3 22; die Einführung der mythologischen Vorstellung vom Lebensbaum 3 22; der Feuerschwertdämon 3 24 scheint mythologischer zu sein als die Keruben. — Demnach dürfen wir vermuten, daß diese Rezension älter gewesen ist als die des Je, aber eben wegen dieser mythologischeren Haltung nur in Bruchstücken vom Red. aufgenommen ist. — Etwas anders Budde 244ff., der nicht zwei verschiedene Erzählungen, sondern zwei, nachträglich zusammengearbeitete Ausgaben derselben Erzählung annimmt. — Andere Quellenscheidungen versuchen, mit Hülfe der Metrik, Erbt und Sievers. Sievers rechnet zu Jα (Siebenertext) 2 6. 9. 15—25 3 1—7a. 8—18. 21. 24, zu Jδ (Sechsheber mit Kurzvers) 2 10 3 7b. 22. 23, zu Jε (Achtertext) 2 4b. 5 3 19; »Reste in J« nennt er 2 11—14 3 20. Aber diese »metrische« Scheidung trennt sachliche Zusammenhänge, z. B. לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה wird 2 5 zu anderer Quelle gerechnet als 3 23. הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ 3 19 zu anderer Quelle als הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם 3 23, die Schöpfung des Menschen zu anderer als die der Tiere und des Weibes; den Lebensbaum, der auch nach Sievers das Charakteristikum einer Quelle ist, entfernt er aus 3 24 u. s. w. Wie unsicher aber diese metrischen Lesungen sind, erkennt man daran, daß Sievers selbst I 382ff. das Stück 2 9ff. ganz anders gelesen hat, und daß Erbt in Kap. 3 wiederum ganz anders metrisch gliedert als Sievers.

Die von uns angenommene Rezension des Je ist, so weit wir sehen können, vollständig erhalten. Die Erzählung ist in sich geschlossen und wohlabgerundet: die Schlußworte 3 23 weisen auf den Anfang zurück 2 7. Ästhetisch betrachtet gehört die Erzählung, namentlich in 3, zu den schönsten der Genesis; vgl. die kongeniale, wenn auch im einzelnen anfechtbare (vgl. oben zu 2 25) Ausführung bei Wellhausen, Prolegomena[6] 302ff.; aus älterer Zeit vgl. besonders die Erklärung Herders in der »Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts«, der das wahre dichterische Verständnis dieser Erzählung erschlossen hat. Der Hauch des Mythischen ist noch nicht ganz verflogen, aber doch ist alles Fremdartige, Barbarische ausgetrieben. Bewunderungswürdig ist 3 durch seine (für jene Zeit) höchst komplizierte Seelenmalerei, durch die Kunst, intimste Stimmungen in schlichtem Worte oder in einfacher Handlung wiederzugeben, durch die schöne Folgerichtigkeit der Begebenheiten und durch die geniale Disposition (vgl. die Einleitung § 3, 8); zu beachten ist auch die zarte Keuschheit, mit der das geschlechtliche Motiv behandelt wird, so wie der große Ernst, mit dem der Erzähler von Gott und der Sünde spricht. In Summa: (für jene Zeit) tiefste Gedanken über Mensch und Gott, und in höchst anschaulicher Form; ein wundervoller mythologischer Stoff, abgeklärt zu »edler Einfalt«: Gen 3 ist die Perle der Genesis.

Der Erzähler, von dem wir diese Rezension haben, muß demnach ein besonders begnadeter Meister gewesen sein; dennoch aber würde man sich irren, wenn man annähme, daß die Erzählung im wesentlichen »eine freie Schöpfung des Erzählers« sei (Nöldeke, Alttestamentliche Literatur 9). In der Genesis handelt es sich nicht um poetische Schöpfungen einzelner, sondern um Überlieferungen, an denen viele Generationen geformt haben, bis schließlich der letzte Meister gekommen ist. Und daß diese allgemeine Betrachtung auch hier zutrifft, zeigt der Vergleich mit Jj, der in großen Hauptzügen mit Je übereinstimmt.

Die Erzählung des Je ist trotz ihrer gegenwärtigen Einheitlichkeit nicht einheitlichen Ursprungs; sie ist — eine Beobachtung, die uns wichtiger als alle Quellenkritik erscheint — aus zwei Traditionen zusammengewoben: 1) einer Erzählung vom Paradiese und von der Austreibung und 2) eine Art Schöpfungsgeschichte. In 2 4ff. ist die Schöpfungserzählung und die Introduktion der Paradieseserzählung mit einander verbunden. Zur Paradieseserzählung gehört die Beschreibung des Paradieses, in das die

Menschen gesetzt wurden, dann Gottes Verbot, vom Baum zu essen, schließlich die Beschreibung ihrer Unschuld: alles dies die Einleitung der folgenden Erzählung, in der sie das Verbot übertreten, ihre Unschuld verlieren und dann aus dem Paradiese vertrieben werden. Das Überbleibende aber bildet ein organisches Ganze: der Ursprung der Wesen, die zum Acker gehören. Beide Stoffe haben ursprünglich nichts mit einander zu tun: es sind eigentlich zwei ganz verschiedene Geschichten, von denen keine die andere als ihre Voraussetzung oder Fortsetzung durchaus nötig hat. Beide Erzählungen werden sich angezogen haben, weil sie beide von der Urzeit handeln. Eine äußerliche Trennung und eine Feststellung des Wortlauts ist nicht mehr überall möglich, wohl aber eine Scheidung der Stoffmassen im großen. Zur Paradiesesgeschichte gehört sicher 9. 15—17. 25, zur Schöpfungserzählung, im obigen Text in eckige Klammern gesetzt, 7. 18—24, die Bildung des Menschen, der Tiere und des Weibes. Schwieriger ist die Scheidung der Einleitung, die durch schleppenden Stil und inneren Widerspruch (vgl. oben S. 4. 5f.) auf die Zusammenarbeit verschiedener Stoffe hinweist. Am besten wird man davon 4b und 6 (נָחָשׁ) zur Paradiesesgeschichte rechnen; 6 mag einst hinter 9 gestanden haben vgl. Meinhold 72. Dagegen ist 5 die gegebene Einleitung für eine Schöpfungsgeschichte. Hiernach muß der Anfang der Schöpfungserzählung zunächst von dem trocknen Urzustand, dann von dem Regen, schließlich von dem Menschen gesprochen haben. — Durch die Vereinigung beider Stoffe sind gewisse Schwierigkeiten entstanden: Während das Weib eigentlich von Gott zur Geschlechtsgemeinschaft mit dem Manne gebildet worden ist 21—24, ist nach der Paradiesesgeschichte die Geschlechtsgemeinschaft erst mit der »Erkenntnis« in die Menschheit gekommen. Nach 25 ist der Mensch seiner Art nach bestimmt, den Acker zu bestellen, während er nach der Paradieseserzählung erst durch den Fluch auf den Acker vertrieben ist 323. In der Geschichte der Ursprünge vermissen wir den 25 angekündigten Bericht über die Entstehung des Regens, der Sträucher und Kräuter; das muß einst erzählt worden sein, ist aber zu gunsten des נָחָשׁ und der Paradiesesbäume fortgefallen. Ferner entsteht durch die Verbindung beider Stoffe der Schein, als ob es nur im Paradiese Tiere gegeben habe, denn daß sie mit dem Menschen ausgetrieben seien, ist gewiß nicht die Meinung. Beide Erzählungen unterscheiden sich auch stark in der Betrachtung des Weibes: hier die Freudenstimmung über die endlich glücklich gelungene Schöpfung, dort eine Erzählung, wonach die erste Tat des Weibes den Menschen um alle Freude gebracht hat. Nach der Paradiesesgeschichte ist das Verbot, von dem Baume zu essen, ursprünglich Mann und Weib gegeben worden, was sich 31—3 noch erhalten hat; diese Geschichte wird überall von dem Menschenpaare gesprochen haben; bei der Zusammenarbeitung mit der Schöpfungsgeschichte aber ist der Mann allein überall vor 222 eingesetzt worden. Auch ihrer Anlage nach sind beide Stoffe verschiedenartig: während die Paradies-Vertreibungs-Geschichte ein sehr straff geschlossenes Ganze ist, zerfällt der Mythus von den Ursprüngen in einzelne, ziemlich lose zusammengestellte Teile.

4. Die Erklärung des Mythus. Über die Erzählung von den Ursprüngen hier nur ein Nachtrag. Literatur: besonders Wellhausen, Prolegomena[6] 297 ff., sodann Frankenberg, GGA 1901 678, Schwally, ARW IX 160; über die Anthropomorphismen Haller 50f. Die Eigenart der Erzählung ist am deutlichsten durch Vergleich mit Gen 1 zu erkennen. Dort der schaffende, außerhalb der Welt stehende Gott, der durch sein allmächtiges Wort auf sie einwirkt; hier eine viel kindlichere Vorstellung, wonach Jahve selber Hand anlegt und seine Geschöpfe mit eigener Hand »bildet«; daher ist diese Erzählung voll von naiven Vermenschlichungen Gottes. In Gen 1 hat sich die Reflexion zu dem Gedanken erhoben, daß einst Himmel und Erde nicht da waren, und ist überzeugt, daß Gott alles erschaffen habe (so schon die Einleitung zur Paradiesesgeschichte 24b); hier aber eine altertümlichere Denkweise, die sich begnügt, zu erzählen, wie Regen, Menschen und Tiere entstanden seien, aber damit auch schon am Ende angekommen ist; der Gedanke, daß auch die Erde und gar der Himmel einst geschaffen seien, liegt noch fern. Demnach ist Gen 2 im eigentlichen Sinne auch nicht

von einer »Weltschöpfung« zu sprechen. Der Horizont des Mythus reicht nicht weiter als der des Bauern: der Kreis, in dem er lebt, umfaßt den Acker, auf dem nach dem Regen die Pflanzen sprießen, ferner die Tiere des Feldes und die Vögel, den Bauern selbst und sein Weib. Wie dies Leben auf dem Acker geworden sei, darüber denkt er nach. Im Mittelpunkt seines Interesses steht natürlich er selbst und das Weib; alle übrigen Wesen interessieren ihn nur soweit, als sie ihn angehen. Dazu der Ton kindlichen Staunens über die Wunder der Welt, tiefsinnige Betrachtungen in wundervoll-plastischer Form. »Es ist kein Zufall, daß die Naturwissenschaft nicht an Gen 2 und 3 angeknüpft hat. Aber die Poesie hat es zu allen Zeiten mit der Geschichte vom Paradiese gehalten« (Wellhausen).

Es bleibt die Erklärung der Paradieseserzählung übrig, in erster Linie nach der Rezension des J^{e}. — Man versteht einen »ätiologischen« Mythus, wenn man zeigt, I. was er erklären will, II. wie er es erklärt, vgl. die Einleitung § 2, 3.

I. Die Frage, auf die der Mythus antworten will, erfahren wir aus seinen letzten Worten. Er will dasjenige erklären, was als eine Folge der berichteten Begebenheiten gegenwärtig noch andauert. Wenn unser Mythus mit einem »deshalb« schlösse, wie 2$_{24}$, so müßte es heißen: deshalb hat der Mensch gegenwärtig zwar die Erkenntnis von Gut und Böse; aber er wohnt nicht mehr im Paradiese und hat viel Elend und Mühsal: das Weib in den Nöten ihres Geschlechtes, der Mann auf seinem verfluchten Acker. Der Mythus erklärt also Wohl und Wehe des menschlichen Lebens: seine besondere Auszeichnung, die Vernunft; und sein trauriges Geschick, Mühsal des Ackerbaus und Wehen der Geburt.

a) Wie betrachtet der Mythus die Erkenntnis von Gut und Böse? Wir haben schon (vgl. S. 14) gesehen, daß das Wort das höhere und das niedere Erkennen bedeuten kann; der Mythus scheint es in einem mittleren Sinne zu nehmen. Er erkennt an, daß dies Wissen ein Vorzug ist: der Erwachsene ist dem Kinde überlegen. Ja, der Mensch ist darin der Gottheit ähnlich. Man würde im Sinne der Antike hinzufügen dürfen, daß nur der Mensch die Erkenntnis hat; die Tiere haben sie nicht. Nun würde es dem Modernen naheliegen, mit Pathos die Herrlichkeit menschlichen Wesens zu feiern: die Vernunft, das Himmelslicht, macht den Menschen zum kleinen Gott der Welt. In ganz anderem Ton redet der alte Mythus. An einem Beispiel schildert er, was die Erkenntnis besagt: früher ging der Mensch u. a. nackend als ein unwissendes Kind; jetzt weiß er es besser. Gewiß, so dürfen wir uns die Gedanken der Erzählung deutlich machen, hat der Erwachsene vor dem Kinde viel voraus; aber diese Überlegenheit empfindet er nicht mit Begeisterung; man spricht von der Geschlechtsreife nicht mit Pathos. — Man könnte einwenden, daß die Vernunft aber doch anderseits Gott gleich mache; gewiß, aber nicht Jahve gleich; unter den אלהים gibt es aber sehr verschiedene Mächte, sind doch dem alten Israel auch die Totengeister אלהים. Daß aber der Mythus nicht meint, der Mensch sei Jahve nunmehr völlig gleich geworden, geht aus der Fortsetzung der Geschichte deutlich genug hervor: Jahve bleibt in seiner Überlegenheit; als ein armer Sünder steht der Mensch vor dem durchdringenden Scharfblick Gottes, der ihm fluchen und ihn austreiben kann, wie er will. Die jüdischen Erklärer haben also ganz recht, wenn sie 3$_{5}$ in ihrer Weise umschreiben: ihr werdet sein »wie Engel«. Wir würden daher besser tun, wenn wir mit den genaueren Ausdrücken unserer Sprache von Gottähnlichkeit und nicht von Gottgleichheit sprechen würden. — Demnach läßt sich sagen, wie der Erzähler die verführenden Worte der Schlange an das Weib verstanden haben mag: diese Worte selber sind allerdings Wahrheit; aber die Schlange fügt nicht hinzu, daß der Mensch, in diesem einen Stücke Gott ähnlich geworden, in allen andern Gott weit unterlegen bleibt und, wenn er sich vergeht, Gottes schweres Strafgericht zu fürchten hat. So »betrügt« die Schlange das Weib schändlich, indem sie ihm die Wahrheit, aber freilich nur einen Teil der Wahrheit sagt. Man wird zugeben, daß diese Art des Betruges höchst geistvoll erzählt ist.

b) Ferner denkt der Mythus nach über das Geschick des Menschengeschlechtes. Den Menschen stellt er sich als Bauern vor — andere Berufe kennt er nicht —, das Weib aber als Gebärerin. Nun betrachtet der Mythus die schwere Mühsal, die beide haben: Mühsal der Gebärenden, Mühsal des Landmanns. Und das empfindet auch der Antike mit tiefem Schmerz. In den erschütternden Worten des Fluches schildert er das Geschick des Menschen: es ist Not und Elend und zuletzt der Tod. Und dies Geschick ist ohne Hoffnung: solange es Menschen gibt, werden Weiber mit Schmerzen gebären, und Männer im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot essen.

c) Der Mythus hat beide Beobachtungen zusammengestellt: er hat damit das Fazit des menschlichen Lebens gezogen und zugleich seine Beobachtung wiedergegeben, daß diese beiden Seiten des menschlichen Lebens zusammengehören. Wir dürfen, um seine Gedanken zu erkennen, das Beispiel vom Leben der Kinder, das ihm an einer Stelle deutlich vorschwebt, fortführen; auch unsre Wissenschaft vergleicht ja die Naturvölker mit Kindern. Wie anders ist das Leben der Kinder als das der Erwachsenen! Sie kennen die Not des Lebens noch nicht: man sieht es ja: sie spielen und lachen auf der Straße. Aber freilich, sie haben auch noch nicht die Vernunft; man sieht es ja: sie laufen nackend umher. Wenn der Mensch aber zu Jahren kommt und vernünftig wird und Kleider anzieht, da schickt man den Jüngling aufs Feld und das Mädchen in die Kammer; da ists aus mit dem Lachen. — Wie kommt das? Wie ist es zu erklären, daß die Vernunft und die Not des Lebens zusammenstehen?

II. Der Mythus antwortet auf diese Frage.

a) Er setzt ein, indem er von einer Urzeit erzählt, wo die Menschen die Mühsal der Gegenwart noch nicht kannten. Dieser Anfang steht im starken Gegensatz zum Ende der Erzählung: ein häufig zu beobachtender Erzählungstypus vgl. die Sodom-, Sintflut-, Josephsagen. — Die einzelnen und die Völker träumen einen Traum von Glück und Frieden und ungestörtem Genuß. Die Überlieferung versetzt dies Bild der Sehnsucht in die Urzeit oder an das Ende der Dinge; oder sie denkt sich das Wunderland fern an den Enden der Erde (z. B. den Garten der Hesperiden im fernen Westen, die Inseln der Seligen, Elysion) oder im Hades (eine Vorstellung, die häufig mit dem fernen Westen zusammenfließt) oder hoch oben im Himmel (die Inseln der Seligen bei den Ägyptern vgl. Erman, Äg. Rel. 93, Walhalla). Zu den Vorstellungen der Griechen und Eranier vom Götterlande vgl. Usener, Sintfluthsagen 197ff.; zum »goldenen Zeitalter« vgl. Graf ad aureae aetatis fabulam symbola, Diss. Leipzig 1885 (Leipziger Studien auf d. Geb. d. class. Phil. VIII 1ff.), Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 141ff. Mannigfach haben sich diese idealen Bilder im Laufe der Zeit gewandelt. Jede Zeit verrät ihre eigenste Art darin, wie sie sich das »goldene Zeitalter« ausmalt. — Wie wird das Paradies hier beschrieben? Als ein wundervoller Hain von herrlichen Bäumen mit köstlichen Früchten; da war vieles, vieles Wasser; da war gut leben und leicht arbeiten. Von diesem Paradiese erzählt sich der hebräische Bauer mit Freude und Begeisterung; wie der Araber entzückt ist, wenn er an die reich bewässerte, grüne Flur von Damaskus kommt. — Das Paradies aber — so läßt die Erzählung hindurchschimmern — war der Garten Gottes selbst. Das ist ein Zug, der aus der alten orientalischen Tradition vom Paradiese nur noch verloren nachklingt; der israelitische Erzähler selbst aber legt nicht den Nachdruck darauf, daß der Mensch damals in Gemeinschaft mit Gott gelebt habe, sondern ihm ist die Hauptsache, daß der Mensch damals glücklich gewesen ist »wie die seligen Götter«. Vgl. auch zu 5$_{29}$. — Anderseits aber waren die Menschen damals noch Kinder, unreif, »dumm«, sie gingen nackend und schämten sich nicht. — So schaut man auf das Paradies zurück; mit Sehnsucht denkt der Alte jener schönen Zeit, die jetzt unwiederbringlich verloren ist; aber freilich fühlt er sich den Menschen jener Tage überlegen.

b) Dann erzählt der Mythus weiter, wie es kam, daß die Menschen die Erkenntnis erlangten, aber daß sie aus dem Garten vertrieben, und daß sie zur Mühsal des Lebens verurteilt wurden. Der Moderne ist hier vielleicht geneigt, eine geschicht-

liche Betrachtung einzuführen, wonach die Menschen, zur Kultur gelangt, den Wert der Güter empfinden, die sie dagegen aufgeopfert haben, Wellhausen, Prolegomena[6] 301 f. Aber die »Erkenntnis« ist nicht die Kultur vgl: oben S. 14f., und die Bekleidung (das einzige, was man im Mythus allenfalls »Kultur« nennen könnte), ist doch nicht etwas, was die Menschen unglücklich macht? Oder der Moderne würde, etwas allgemeiner, es so darstellen, daß die Vernunft selber nicht nur ein Gut, sondern auch ein Fluch ist, daß mit der besseren Einsicht die Ruhelosigkeit, die Unzufriedenheit, das stete Sich-Abmühen gegeben ist. »Erkenntnisbaum ist nicht der Baum des Lebens« (Byron). »Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen, Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen; dafür ist mir auch alle Freud entrissen« (Goethe). Auch das antike Denken strebt schließlich einer solchen inneren Verbindung der beiden Seiten des menschlichen Lebens zu, aber, ungewohnt, über Psychologisches nachzudenken und nach antiker Art die Dinge nicht subjektiv, sondern objektiv betrachtend, verbindet es beides nur äußerlich: das Erwachen zur Mündigkeit ist durch eine Sünde wider Jahve geschehen: der Mensch hat sie sich geraubt, wider Jahves Willen, der ihm den Baum ausdrücklich verboten hatte; Gott aber hat diesen Frevel bestraft, indem er durch seinen Fluch das Elend auf die Menschen herabrief. — Will man eine Analogie haben, die dem Geiste des Mythus gerecht wird, und die dem Erzähler vorgeschwebt haben kann, so denke man an die Stimmung, mit der die halbwüchsigen Kinder von geschlechtlichen Dingen hören: es ist ein verbotenes, aber umsomehr reizendes Wissen, das die heranwachsenden Kinder ahnen und begehren und die Erwachsenen ihnen versagen, so lange es geht.

c) Warum aber mußte das Gewinnen der Vernunft ein Frevel sein? Warum hat Gott dem Menschen die Vernunft nicht von sich aus geschenkt? — Auf diese Frage pflegt man zu antworten: dies Verbot habe nur erziehliche Bedeutung gehabt; es sei gegeben, um den Menschen zum Gehorsam zu erziehen; wie hätte auch Gott dem Menschen im Ernst die Erkenntnis versagen können! Nein, vielmehr der Zweck dieses Verbotes sei gerade gewesen, den Menschen für die Erkenntnis zu entwickeln (Dillmann 45. 47. 66). Solche Gedanken mögen dem modernen christlichen Leser wohl nahe liegen; aber sie sind in der alten Erzählung mit keinem Worte ausgesprochen. Vielmehr erzählt der Mythus, daß Gott dem Menschen den Baum mit starken Worten verboten, und daß er ihn verflucht hat, als er von ihm gegessen hatte; der Mythus sagt damit aufs klarste, daß Gott nicht gewollt hat, daß der Mensch vom Baume äße und die Erkenntnis bekomme. — Nun liegt es zwar in der Art der alten Erzählungen begründet, daß sie eine solche Frage wie diese, weshalb Gott das nicht gewollt habe, nicht ausdrücklich beantworten vgl. die Einleitung § 3, 12; doch haben beide Erzähler Andeutungen darüber fallen lassen, die ihren Zeitgenossen vollauf verständlich waren: die Erkenntnis macht Gott ähnlich, und Gott will nicht, daß der Mensch ihm ähnlich werde 3 5. 22. Dies Motiv ist uns sehr fremd geworden und scheint uns Gottes wohl gar unwürdig zu sein; es spielt aber in der Antike, auch der Hebräer eine große Rolle. Als einmal die Gottessöhne Menschentöchter heirateten und mit ihnen Giganten erzeugten, hat Gott, um das Menschengeschlecht nicht zu groß werden zu lassen, die Lebensdauer der Menschen verkürzt 6 1—4; als die Menschen in gemeinsamer Arbeit einen Turm bis in den Himmel bauen wollten, hat Gott ihre Kraft gebrochen, indem er sie zerstreute 11 1—9. Ähnliches nicht selten bei den Propheten: Gott will nicht, daß irgend etwas in der Welt außer ihm selber hoch und herrlich sei Jes 2; wer Übermenschliches begehrt und Gott gleich werden möchte an Reichtum, Weisheit, Macht, der frevelt wider Gottes Majestät, den trifft der Blitz aus der Höhe Jes 10 13f. 37 24 14 12ff. u. a. Denn zwischen Gottheit und Menschheit besteht eine Schranke, und Gott will nicht, daß der Mensch diese Grenzen überschreite. So hatte Gott ursprünglich die Erkenntnis für sich allein vorbehalten. Als aber der Mensch sie wider seinen Willen erlangt hat, hat er dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, und ihnen das Paradies ge-

nommen. Daher also kommt es, daß der Mensch die Vernunft und zugleich ein so schweres Los auf Erden hat.

4. Die Stimmung des Mythus ist traurig. Wenn man Gewinn und Verlust abmißt, so kann man nicht schwanken: der Mythus redet von der Vernunft ohne Pathos, aber mit tiefer Trauer von dem elenden Geschick des Menschen. Das Glück der Menschen ist unwiederbringlich verloren; der Kerub steht vor der Pforte des Paradieses. — Aber diese Trauer des Mythus um das verlorene Glück hat doch nicht das volle Pathos der Tragödie. Neben dem Schmerz klingt deutlich die Resignation durch; eine Art resignierenden Trostes ist der Todesankündigung hinzugefügt: denn Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück. Dem Menschen geschieht, wenn er stirbt, nichts Fremdes. »Scheue nicht den Tod, dein Geschick; denk, daß Vorwelt und Nachwelt sterben wie du! Das ist nun einmal das Los allen Fleisches von Gott. Was sträubst du dich wider des Höchsten Satzung?« JSir 41 3f. Ewiges Leben ist ein Gut, das Gott sich selber allein vorbehalten hat; begehre du nichts Unmögliches!

Auf dasselbe führt eine andere Erwägung. Die Tragödie, die das Elend des Menschen aufs tiefste empfindet, würde es motivieren durch eine ungeheure Schuld; sie würde darstellen, wie der Mensch im Übermut des Titanen sich gegen Gott erhebt, und wie ihn dann der Zorn des beleidigten Gottes hinabschleudert. Aber ganz anders der Mythus: der Mensch hat nicht mit vollem Bewußtsein von der Bedeutung der Sache einen entsetzlichen Frevel begangen; sondern er ist verführt worden, er hat eine Kindersünde getan, naschhaft, harmlos; er ahnte nicht die furchtbaren Folgen seiner Tat. Das ist keine Tragödie, welche den Menschen erhebt, wenn sie den Menschen zermalmt; sondern das sind die jammervollen Folgen eines törichten Kinderstreichs. Unrichtig ist es also, wenn moderne Exegese dem Menschen, der nach der Frucht greift, immer wieder einen »titanenhaften« Trotz angedichtet hat, einen Freiheitsdrang, der gegen Gott ankämpft: des Menschen Sünde ist nicht Hochmut, sondern kindlicher Ungehorsam.

Besonders schwierig ist es, die religiöse Stimmung der Erzählung zu erfassen. Wir sind so sehr gewöhnt, hier die religiösen Gedanken, die uns die tiefsten scheinen, zu finden, daß es uns sehr schwer wird, die antike Frömmigkeit, die sich hier unbefangen ausspricht, richtig zu erkennen. Diejenige Eigenschaft Gottes, die für den Mythus in erster Linie in Betracht kommt, ist die, daß er die Schranke zwischen Gottheit und Menschheit aufrecht erhält. Von dieser Eigenschaft aber kann in sehr verschiedener Stimmung gesprochen werden; man kann darin — wie es die Griechen getan haben — einen Neid der Gottheit sehen, und sich gegen diesen mißgünstigen Gott, der die Menschen ins Elend gebracht habe, mit offenem Trotz oder mit heimlichem Murren auflehnen. Dieselbe Eigenschaft aber kann man auch im Staube anbetend verehren: die Propheten feiern in gewaltigen Schilderungen den herrlichen, majestätischen Gott, der den Übermütigen, der ihm gleich zu sein begehrt, in den Staub zurückwirft. Beide Stimmungen finden sich in unserm Mythus nicht. Von Auflehnung gegen Gott ist keine Spur; auch nicht von Murren; vielmehr der Mythus ist überzeugt, daß Gott im Recht und der Mensch im Unrecht gewesen ist. Es wird ausdrücklich versichert, daß der Mensch mit Recht verflucht worden ist. Die Sünde, die der Mensch getan hat, wird zwar, wo ihre psychologische Entstehung geschildert wird, als eine Kindersünde dargestellt; aber bei der Verfluchung heißt es doch mit großem Ernste, daß es eine Übertretung gewesen ist: ich hatte dir verboten, von dem Baume zu essen! Der Mensch wußte, daß er gegen Gottes Gebot handelte; und Gott hatte den Tod darauf gesetzt. Ja Gott hat noch Gnade walten lassen und seine ursprüngliche Drohung nicht einmal vollzogen, dem liebenden Vater gleich, der das Kind nicht so schwer bestraft, wie er ihm zuvor angedroht hat. — Anderseits aber ist der Mythus auch weit entfernt von der hinreißenden Begeisterung der Propheten; wie anders schildern diese den furchtbaren Frevel, der den ungeheueren Zorn Gottes zu wecken vermag. — Die Stimmung des Mythus ist also zwischen diesen beiden Extremen zu suchen. Man darf sie sich deutlich machen, indem man an das

Verhältnis des israelitischen Bauern zu seinem Knechte erinnert, ein Verhältnis, das im alten Israel mit dem religiösen so oft verglichen wird. Der Bauer gibt seinem Knechte Unterhalt und Schutz; dafür muß der Knecht ihm dienen; zwischen gutem Herrn und gutem Knecht besteht ein freundliches Verhältnis; aber es besteht auch zwischen beiden ein Unterschied, und dieser Unterschied ist in der Ordnung und soll so bleiben. Der Herr denkt nicht daran, den Knecht zu sich heraufzuheben und ihn als seines Gleichen zu behandeln Lk 17 8; wenn aber ein Knecht durch die törichte Gutmütigkeit seines Herrn verzärtelt wird, so wird er zuletzt dem Herrn gleich sein wollen. Und das soll er nicht! Denn er soll den Herrn fürchten. — So denkt sich der Hebräer auch sein Verhältnis zu Gott. Gott ist gut und gnädig; aber er erlaubt nicht, daß der Mensch sich ihm gleichstelle; denn der Mensch soll Gott fürchten. Dies Verhalten der Gottheit aber findet der Hebräer ganz in Ordnung. Er selber will, daß Gott von jedermann gefürchtet werde. Es ist ihm ein Ärgernis, wenn etwa ein Mensch über die Grenze des Menschlichen hinausgeht. Wenn also Gott im Mythus die Erkenntnis dem Menschen vorenthalten will, so gibt der Erzähler selbst Gott dabei durchaus Recht; Gott hatte es ja so gut mit dem Menschen gemeint und ihn in das herrliche Paradies versetzt, nur freilich daß er ihn auch unter seiner Hand behalten wollte. Der Erzähler billigt die giftigen Gedanken der Schlange nicht, die in dem Verbot eine Mißgunst Gottes sehen mag. Was die Schlange gesagt hat, war »Täuschung«, »Verführung« 3 13. Und wenn der Mensch dann trotzdem sich an dem Baume vergriffen hat und dadurch an einem Punkte der Gottheit gleich geworden ist, so hat Gott darin ganz recht, wenn er ihn dafür gründlich bestraft hat.

Schließlich beachte man, welche Stellung die Sünde, die in dieser Geschichte begangen wird, im ganzen Organismus der Geschichte einnimmt. Es ist herkömmlich, diese Erzählung »den Sündenfall« zu nennen. Aber diese zentrale Stellung hat der Sündenfall in der alten Erzählung keineswegs. Die Hauptsache steht vielmehr, wie in den alten Erzählungen stets, am Ende; und diese Hauptsache ist also die Austreibung aus dem Paradiese vgl. Stade, Bibl. Theol. 242. Die begangene Sünde ist demnach ein sekundärer Zug, der erklären soll, wie es gekommen ist, daß der Mensch zwar die Erkenntnis besitzt, aber das Paradies verloren hat.

Diese Gedanken und Stimmungen des Mythus sind freilich arm und gering, wenn wir sie mit denen vergleichen, die uns Christen zugänglich sind. Kein historisch Gebildeter wird daran Anstoß nehmen: die vielen Propheten und Denker und Dichter, die seit dieser uralten Erzählung gelebt haben, haben nicht umsonst gelebt. Dennoch ziemt es sich, »die kleinen Anfänge nicht zu verachten«.

5. Israelitische Varianten zur Paradieseserzählung. Job 15 7f.: »Bist du als Erster der Menschen geboren und vor den Hügeln gekreißt? Hörtest du zu in Gottes Rat und rissest die Weisheit an dich?« Daß in diesen Worten eine Anspielung an eine Rezension der Paradiesesgeschichte gegeben ist, ist in »Schöpfung und Chaos« 148 gezeigt worden; ähnlich schon Dillmann im Hiobkommentar. Eliphaz will 7a dem Zusammenhang nach zu Hiob sagen: bist du wirklich so überweise, wie du zu sein glaubst? Er sagt dafür höhnisch: bist du wirklich der Urmensch? Dies Wort setzt voraus, daß der Urmensch als Muster aller Weisheit galt. Es muß also eine Geschichte vom Urmenschen gegeben haben, in der von seiner wunderbaren Weisheit erzählt wurde; und diese Geschichte muß den Zeitgenossen des Dichters ganz bekannt gewesen sein. Dann folgt 7b: »Bist du vor den Hügeln gekreißt?« Was soll diese Frage in diesem Zusammenhange bedeuten, und wie kann Eliphaz das den Hiob überhaupt fragen, wenn nicht eben von dem Urmenschen erzählt wurde, daß er »vor den Hügeln gekreißt« worden sei? Es ist demnach so, wie wenn man im Deutschen fragte: bist du der Dr. Faust und hast mit dem Teufel einen Bund geschlossen? Diese Erklärung erscheint viel näher liegend als die gewöhnliche, wonach der Dichter an die personifizierte Weisheit Prov 8 22ff. denke, da doch eben nicht diese, sondern der Urmensch ausdrücklich genannt wird. Daß auch

s zu dieser anzunehmenden Anspielung gehört, zeigt besonders das Wort חִמֵּיתָ »du rissest an dich«, »unterschlugest«; Hiob wird mit einem Wesen verglichen, das wider Gottes Willen in seinen Rat eindringt und sich Weisheit raubt. Wie aber soll der Dichter auf diese Vorstellung gekommen sein, wenn man nicht eben dies vom Urmenschen erzählte? — Der vorausgesetzte Mythus berichtete also, daß der »erste Mensch«, der vor der Welt gekreißt worden war, im himmlischen Rat zugehört und sich so Weisheit gestohlen hat. Demnach hat der erste Mensch ganz ähnlich wie in der Paradiesesgeschichte Gen 2f. einen Frevel begangen, durch den er sich verborgene göttliche Weisheit angeeignet hat. Diese Erklärung wird bestritten von Budde (Hiobkommentar), Frankenberg, GGA 1901 682 und Meinhold 97f., anerkannt von Zimmern, KAT[3] 523, Cheyne 14 und Sellin 30. Cheyne führt die schlagende Parallele Kalevala, Rune III an, wonach sich Youkahainen, um seine Weisheit zu beweisen, rühmt, als sechster der weisen und alten Heroen, als siebenter der uralten Heroen, schon zugegen gewesen zu sein, als die Himmel geschaffen wurden.

Ez 28 1—19 beschreibt den Untergang des Königs von Tyrus. Diese Schilderung aber enthält viele Züge, die man unmöglich so verstehen kann, als ob sie der Prophet für den tyrischen König erfunden habe; heißt es doch u. a., daß er in 'Eden, dem Garten Gottes, gewohnt habe, aber vom Berge Gottes seines Frevels wegen auf die Erde heruntergeworfen sei. Diese fremdartigen Züge häufen sich in dem leider verderbten Abschnitt 12—19, aber klingen, wenn auch weniger auffallend, schon in 1—10 an. Sie sind mit solchen, die sich deutlich auf den König von Tyrus beziehen (z. B. Anspielungen auf den Reichtum und Handel der Stadt), vom Propheten gemischt, heben sich aber sehr stark von ihnen ab. Stellt man sie zusammen, so erhält man eine ganze, in sich wohl zusammenhängende, wenn auch natürlich nicht vollständig erhaltene Geschichte; und eben dieser innere Zusammenhang der einzelnen Züge ist ein deutlicher Beweis dafür, daß sie auch abgesehen von der Ausnutzung durch Ezechiel zusammengehören. Die so zu rekonstruierende Geschichte aber ist ihrer Natur nach ein Mythus. Es ist also anzunehmen, daß Ezechiel hier einen Mythus benutzt und auf den König von Tyrus gedeutet habe. Vgl. »Schöpfung und Chaos« 148. Über solche »allegorisierte Stoffe« vgl. »Schöpfung und Chaos« 74. Auch sonst ist Ezechiels Buch von mythischen Stoffen voll und überall ist die Deutung, die der Prophet hinzufügt, beigemischt. — Der vorausgesetzte Mythus, der 12—19 durchklingt, mag von einem wundervollen und weisen Geschöpfe Gottes erzählt haben, das von den 12 (LXX) Edelsteinen bedeckt war und in 'Eden, dem Gottesgarten, auf dem heiligen Berge, inmitten feuriger Steine gewandelt hat. Ohne Fehl war es vom Tage seiner Schöpfung an, bis ein Frevel an ihm erfunden ward. Ob seiner glänzenden Schönheit, trotz seiner Weisheit überhob sich sein Herz; da ward es aus dem Berge Gottes verstoßen, aus den feurigen Steinen durch den Kerub vertrieben und auf die Erde herabgeworfen. — Aus 28 1—10 erhalten wir einige parallele Züge; es sind etwa diese: ein Wesen, weise und prächtig, ist hochmütig gewesen und hat sich Gott selber gleichsetzen wollen: ein Gott bin ich, in Gottes Wohnung wohne ich! Da aber ist ihm von Gott bewiesen worden, daß er ein Mensch sei und nicht ein Gott; er ward entweiht, heruntergestoßen, dem Tode preisgegeben. — Die Verstoßung aus den Paradiese, die dieser Mythus erzählt hat, ist der Genesiserzählung so nahe verwandt, daß wir sie für eine Variante derselben halten dürfen. — Diese Auffassung von Ez 28 als einer »reicheren und weiteren Fassung« der Paradiesessage zuerst bei Cornill; von Frankenberg, GGA 1901 S. 682 und Meinhold 98f. bestritten; anerkannt von Zimmern, KAT[3] 523, Bousset, Rel. des Judentums[2] 324, Sellin 21. 30, Cheyne 72 und im ganzen von Gressmann 116 und ARW X 365f. Das Problem wird kein anderes, wenn man mit Meinhold den König von Tyrus auf den Schutzgott der Stadt versteht; denn auch dann bleibt die Frage bestehen, wie Ezechiel dazu kam, sich diesen Schutzgott gerade in Eden wohnend und aus Eden vertrieben vorzustellen.

Nun weichen aber beide Varianten von der Paradiesesgeschichte der Genesis im

einzelnen wie im ganzen Ton sehr stark ab; der erste Mensch ist danach eine Art Halbgott gewesen, der einst mit göttlichen Wesen in Gottes Wohnsitz gewohnt hat und selber ein Gott zu sein wähnen konnte. Diese Wohnung aber, das Paradies, liegt auf Gottes Berge: er wandelte unter feurigen Steinen, d. h. ursprünglich den Sternen des Himmels. Beide Rezensionen der Erzählung sind also bei weitem mythologischer als die von Gen 2f. Nun ist zwar die mythologischere Vorstellung in der Geschichte der Religion nicht notwendig überall die ältere; aber da wir in der Religionsgeschichte Israels, speziell in der Genesis, den Prozeß der Abblassung des Mythologischen mehrfach gewahren (vgl. die Einleitung § 2, 2; § 4, 2. 6), so dürfen wir auch hier die mythologischen Überlieferungen für die älteren halten. — Sehr merkwürdig ist, daß diese Gestalt des himmlischen Urmenschen in den späteren synkretistischen Religionen, besonders im Parsismus und im Judentum wieder auflebt vgl. Bousset[1] 404ff. 557f.

Zugleich macht auch Gen 2f. selber deutlich den Eindruck, daß es auf weit mythologischere Tradition zurückgeht. Solche älteren hindurchschimmernden Züge sind der Garten 'Eden, ursprünglich Gottes Wohnung, in dem Zauberbäume mit geheimen göttlichen Kräften stehen, ferner die Schlange, die ursprünglich ein Dämon gewesen sein mag, und die vielen Anthropomorphismen der Erzählung, die ihr vor den meisten Sagen der Genesis eine besonders altertümliche Färbung geben. Manche Fragen, die aus der gegenwärtigen Rezension kaum zu beantworten sind, können ihre Beantwortung aus älterer Fassung finden: warum hat Gott die beiden Bäume, deren Genuß er doch den Menschen nicht verstatten wollte, überhaupt ins Paradies gesetzt? warum hat er vor allem die bösartige Schlange darin zugelassen? Diese Fragen aber könnten aus einer anzunehmenden heidnischen Rezension so beantwortet werden: daß diese Bäume ihrer Natur nach in die Wohnung der Götter gehören, damit diese davon essen und das ewige Leben haben; ferner daß die Schlange, ursprünglich selber ein Gott, im Paradies ebenso ihre Wohnung habe wie die anderen Götter. Auch der eigentümliche Umstand, daß die Schlange Gottes Wort geradezu Lügen straft, und damit scheinbar Recht behält, dürfte sich im letzten Grunde nur daraus erklären, daß der betreffende heidnische Gott in der ältesten Rezension die Unwahrheit und die Schlange die Wahrheit gesagt hat: der Gott hat, um den Menschen fernzuhalten, behauptet, der Baum sei ein Giftbaum, aber die Schlange hat ihn über die wahre Natur des Baumes aufgeklärt. In älterer Rezension ist — so dürfen wir uns wohl vorstellen — auch das Geschlechtliche, das der Hebräer keusch verhüllt, viel derber hervorgetreten: da hatte z. B. die verbotene Frucht aphrodisische Bedeutung, wie denn in der orientalischen Liebespoesie das Pflücken der köstlichen Frucht ein beliebtes Bild des Liebesgenusses ist vgl. Jacob, Hohes Lied 6ff., besonders 7 A. 1.

6. Varianten zur Vorstellung vom Paradiese. Vgl. Greßmann 215ff. 221ff. Während sich demnach im AT. nur wenige Anspielungen an die Austreibung finden, ist um so häufiger vom Gottesgarten in 'Eden die Rede. Der Garten 'Eden gilt als Bild des Gedeihens JSir 40$_{17.\ 27}$, als Ideal eines köstlichen, reichbewässerten Landes Gen 13$_{10}$, wo die herrlichsten Bäume stehn Ez 31$_8$, wo Freude und Wonne herrscht Jes 51$_3$: der stärkste Gegensatz zur Wüstenei Ez 36$_{35}$ Jes 51$_3$ Jo 2$_3$; eine mythologischere Schilderung Ez 28, wonach der Gottesgarten auf dem heiligen Gottesberge hoch über der Erde gelegen hat vgl. oben.

Nun ist zu beachten, daß von dem Paradiese, das nach dem Mythus der Ursitz der Menschheit gewesen ist, in einigen Stellen, die von der Endzeit handeln, gesprochen wird: nach Ez 36$_{35}$ soll das verwüstete Kanaan, nach Jes 51$_3$ Zions Wüstenei wie der Jahvegarten werden. Daß diese Anspielung aber nicht etwa ein zufällig gewähltes Bild ist, sondern vielmehr auf einem Glauben beruht, lehren die Schilderungen des Dtjes., wonach in der letzten Zeit, wenn Jahve selber sich offenbart, in der Wüste wunderbare Wasser hervorbrechen und herrliche Bäume aufsprießen sollen Jes 41$_{18}$f. 43$_{19}$ 49$_{10}$f. 55$_{13}$ (Bar 5$_8$ Ps Sal 11$_6$f.) zur Freude und Wonne Israels vgl. besonders Jes 35. Wir sehen

demnach denselben Glauben an das Paradies als eschatologische Größe hier nachwirken, der dann später in den Apokalypsen oft ausdrücklich ausgesprochen wird vgl. Aeth Hen 25 4f. Ap Joh 2 7 22 2 IV Esr 8 52 Test Levi 18 u. a. Eine Größe der Urzeit ist hier also in die Endzeit übertragen; andere Beispiele für diesen merkwürdigen religionsgeschichtlichen Vorgang vgl. »Schöpfung und Chaos«, besonders S. 87. 111. 367—371 und »Zum religionsgesch. Verständnis des N.T.« 21 ff.

In diesen eschatologischen Schilderungen hören wir gelegentlich, daß Zion zum Paradiese verklärt werden soll Jes 51 3 (Aeth Hen 25 5 Ap Joh 22 2 vgl. IV Esr 8 52 Ap Bar 4 6). Danach ist die prophetische Weissagung zu verstehen, daß sich in der letzten Zeit vom heiligen Berge ab Wasser ergießen werden Ez 47 1—12 Jo 4 18 Zach 14 8 Ap Joh 22 1f.: es sind »lebendige«, d. h. natürlich zunächst »frischquellende« Wasser Zach 14 8, denen aber die Kraft innewohnt, die Wasser des toten Meeres zu »heilen«, daß das Getier darin leben kann (»es lebt alles, wohin der Fluß kommt«), Ez 47 9, und an deren Ufern Bäume mit nie verschwindenden Früchten und nie welkendem Laube stehen, deren Blätter als Heilmittel dienen Ez 47 12. Was diese, an sich so sonderbare Vorstellung, die ja in keiner Weise zu den wirklichen Wasserverhältnissen Jerusalems paßt und also auch daher nicht entnommen sein kann, eigentlich zu bedeuten hat, erfahren wir aus Ap Joh 22 1f.: danach ist es ein Strom von Lebenswasser, der vom Throne Gottes im neuen Jerusalem ausgeht, und Lebensbäume sind es, die zu beiden Seiten stehen. Die Weissagung, daß vom Heiligtum große fließende Wasser ausgehen sollen, rührt also daher, daß man behauptete, Zion solle einst das Paradies werden, und die Voraussetzung dabei ist, daß das Paradies als Quellpunkt von Strömen mit Lebenswasser gedacht wird. Vgl. Bertholet zu Ez 47 12. — Demnach verstehen wir auch, wenn es Ps 46 5 in einer eschatologischen Schilderung heißt: »ein Strom, seine Arme erfreuen die Gottesstadt, die heiligste der Wohnungen des Höchsten (עֶלְיוֹן)«; dieser mehrarmige Strom, der Zion »erfreut«, ist der wundervolle Paradiesesstrom, der Leben und Freude ergießt. — Auf dasselbe spielt Jes 33 21 an, wo Jahves Schutz über Zion in der Endzeit mit gewaltigen, dort entspringenden — man lese פְּקוֹם für מָקוֹם — Strömen verglichen wird, und Ps 36 9f., der Zions Herrlichkeit schildert: »sie laben sich am Fett deines Hauses, mit dem Strom deiner Wonne tränkst du sie; denn bei dir ist der Lebensquell, in deinem Lichte schauen sie Licht«; der נַחַל עֲדָנֶיךָ ist eine geistreiche Anspielung an den Strom von עֵדֶן (vgl. Duhm zur Stelle).

Eine Parallele zu diesem Glauben ist die Weissagung, daß der Zionsberg in der Endzeit der höchste Berg der Welt werden solle Jes 2 2 Mich 4 1 vgl. Ez 40 2 Zach 14 10 Ap Joh 21 10. Wir können dies Dogma aus Ps 48 3 erklären; dort heißt Zion im eschatologischen Hymnus »der äußerste Nord, des großen Königs Stadt«; »der äußerste Nord« aber ist Name des Götterberges, wo hoch über den Gottessternen der Thron des »höchsten« Gottes (עֶלְיוֹן) steht Jes 14 13f. (Man vergleiche hierzu die babylonische Tradition, die Anu am Nordpol lokalisiert, Jensen, Kosmologie der Babylonier 19 ff. 23; ähnliches auch bei den Mandäern vgl. Jensen ebenda.) Hier hören wir also von einem Götterberge, dem höchsten Berge der Welt, dem Sitze des höchsten Gottes, und von dem Glauben, daß Zion einst dieser Götterberg werden soll.

Die Weissagung von Zions einstiger Erhabenheit und die von den Wassern, die sich einst von dort ergießen werden, treten zusammen auf Zach 14 8—10 Ez 40 2 47 1ff. Ap Joh 21 1) 22 1. Hiernach können wir das ganze Bild, das allen diesen zerstreuten Anspielungen zu grunde liegt, rekonstruieren: das Paradies ist auf dem höchsten Berge der Welt gelegen, von dort gehen seine Ströme in alle Lande. Das ist dieselbe Vorstellung, auf die auch Gen 2 10—14 führt: denn wenn die vier Hauptströme der Welt von 'Eden aus sich über alle Welt ergießen, so muß 'Eden hoch über aller Welt liegen vgl. oben S. 9. Und auch nach Ez 28 liegt der Gottesgarten auf dem heiligen Gottesberge 13f. — Ganz ähnlich sind die Sagen der Eranier vom Garten des Jima, des Herrschers der goldenen Zeit; dieser Garten lag auf dem Berge Hukairya, von wo das Wasser des Lebens, von dem alle Fruchtbarkeit auf Erden herrührt, herabfließt; dort stehen allerlei

Zauberbäume, darunter auch der Baum des Lebens; und von dem Gebirge Hara-berezaiti, zu dem dieser Berg gehört, fließen zwei Hauptströme und viele andere Flüsse herab vgl. Spiegel, Erânische Altertumskunde I 191ff. 462ff., Bartholomae, Altiran. Wb. 1300f. — Noch das späteste Judentum hat die Vorstellung vom Paradiesesberge bewahrt Aeth Hen 24f., vgl. auch Jubil 4 26. Hier wird die Vorstellung, die wir aus den Propheten nur erschließen konnten, mit dürren Worten ausgesprochen. Dies eigentümliche Verhältnis zwischen Propheten und Apokalypsen ist auch sonst vielfach zu belegen und erklärt sich daraus, daß eine fremde Mythologie fort und fort eingewirkt hat, die von den Propheten stark amalgamiert worden, in späterer Zeit aber, als die Religion erschlaffte, mit Haut und Haar verschlungen worden ist vgl. »Zum religionsgesch. Verständnis des N.T.« 23ff.

Im Judentum wird das Paradies vielfach im Himmel gesucht: auch das ist keine willkürliche Phantasie der Späteren. Schon bei Jes 14 13f. und Ez 28 wird der Gottesberg hoch über allem Irdischen, ja selbst über den Sternen gedacht: sein Gipfel ragt in den Himmel hinein. — Slav Hen 8 beschreibt den Paradiesesstrom so, daß zwei Quellen im himmlischen Paradiese entspringen, sich in vier Flüsse teilen und in das irdische Paradies herabfließen. Eine Variante zu diesem Paradiesesstrom ist der Feuerstrom, der von Gottes Thron ausgeht Dan 7 10 Aeth Hen 14 19. Beide Vorstellungen gehen auf dieselbe Anschauung zurück: der himmlische Feuerstrom, der sich von der Höhe des Himmels ergießt und in vier Arme teilt, ist die Milchstraße mit ihren vier Armen — man vergleiche die Himmelskarte —, die auch Ägypter (Erman, Äg. Rel. 93), Mandäer (Brandt, Mand. Rel. 186), Römer (Plautus Trin. 940), Rabbinen (Bousset, Rel. des Judentums[2] 371 A. 2) und selbst die Chinesen (Wilhelm, Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft XXI 48) als Strom auffassen. Auch diese spätjüdische Vorstellung kann sehr alt sein. Über das Paradies in spätjüdischer Überlieferung Bousset, Rel. des Judentums[2] 324ff. 556ff., Volz, Jüd. Eschatologie 374ff.

7. Herkunft der Erzählung. Der Mythus ist außerisraelitischen Ursprungs; so gegenwärtig wohl die meisten Forscher. Dies beweisen die vielen mythologischen Züge, die er ursprünglich besessen haben muß, und von denen er einen Teil noch jetzt besitzt; besonders spricht dafür, daß der Mythus die eigentliche Wohnung Gottes in weiter Ferne sucht. Auf fremdländischen Ursprung weisen auch die eranischen und babylonischen Parallelen zur Paradiesesvorstellung vgl. oben. Auch griechisch-römische Traditionen erzählen vom Glück der Menschen in der goldenen Zeit, das jetzt verloren ist (Literatur oben S. 30). Man denke besonders an den Garten mit den goldenen Äpfeln jenseits des Okeanos, den die Hesperiden mitsamt dem Drachen bewachen (vgl. Roscher, Lex. s. v. Hesperiden). Zu der biblischen Erzählung vom Sündenfall, besonders in den poetischen Rezensionen bieten die Sagen von Prometheus (Meinhold 108) und Tantalos manches Parallele. — Eine persische Sage erzählt von Meschia und Meschiane, die zuerst nur von Früchten leben, aber, von Ahriman verführt, den guten Gott verleugnen, ihre ursprüngliche Reinheit verlieren, Bäume umhaun, Tiere töten und alles Böse tun lernen; eine andere Sage berichtet, wie Jima, der König der goldenen Zeit, unter dem es weder Krankheit noch Tod; weder Hunger noch Durst gab, sich dem Hochmut hingibt und so sein Reich an den Dahâka verliert; weiter hören wir, daß Jima mit den Seinigen noch lebt, in einen seligen Garten entrückt, und einst am Ende der Zeiten mit seinen Getreuen wieder hervorkommen wird vgl. Spiegel, Erânische Altertumskunde I 473ff. 522ff., weitere Literatur bei Dillmann 48ff. Der Schluß, daß die hebräische Paradiesessage demnach eranischen Ursprungs sei, würde freilich bei weitem zu vorschnell sein; viel wahrscheinlicher würde es sein, daß derartige Traditionen gemeinsames Gut des ganzen Kulturkreises gewesen seien. — Die Vermutung, daß auch diese Ursage in Babylonien zu Hause sei, erhält durch das allerdings wohl noch nicht gesicherte Vorkommen des »Baumes der Wahrheit« und des »Baumes des Lebens« in sumerischen Inschriften (vgl. oben S. 8) eine bedeutsame Stütze. Freilich paßt das Klima Babyloniens

zu der Erzählung von den Ursprüngen schwerlich (vgl. oben S. 5): nach babylonischer Tradition (vgl. zu Gen 1) ist die Welt vielmehr aus dem Feuchten geschaffen. Und auch der Feigenbaum 37 gedeiht in Babylonien nicht vgl. Herodot I 193 (weitere Literatur Dillmann 74); zwar kommt die Feige (tittu, aus *tintu = תְּאֵנָה) in Keilschrifttexten vor, wobei es sich aber um Früchte handeln kann, die aus Mesopotamien oder Syrien importiert worden sind (Zimmern brieflich); doch ist möglich, daß die Feige erst nachträglich in die Paradiesessage eingesetzt worden ist. — Schließlich ist es bis jetzt noch nicht gelungen, trotz gewisser Berührungen im einzelnen eine Analogie für die biblische Paradiesessage in Babylonien wiederzufinden (gegen Stade, ZAW XXIII 174). Zwar gibt es einen babylonischen, neuerdings häufig abgebildeten Siegelzylinder (Brit. Mus. Nr. 89, 326), auf dem zwei Gestalten, bekleidet, sitzend dargestellt sind, die nach einem Baum, der zwischen ihnen steht, die Hand ausstrecken; hinter der einen scheint eine Schlange angebracht zu sein; die andere ist gehörnt, also ein Gott; vgl. die Abbildung z. B. in Riehms HW Art. Schlangen 1406, ATAO[3] 203. Ob aber diese Darstellung irgendwie mit dem Paradiesesmythus zusammenhängt, wie Delitzsch, Babel und Bibel I 37 will, ist ganz unsicher; scheinen doch beide Figuren nicht nach den unten am Baume hängenden Früchten zu greifen vgl. Jensen, Christl. Welt 1902 S. 488. — Ferner ist an dieser Stelle der babylonische Adapamythus zu erwähnen, dessen Text der Leser »Schöpfung und Chaos« 420ff. von Zimmern und vollständiger KB VI 1 S. 92ff. XVIIff. von Jensen übersetzt findet. Adapa, der Überweise (atrahasis), der Gesalbte, war der Sohn des Gottes Ea. Auch Weisheit, aber nicht ewiges Leben ist ihm von Ea verliehen; an dem Heiligtum Eas in Eridu liegt er den geistlichen Verrichtungen ob. Wegen einer von ihm verübten Gewalttat wird er vor den Thron des Himmelsgottes Anu vorgefordert. Daselbst gelingt es ihm durch den Rat seines Vaters, den Zorn Anus zu wenden, aber als Anu ihm gnädig Brot des Lebens und Wasser des Lebens bietet, schlägt er es aus, weil Ea es ihm vorher als Todeswasser und Todesbrot bezeichnet hat: die Pointe der Erzählung ist also, daß Adapa einmal dicht daran gewesen ist, unsterblich zu werden, daß er aber durch allzugroße Vorsicht, verführt durch Eas Lüge, die Unsterblichkeit verscherzt hat. Man ist durch mancherlei Ähnlichkeiten dieser Erzählung und der biblischen Traditionen, namentlich der oben erwähnten poetischen, überrascht: auch hier hat der Heros ursprünglich im Himmel Zutritt; auch hier gilt er als sehr weise: Ea hat ihm das Innerste Himmels und der Erden gezeigt: auch hier ist er einmal der Himmelsspeise, die Unsterblichkeit verleiht, nahe gewesen, aber ein Gott hat es ihm nicht gegönnt und die Lebensspeise Gift genannt: auch das letztere, ganz wie wir es für die Paradiesesgeschichte rekonstruiert hatten, u. a. m. Vgl. Zimmern, KAT[3] 520ff. Aber anderseits sind doch auch die Verschiedenheiten so groß, daß man deutlich erkennt, es handelt sich hier nicht etwa um verschiedene Rezensionen derselben Geschichte, sondern um zwei, in Einzelheiten verwandte, aber im Grunde ganz verschiedene Erzählungen. — Die in das Gilgameš-Epos verflochtene, recht grobe Sage von dem wilden Hirten Eabani, der mit den Tieren des Feldes zusammenlebt, bis er durch eine Hierodule verführt und zu den Menschen gebracht wird (KB VI 1 S. 121ff., Jensen, Gilgameš-Epos I 4ff.), hat Jastrow (Am. Journ. of Sem. Lang. XV 195ff.) für das Urbild von Gen 2f. halten wollen; indeß beide Erzählungen sind einander doch recht unähnlich. — Schließlich hat auch der heilige Zedernwald des Gilgameš-Epos (vgl. Zimmerns Referat KAT[3] 571f.) mit dem Paradiese nur eine ganz entfernte Ähnlichkeit: es handelt sich in beiden Fällen um einen heiligen Wald, der auf einem Berge liegt; und ob die heilige Zeder dieses Waldes wirklich, wie Jensen, KB VI 1 S. 441f. meint, ein Lebensbaum ist, steht dahin. — Sicherlich ist auch die Behauptung, ursprünglich sei Babylonien selbst das Land des Paradieses gewesen, unrichtig: das Paradies liegt nicht im Kulturlande, sondern weit von allen Menschen, in unerreichbarer Ferne. — Jedenfalls aber stammt der biblische Mythus in der Form, in der wir ihn haben, aus einem Volk, das Ackerbau treibt; identifiziert doch der Mythus den Menschen und den Bauern. Darf man raten, so würde man

am leichtesten auf Mesopotamien als den Ursitz der Tradition schließen, von wo diese Überlieferungen nach Ost und West ausgegangen sein können; für Mesopotamien würde auch das in der Schöpfungserzählung Gen 2 vorausgesetzte trockne Klima passen.

8. Stellung von Gen 2f. innerhalb der Tradition. In Gen 2f. liegt der Mythus in stark hebraisierter Gestalt vor; er enthält spezifisch-hebräische Etymologien: 'išša von 'iš und 'adam von ʾdama. Zugleich ist das Mythologische stark abgeblaßt (Wellhausen, Prolegomena[6] 303f.). Der Urmensch, ursprünglich ein Halbgott, ist jetzt nur noch ein gewöhnlicher Mensch; der Schlangendämon ist jetzt eine Schlange; das Paradies, ursprünglich Wohnung Gottes selbst, der den Menschen dort bei sich weilen läßt, wird jetzt ausdrücklich für die Menschen geschaffen (Meinhold 73); das Wunderbare der Bäume ist in J geblieben, aber das des Wassers verschwunden; selbst der Ausdruck »Gottesgarten« oder »Jahvegarten« wird von J vermieden. Mit dieser Herunterstimmung der Orte und Personen wird natürlich eine starke Dämpfung der ganzen Erzählung stattgefunden haben. Viele Verdunkelungen sind dadurch geschehen: die Schöpfung des Weibes aus der Rippe, der Mensch als Paradieseswächter, der Name Hawwa u. a. vgl. Gressmann, ARW X 367. Ferner werden in Israel religiöse Gedanken und Stimmungen hinzugekommen sein; welche das sind, und wie sie an die Stelle der älteren Gedanken des Mythus getreten sind, läßt sich aus Mangel an Stoff nicht zeigen; aber wenn wir erst einmal eine gut erhaltene ursprünglichere Form des Mythus kennen, so wird sich gewiß ebenso wie bei Gen 1 und bei der Sintflutsage ergeben, daß Gen 2f. den verwandten heidnischen Mythen religiös unendlich überlegen ist.

9. Geschichte der Erzählung in Israel. Der Mythus muß in sehr alter Zeit in Israel eingewandert sein; er trägt noch jetzt höchst altertümliche Züge in sich. Die Annahme, er sei erst in exilischer oder nachexilischer Zeit aus einem babylonischen Original geflossen (Frd. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 93f.), ist also aus inneren Gründen ganz unmöglich. Ebenso wenig haltbar ist Stades Meinung (Geschichte Israels I 631f., ZAW XXIII 178f.), die Geschichte sei in der Periode des assyrisch-babylonischen Einflusses unter Manasse in Israel eingewandert. Diese Vermutung war aus der Zeit vor Entdeckung der Tell-Amarna-Briefe wohl verständlich; jetzt aber, da wir aus eben diesen Briefen wissen, daß der babylonische Einfluß schon in vorisraelitischen Zeiten in Kanaan sehr stark gewesen ist, und daß damals mythologische babylonische Texte bis selbst nach Ägypten gekommen sind, ist sie viel unwahrscheinlicher geworden. Das hohe Alter dieser Geschichte, die zu den allerältesten in J gehören muß, bezeugt nicht nur der altertümliche Ton, sondern auch die Notiz 2_{14}, wonach »Assur« westlich vom Tigris liegt (vgl. zur Stelle), eine Notiz, die ihrerseits wieder jünger als der Grundstock der Erzählung sein muß. Anderseits kann der Mythus, der den Menschen mit dem Bauern identifiziert, nicht vor der Einwanderung in Kanaan in Israel erzählt worden sein. Vgl. die Ansetzung der Sintflutgeschichte im folgenden. — Ursprünglich wird die Erzählung poetische Form gehabt haben; Reste davon sind vielleicht die poetischen Rezensionen. — In Israel muß der Mythus sehr beliebt gewesen sein; wir wissen von vier Rezensionen der Erzählung, außerdem haben wir eine große Fülle von Anspielungen an den Gottesgarten in 'Eden, an die großen Wasser 'Edens, an den Lebensbaum und an die Schöpfung des Menschen aus Staub. — Anderseits darf man die Bedeutung der Erzählung für die alte Zeit nicht überschätzen: der Mythus war damals eine alte Erzählung neben vielen andern; Grundlage der AT.lichen Frömmigkeit, am wenigsten der der Propheten oder der Psalmisten, ist die Geschichte vom Sündenfall und der Austreibung durchaus nicht; das alte Israel war viel zu praktisch gerichtet, als daß Theorien über den Ursprung der Dinge sein Handeln wesentlich bestimmt hätten. Und nur der Glaube an ein wiederkehrendes Paradies ist bei den spätern Propheten von gewisser (hier nicht abzuschätzender) Bedeutung. Gerade das, was uns die Hauptsache am Mythus ist, die religiösen Gedanken von Kap. 3, hat, soweit wir wissen, überhaupt nicht gewirkt. — Erst im späteren Judentum, in einer Zeit, da die Spekulation ganz andere Bedeutung innerhalb der Religion erlangt

hatte, wo diese Kapitel im Anfang der heiligen Schrift standen und also besonders häufig und mit besonderm Respekt gelesen wurden, und wo zugleich Urmensch-Spekulationen aufs neue aus der Fremde eindrangen, in dieser Zeit ist auf diese alte Erzählung ein gewaltiger Nachdruck gefallen. Im Anschluß an diese Erzählung und ihre Erklärung sind die jüdisch-christlichen Dogmen vom Urstand, Sündenfall und von der Erbsünde erwachsen; die christlichen Theologen aller Zeiten haben die jeweilig herrschende Anthropologie in Gen 2f. hineingedeutet; und nicht viel besser ist der Mythus bei den Philosophen weggekommen; fast überall, wohin man auch sieht, dasselbe Schauspiel: immer wieder die als selbstverständlich auftretende Überzeugung, der Mythus müsse doch die »richtigen Gedanken« (Dillmann) enthalten, und sehr selten eine historische Exegese, die sich selbst und ihre Zeit vergißt und selbstentsagend die alte Erzählung aus der alten Zeit verstehen will. So hat der Mythus eine kaum übersehbare Geschichte der Erklärung erlebt, die bis auf diesen Tag andauert: nach der Lehre der Kirche ist diese Erzählung die wichtigste Begebenheit der menschlichen Geschichte, bis auf die Erlösung durch Christus. Die Erklärungsart ist dabei natürlich mehr oder weniger die allegorische gewesen; diese Erklärungsweise, im Prinzip von unserer Wissenschaft abgetan, hat sich hier, in manchen Resten auch bei wissenschaftlichen Forschern, bis auf die Gegenwart erhalten. Aber auch da, wo man mit der traditionellen Exegese bewußt gebrochen hat, ist die Erklärung des Mythus oft recht unglücklich gewesen: neben manchen wahrhaft historischen Erklärungen finden sich nur allzuviele modernisierende Eintragungen, von denen oben nur ganz wenige Proben gegeben worden sind. Ja selbst das, was niemand je hätte bestreiten sollen, daß unsere Erzählung eine wahre Geschichte sein will (wie jeder Mythus und jede Sage!), haben moderne Erklärer geleugnet (so selbst der feinsinnige Reuss 208). Demnach läßt sich die Geschichte der Exegese von Gen 2f. höchst verschieden beurteilen: als historisches Faktum genommen ist sie ein Hymnus, der von der Gewalt erzählt, die dieser Mythus auf die Gemüter der Menschen bis heute ausübt. Denn »eben hierin zeigt sich die wunderbare Kraft und Bedeutung solcher schöpferischen Intuitionen, daß sie eine unendliche Kraft haben, in jedem neuen Geschlecht neue und tiefere Gedanken in unendlicher Folge zu erregen« (Paulsen, Deutsche Schule 1901 S. 138). Die vorgetragenen Einzelerklärungen sind vielfach im hohen Grade geistreich und für die Dogmengeschichte oft von fundamentaler Bedeutung; und nur Eins ist dabei zu kurz gekommen und erst in der letzten Zeit mehr zu seinem Rechte gekommen, das was der Exegese die Hauptsache ist: der historische Sinn. Über die ältere exegetische Literatur vgl. bei Dillmann und Tuch[2] 43ff.

Quellenkritik von cap. 4.

Die Quelle von 4 ist J. Beweis: יהוה 3 u. a., auch 26; לְבִלְתִּי 15, אָרוּר 11, יֶלֶד »zeugen« 18, הָיָה »zu etwas werden« 20. 21 vgl. Budde 216ff.; in 41—16 treten eine Reihe intimer Beziehungen zur Paradiesesgeschichte hervor; worüber am Schluß der Sage von Qain und Abel.

Mit dieser Angabe ist aber das Quellenproblem des Kap. noch nicht gelöst. Vielmehr fallen in diesem Kap. eine Fülle von inneren Widersprüchen auf, die sich innerhalb derselben Quelle nicht verstehen lassen. Von Qain, der sich vor dem Morde fürchtet 14 und der siebenfach gerächt werden soll 15, kann nicht an dieser Stelle, als dem Sohne des ersten Menschen, gesprochen werden. Der unstäte, vom Ackerboden vertriebene Qain ist ein anderer als der Städtegründer Qain: wer Städte gründet, ist seßhaft. Der Hirt Jabal, nach dem Zusammenhange der erste Hirt, widerstreitet dem Hirten Abel. Und wenn erst von Jabal die Viehzucht erfunden wird, so kann nicht schon vom Urahnherrn Qain eine Stadt erbaut worden sein; die natürliche Reihenfolge ist die umgekehrte: erst Herdenzucht, dann viele Geschlechter später der Städtebau. Weiter be-

fremdet, daß, nachdem die Qainlinie bereits viele Geschlechter weit verfolgt ist, in 25f. noch eine neue Linie von Adam über Šeth einsetzt. Ferner hat nach 26 erst Enoš den Namen Jahve angerufen, aber schon im vorhergehenden wird dieser Name unbefangen gebraucht. Schließlich darf man auch darauf hinweisen, daß eine Motivierung des Namens Abels 2 fehlt, während der des Qain 1 erklärt wird: auch hier scheinen zwei Hände beteiligt zu sein. — Man kann eine solche Wirrnis nicht einer Hand, auch nicht einem ersten Sammler zutrauen: auch ein solcher würde auf bessere Ordnung gehalten haben. Der Faden, der aus diesem Labyrinth führt, ist die Beobachtung, daß die Šethlinie 25f., die gegenwärtig mit dem dritten Gliede abbricht, ursprünglich als ein selbständiger Stammbaum gedacht ist. Dies plötzliche Abbrechen ist um P willen geschehen, der in Kap. 5, derselben Tradition folgend, einen Šethstammbaum liefert. Dieser Šethstammbaum ist ursprünglich von dem Qainstammbaum vollständig unabhängig und erst durch einen Späteren mit diesem zusammengefügt worden; von diesem Red. stammt עוֹד 25 und אַחֵר תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן, wodurch eine leidliche Verbindung geschaffen worden ist vgl. Budde 155ff. Daß hier also zwei Quellen zu Grunde liegen, befremdet um so weniger, als wir auch in der Paradiesesgeschichte zwei Urquellen gefunden haben. Nun enthält der Šethstammbaum die wichtige Notiz, daß Enoš zum ersten Male den Namen Jahve nannte; danach gehört der Šethstammbaum zu jener Quelle, die in der Paradiesesgeschichte »Gott« sagt (J^{e}), und also der Qainstammbaum zu der Quelle Jj. — Hierdurch sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst; zu dem Qainstammbaum paßt die Geschichte von Qains Brudermord nicht: das Nomadenleben gilt dort als natürlicher Beruf, hier als Fluch; der von Jahve verfluchte und vertriebene Qain muß in der weiten Welt verloren gehen und kann nicht Ahnherr der Menschheit werden u. a., vgl. Stade ZAW XIV 254ff.; noch weniger paßt zum Qainstammbaum die Städtegründung durch Qain. Daß aber Qains Brudermord, worin der Gott unbefangen »Jahve« genannt wird, nicht von J^{e} herrührt, leuchtet ohne weiteres ein; gilt doch der Ackerboden, auf den hin nach J^{e} 3 23 der Mensch vertrieben wird, hier 4 14 gerade als die Stätte Jahves (Meinhold 133). So folgt, daß Qains Brudermord wie seine Städtegründung erst nachträglich hinzugekommen sind, vielleicht durch denselben Sammler, der J^{e} und Jj zusammengestellt hat. Demnach ist das Resultat: Šethstammbaum J^{e} 25. 26, Qainstammbaum Jj 17a. 18—24 (hierzu darf man vielleicht als Anfang 1 nehmen); andere Traditionen erzählten von Qains Brudermord 2—16 (auch hier wird Qains Geburt berichtet worden sein) und von der Stadt Henoch 17b. Der letzte Sammler (J^{r}) hat alles dies in eine leidliche Einheit zusammengefaßt, indem er Šeth als den Ersatz Qains auffaßte. — Einen andern Vorschlag macht Steuernagel, Allg. Einl. in den Hexateuch 269 A. 1: er stellt 4 25. 26 hinter 4 1 und erklärt 4 19—24 für späteren Zusatz.

2. Qain und Abel 4(1) 2—16 J^{r}.

1 Der Mensch aber erkannte sein Weib *Eva*, da ward sie schwanger und gebar den Qain; sie sprach: einen Sohn habe ich erlangt . . . . .

Qain und Abel 4 (1) 2—16 J^{r}. 1 Der Name חַוָּה ist, da es sonst immer »der Mensch und sein Weib« heißt, wohl aus 3 20 hier eingesetzt worden. — ידע erkennen, Bekanntschaft machen, verkehren, euphemistischer Ausdruck für geschlechtliche Gemeinschaft, oft, aber nicht nur vom ersten Beischlaf; über Analogien in anderen semitischen Sprachen und den ursprünglichen Sinn der Redensart vgl. Gesenius^{14} s. v. ידע 5) und Baumann, ZAW XXVIII 30f. Im Paradiese, wo die Menschen noch nichts von Mann und Weib wußten, gab es keine geschlechtliche Gemeinschaft. — Die Worte, die Eva nach der Entbindung spricht, sollen den Namen des Kindes motivieren. Solche Namenserklärungen werden in der Genesis bei allen wichtigeren Personen gegeben vgl. darüber die Einleitung § 2, 7b. — Die Mutter ist es, die das Kind nennt, wie fast überall bei J (Ausnahmen bei Eerdmans 13); in P

. . . . . [2]Dann gebar sie nochmals, den Hebel (Abel), seinen Bruder. Abel ward ein Schafhirt, Qain aber ward ein Ackerbauer. — [3]Nun begab es sich nach geraumer Zeit, daß Qain Früchte des Ackers Jahve zum Opfer brachte; [4]und auch Abel brachte Erstgeburten seiner Herde dar und das Fett davon. Jahve aber schaute gnädig auf Abel

---

dagegen gibt der Vater den Namen. Der Unterschied ist für die Kulturgeschichte bedeutsam. Namen gibt, wer das Eigentumsrecht hat. Wir erkennen demnach zwei Kulturperioden in Israel: die eine, in J noch nachwirkende, wonach das Kind der Mutter gehört, die andere, in P ausgeprägte, wonach es Eigentum des Vaters ist vgl. Nöldeke, ZDMG XL 150, Benzinger[2] 104. — Die Worte der Eva sind ein Freudenruf. Freude über den Erstgeborenen ist auch bei den Hebräern sprichwörtlich Jer 20$_{15}$. Besonders aber freut sich das Weib, wenn sie »einem Manne« (Job 3$_3$) das Leben gegeben, vgl. Hanna I Sam 1, Sara und Hagar Gen 16 u. a. — Der Name קַיִן wird erklärt durch das Wort קָנִיתִי, das sie sprach; über den wissenschaftlichen Wert solcher Volksetymologien vgl. die Einleitung § 2, 7b. — את־יהוה ist sehr schwierig. Eine ältere Exegese erklärte diese Stelle so, daß hier Eva im ersten Mutterglück bereits den verheißenen Erlöser zu besitzen glaube, über dessen beide Naturen sie die korrekte Lehre (er ist איש und יהוה zugleich) ausgesprochen habe. LXX *διὰ τοῦ θεοῦ*, Vulg per deum lesen den überlieferten Text. Die Fassung »mit Jahve« d. h. »mit seiner Hülfe« ist nicht belegbar. Die Konjektur בְּעֵזֶר (nach Targ-Onk) ist kaum richtig. Es scheint eine stärkere Verderbnis vorzuliegen. — In LXX steht hier und häufig für יהוה *ὁ θεός* und umgekehrt *ὁ κύριος* für אלהים, anderswo *κύριος ὁ θεός*; vgl. die Statistik bei Eerdmans 34 f., der den LXX-Text für ursprünglicher zu halten geneigt ist und auch hier meint, die ursprüngliche Sage habe Jahve und Elohim neben einander gebraucht (S. 79); indes viel leichter ist die Annahme, daß die Unterscheidung, welche die Quellen zwischen Jahve und Elohim machen, in der späteren Zeit nicht mehr verständlich war, und daß so Text-Vermischungen eingetreten sind. — **2** Die Geburt des Abel wird sehr kurz erzählt; es fehlt eine Angabe, daß Eva wiederum schwanger ward; ähnliche Kürze Gen 38$_5$; oder sind beide wie Romulus und Remus als Zwillinge gedacht, wobei der Brudermord besonders grausig wird? — Eigentümlich ist, daß Abel hier, wo es doch selbstverständlich ist, und im weiteren Verlauf der Erzählung stets »Qains Bruder« genannt wird; demnach scheint Abel die weniger bekannte Gestalt gewesen zu sein und den ständigen Beinamen »Bruder Qains« getragen zu haben. — Der Hebräer wird aus dem Namen Hebel das nomen appell. הֶבֶל »Hauch, Nichtigkeit« herausgehört haben: ein für den früh Dahingegangenen gut passender Name; dies ist aber sicherlich nicht der Ursinn des Namens, den der Erzähler ebensowenig erdichtet haben wird wie den des Qain. — Daß Abel Viehzucht treibt, stimmt nicht ganz zur Paradiesesgeschichte, wonach der Mensch für den Ackerbau und nur für ihn bestimmt ist, ein Zeichen dafür, daß diese Geschichte nicht von Anfang an als Fortsetzung des Paradiesesmythus gedacht ist. — **3. 4**a Daß die ersten Menschen Jahve Opfer darbringen, erscheint dem alten Israel selbstverständlich; denn wo gäbe es Menschen ohne Religion, und wo Religion ohne Opferdienst? Ebenso gilt als natürlich, daß jeder der Gottheit das Beste von dem, was er hat, darbringt: der Bauer von den Früchten des Feldes, der Hirt von seinen Tieren. Unter den Tieren (wie Menschen) ist das Beste das Erstgeborene, »der Erstling der Kraft« Gen 49$_3$, und gehört daher nach alter Sitte der Gottheit Ex 34$_{19}$. Unter den verschiedenen Tierstücken sind nach hebräischem Geschmack das Beste die Fettstücke. Diese Opfersitten werden hier ohne Reflexion in die Urzeit übertragen. Man beachte auch, daß das Opfern (und Genießen) von Tieren hier völlig harmlos erzählt wird; anders P vgl. zu 1$_{29}$f. — Wo Qain und Abel opferten? natürlich auf einem Altar; wo sonst? — מִפְּרִי einen Teil der Früchte, nach dem Zusammenhange natürlich das Beste davon. חֶלְבֵהֶן sollte richtiger חֶלְבֵיהֶן punktiert sein; die Massora umgeht durch die im Text stehende Punktation die Anerkennung des Suffixes הֶן am Sg, § 91c; ומחלביהן Sam LXX Peš Vulg. ומחלבהן »und zwar von ihrem Fett« § 154 A. 1b. — מִנְחָה, hier (wie auch

und sein Opfer, [5]aber auf Qain und dessen Opfer schaute er nicht. Da ergrimmte Qain gewaltig und ließ sein Antlitz hängen. [6]Aber Jahve sprach zu Qain: warum ergrimmst du so und läßt dein Antlitz hängen? [7]Ists nicht also? wenn du Gutes vorhast, 'kannst du es frei erheben; wenn du aber nichts Gutes vorhast, 'läßt du es hängen'! .....

---

sonst mehrfach in alter Zeit) »Opfergabe« überhaupt, ist im offiziellen Sprachgebrauch des jerusalemischen Tempels (Jes 1₁₃ und später bei P) das »Mehlopfer«. Auch הֵבִיא ist Kultusterminus, »hineinbringen« (in den heiligen Bereich) = darbringen. Die Art der Darbringung wird nicht beschrieben, sondern als bekannt vorausgesetzt; so in der Genesis überhaupt mit Ausnahme der abnormen Fälle 15 und 22. — **4b. 5a** שָׁעָה »hinsehen« (hier »gnädig ansehen«) ein höchst bezeichnender Ausdruck: wer sich über ein Geschenk freut, sieht es an: wer es nicht gern hat, mag es gar nicht ansehen. — Weshalb hat Gott Abels Opfer angesehen und Qains verschmäht? Hierüber von alters her allerlei Grübeleien. Die gewöhnliche Meinung, Gott habe auf die Gesinnung der Opfernden gesehen (so schon Hbr 11₄), wird von der Sage nicht geteilt, die von Abels größerer Frömmigkeit bisher kein Wort gesagt hat. Vielmehr hat sie von Abel bisher nur berichtet, daß er Hirt gewesen sei und Fleisch geopfert habe, von Qain aber, er sei Bauer gewesen und habe Feldfrüchte dargebracht. Jahve aber — so fährt sie jetzt fort — verschmäht Qain und seine Gabe und zieht Abel und seine Gabe vor. Damit sagt die Erzählung: Jahve liebt den Schafhirten und das Fleischopfer, aber er will nichts wissen von dem Bauern und dem Opfer von Früchten. — Woran hat Qain die Ungnade Gottes erkannt? Sicherlich ist hier ursprünglich an irgend ein Zeichen der Opferschau gedacht, worauf ja im Altertum überall geachtet wird. Einen für den Verlauf der Handlung so wichtigen Zug kann aber ein guter Erzähler nicht der Phantasie des Lesers überlassen, sondern muß ihn anschaulich darstellen. Demnach scheint hier etwas zu fehlen. — **5b** Heiß werden = ergrimmen; der alte Israelit von rechtem Schlage ist heißblütig = zornmütig. Das Antlitz senken = finster brüten. — Daß die Eifersucht um Gottes Gnade zum Zorn und schließlich zum Morde führt, ist ein der Wirklichkeit abgelauschter Zug: die Sage kennt das menschliche Herz. — **6** Das plötzliche Auftreten Jahves befremdet sehr: während in den alten guten Erzählungen (so fast immer J) bei Gottes Reden stets vorher das »Wo« und »Wie« berichtet wird, z. T. höchst anschaulich 3₈ff. 16₇ff. 18. 19 15₁₇ 21₁₇ 22₁₁ 32₂₇ 2₁₆ 15₁ 20₃ff. 28₁₃ 46₂, ist es die Art der späteren Einsätze und Bearbeitungen (besonders von P) mit ganz blasser Einleitung 17₁ 35₉ oder gar ohne jedes einleitende Wort 6₁₃ 8₁₅ 9₁ 13₁₄ Gott redend einzuführen. Man erkennt an diesem charakteristischen Unterschiede, wie der Sinn für gutes, anschauliches Erzählen je länger je mehr abgenommen hat. Wo solche blasse Einführungen schon bei J vorliegen, darf man gewöhnlich auf eine Lücke oder Abblassung schließen, so besonders deutlich 6₃ 11₆ (12₆), auch wohl 7₁, wohl nicht 12₁ (und 35₁ E). So scheint auch hier Jahves Erscheinung fortgefallen zu sein; man darf vermuten, daß Jahve ursprünglich an der heiligen Stätte, an der sich Qain ja gerade befand, erschienen sei. Ebenso ist Jahves Erscheinen beim Opfer 8₂₀f. weggelassen, dagegen 15₁₇ stehen geblieben, vgl. Haller 79. — **7** Der hebr. Text lautet wörtlich: nicht wahr? wenn du Gutes tun willst, Erheben (man ergänzt nach Jer 3₁₂ Job 11₁₅ u. a.: des Antlitzes; aber der Inf. ist höchst ungeschickt; die Übersetzung: »wenn du Gutes darbringst« ist nicht viel besser); »wenn du aber nicht Gutes tun willst, so lauert die Sünde nach der Tür hin (aber lauert ein wildes Tier, mit dem die Sünde hier verglichen wird, so ganz gewöhnlich an den Türen? und vor welcher Tür lauert hier die Sünde? Ferner ist der Gedanke: wenn du Böses vorhast, lauert die Sünde auf dich« idem per idem) und auf dich geht ihre Gier (aber תְּשׁוּקָה ist fem.) und du sollst über sie herrschen (7b ganz || 3₁₆). Erwägenswert ist Hans Duhms (Die bösen Geister im AT 8f.) Vorschlag, תשוקה als Glosse zu streichen und לִבָּץ als Dämonennamen zu verstehen, der allerdings im Babylonischen bezeugt ist vgl. Zimmern KAT³ 460; der Dämon laure an der Haustür. Indessen ist

. . . . . du solltest aber 'Frieden mit ihm halten'! [8]Qain aber 'begann Streit' wider seinen Bruder Abel, und als sie einmal zusammen auf dem Felde waren, erhub sich Qain wider' seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. — [9]Da sprach Jahve zu Qain: wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: ich weiß es nicht; soll ich meines Bruders Hüter

---

im Zusammenhange von keinem Hause die Rede; die ganze Stelle bleibt auch hierbei schwierig. Der Text ist offenbar stärker verderbt, Olshausen 380. Der Sinn der Verse 6f. mag etwa gewesen sein: Jahve, der Herzenskündiger, erkennt, was in Qain im geheimen vorgeht; er liest es seinem Antlitz ab, so wie er die erste Sünde aus den Worten Adams sofort erraten hat. Er sagt ihm wie damals dem Adam 3 11 die Sünde auf den Kopf zu: man sieht ja deinem Gesichte an, was du denkst; und ermahnt ihn zugleich väterlich, jetzt, wo es noch nicht zu spät ist, umzukehren. Für שׂאת mag man תִּשָּׂא, für לפתח ח wohl חַטָּאת lesen; für תמשל vielleicht תִּמְשָׁל; das übrige scheint ganz unheilbar. Die starke Verderbnis der Stelle ist so zu erklären, daß der Text des Verses unleserlich geworden und dann durch einen Abschreiber in Anlehnung an 3 16, so gut es ging, wiederhergestellt worden ist. Oder ist 7b zufällig aus 3 16 in den Text gekommen (Kittel)? — **8** Zu dem überlieferten Text: »Qain sprach zu Abel« scheint die Fortsetzung zu fehlen; daher setzen Sam LXX Peš (vgl. Vulg Targ-Pseudojon) hinzu: נֵלְכָה הַשָּׂדֶה »laßt uns aufs Feld gehen«; doch liegt die Annahme nahe, daß diese »inhaltlich dürftigen« (Sievers II 246, Frankel 55) Worte erst nachträglich ergänzt, und daß einfach für וַיֹּאמֶר zu lesen ist וַיָּמֶר Impf. Hiph √מרה hadern, Streit anfangen; das Wort wird sonst mit dem Acc., mit ב oder עִם konstruiert; oder vielleicht ist וַיִּמַּר √ מרר »er ward bitter, zornig« zu lesen. — Er schlug ihn »auf dem Felde« (ebenso II Sam 14 6), wo Abel keinen Helfer und der Mord keinen Zeugen hatte; an der Kultstätte selbst wagte er den Mord nicht. — Für אֶל[2] ist mit Peš Vulg עַל zu lesen; auch wohl für אֶל[1]. — Das Motiv des Brudermords wiederholt sich in der Weltliteratur mehrfach: Osiris und Set (Erman, Äg. Rel. 34f.), das Bruderpaar II Sam 14 6, vgl. auch die Feindschaft der beiden phönizischen Heroen Hypsuranios und Usoos (aus Philo Bybl. fragm. hist. graec. ed. C. Müller III 566), Romulus und Remus, Eteokles und Polyneikes; dies Sagenmotiv hat die Phantasie gereizt: die sich am meisten lieben sollten, sind in verderblichstem Streit gegen einander entbrannt. — **9**ff. Gottes Fluch über den Mörder. Der in der Erzählung ausgesprochene Fluch ist dasjenige, worin die Geschichte nachgewirkt hat, darum der eigentliche Zweck, dem die Erzählung zustrebt, für uns der Punkt, von dem wir rückschauend die Erzählung verstehen müssen vgl. zu 3 14ff. 9 24—27. — **9** Die Einführung Gottes geschieht gegenwärtig so abrupt wie in v. 6; ursprünglich wird sie so gedacht sein, daß Gott, durch die Stimme des Blutes herbeigerufen, zur Mordstätte kommt. — Die forschende Frage Gottes ähnlich wie bei 3 9, hier gerade in ihrer Kürze höchst eindrucksvoll. — Qain leugnet dreist und frech; aber vor Gott besteht keine Lüge. »Soll ich Hüter meines Bruders sein?« ist ein höhnischer Witz über Abels Beruf, (die Herde) zu hüten. — **10** »Was hast du getan« (ganz wie 3 13): Jahve fährt den Mörder mächtig an. — מֶה vor Guttural § 37d. — Konstruktion: »Die Stimme des Blutes deines Bruders, das zu mir schreit«. — Das vergossene Blut denkt sich der Hebräer als eine Mehrheit (דָּמִים Plur.). — Daß das Blut spricht, daß Blutstropfen antworten, ist auch sonst ein geläufiges Märchenmotiv vgl. v. d. Leyen CXIV 8 und A. 4, woselbst Literatur. Nach uralter hebräischer Vorstellung erhebt vergossenes Blut die צְעָקָה (term. techn. der »Klage« des Vergewaltigten um Hilfe), es schreit nach Rache an dem Mörder; wenn Menschen nicht rächen können oder wollen, schreit es zu Jahve, und dann übernimmt Jahve selber die Blutrache vgl. die Geschichte Naboths I Reg 21; in diesem Glauben zeigt sich schön das tiefe Rechtsgefühl des Hebräers. Diese Vorstellung ist ihm mehr als ein Bild; er glaubt, daß solches Blut des Gemordeten, wenn es mit Erde zugedeckt werde, verstumme Job 16 18 Ez 24 7f. Jes 26 21. Der Gedanke des Textes ist also, daß Jahve eben durch diese Klage des Blutes von dem

sein? [10]Er sprach: was hast du getan! Das Blut deines Bruders schreit zu mir auf vom Acker. [11]So sei denn verflucht, hinweg von dem Acker, der seinen Mund auftun mußte, zu empfangen von deiner Hand deines Bruders Blut! [12]Wenn du den Acker bebauen willst, soll er dir seine Kraft nicht mehr geben; unstät und flüchtig mußt du auf Erden sein. [13]Da sprach Qain zu Jahve: meine Strafe ist größer, denn daß ich sie tragen könnte. [14]Du hast mich ja heute vom Acker vertrieben und vor deinen Augen soll ich mich verbergen; unstät und flüchtig muß ich auf Erden sein: so wirds mir gehen,

---

Morde vernommen habe. Dies Wort vom klagenden Blute macht auf die Phantasie des Antiken einen mächtigen, grauenvollen Eindruck. Von nun an steigt die Geschichte gewaltig in die Höhe. — **11**f. Die Fluchworte Gottes in großartiger erschütternder Sprache, aber nicht in strenger rhythmischer Form. — Fluch an Stelle des verdienten Todes auch 3 11ff. — **11** Qain hat dem Acker den furchtbaren Trank des Bruderblutes geboten. Darum wird er jetzt »hinweg vom Acker« (vgl. 3 14) verflucht. In anderer Form könnte der Gedanke etwa so ausgedrückt werden, daß das Land, das Qain durch Bruderblut verunreinigt hat Num 35 33, ihn ausspeit Lev 18 25. — »Der seinen Rachen aufgesperrt hat«, wie ein großes Tier; dasselbe Bild von der Še'ol Jes 5 14. — Im Zusammenhange des J besagt dieses Wort: wie Adam aus dem Garten zum Acker, so wird Qain weiter vom Acker zur Wüste fortgeflucht (nach Wellhausen, Composition[3] 9). Man beachte das feinsinnige Spiel des Erzählers mit dem Worte אֲדָמָה: den Acker hat Qain bebaut, des Aekers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zu trinken gegeben: aber vom Acker her klagt das Blut wider ihn, darum verweigert der Acker ihm seine Frucht so wird er vom Acker verbannt; dergl. liebt die alte Erzählungskunst vgl. die Einleitung § 3, 15. Ein anderes Beispiel das mehrmalige הָרַג 8. 14. 15. — **12** Sollte aber Qain den Fluch mißachten und den Acker bebauen wollen, so wird der ihm seine »Kraft« (poetischer Ausdruck für »seinen Ertrag« Job 31 39) versagen. Bliebe er also daselbst, so müßte er verhungern; so muß er also fort. Damit wird er »unstät und flüchtig«. Dies ruhelose Leben, zu dem er jetzt verflucht wird, ist nicht sowohl durch das böse Gewissen des Mörders bedingt, das ihn nicht ruhen lasse, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, durch seine Entfernung vom Acker gegeben; wer die Scholle bebaut, sitzt ruhig auf derselben Stelle; wem aber der Acker die Brotfrucht versagt, muß ruhelos die weite Welt durchstreifen, um seine Nahrung zu suchen, Budde 191. — לְאֹ־תֹסֵף, beim Jussiv steht gewöhnlich אַל, nicht לֹא § 109 c. d; vielleicht ist תֹּסֵף Impf. zu lesen. תּוֹסִיף mit Infinitiv ohne ל § 114 m. נע ונד eindrucksvoll schauriger Stabreim. — **13**f. Durch den furchtbaren Fluch erdrückt bittet Qain um Milderung. Dieser Schmerzensschrei Qains, wie die vorhergehende Rede Jahves in gewaltiger, poetischer Sprache, macht einen erschütternden Eindruck. — **13** עָוֹן je nach dem Zusammenhange: Schuld, Verbrechen, Strafe. Die Schuld wird als eine schwere Last vorgestellt, die der Verbrecher unter Mühsal und Schmerzen tragen muß Ps 38 5 Jes 24 20. — Eine früher gebräuchliche Übersetzung war: »meine Sünde ist zu groß, als daß sie vergeben werden könnte«; wonach also Qain Typus desjenigen Sünders ist, der nicht zur Versöhnung kommen kann, weil er die Vergebung der Sünden für unmöglich hält; diese Erklärung stimmt indes nicht zu v. 14, worin Qain nur von seiner Strafe redet und diese für zu schwer erklärt. — מִנְּשׂוֹא »hinweg vom Tragen«, »so daß ich sie nicht tragen kann« § 133 c. — **14** »Vor deinen Augen soll ich mich verbergen«; hiervon hat Jahve bisher nicht geredet; dies muß also in den Worten Jahves v. 12 indirekt mitgegeben sein. Demnach ist die Voraussetzung der Worte, daß, wer vom Ackerboden fortgeht, damit auch aus Jahves Gegenwart scheidet (Wellhausen, Composition[3] 9, Stade, Bibl. Theol. 103). Die allgemeine Anschauung, die Qains Worten zu Grunde liegt, ist also: Jahve wohnt im Fruchtlande, wo Schafhirt und Bauer wohnt. Draußen aber in der weiten Welt herrschen andere Gewalten. Diese Verbindung Jahves und des Ackerbodens entspricht dem Glauben Israels, seitdem es in Kanaan seßhaft geworden war: Jahve wohnt in Kanaan; wer aus

daß mich totschlägt, wer mich findet. 15 Aber Jahve sprach zu ihm: darum
wer Qain totschlägt, das wird siebenfach gerochen!
Und Jahve verlieh Qain ein Zeichen, daß ihn nicht, wer ihn finde, totschlüge. 16 So ging Qain aus Jahves Augen; und Qain blieb im Lande Nod *östlich von 'Eden.*

Kanaan scheiden muß, scheidet damit aus Jahves Bereich und begibt sich in Länder, wo andere Mächte herrschen I Sam 26 19 Jon 1 3 vgl. besonders die Erzählung II Reg 5 17f. und das Ritual des Versöhnungstages, das Jahve, den Gott Kanaans, und Azazel, den Dämon der Wüste, einander gegenüberstellt Lev 16 7—10. — Dieser Gedanke, daß Qain jetzt Jahve verlassen muß, wird vom Erzähler dadurch besonders betont, daß er ihn auch 16 wiederholt. Demnach scheint hier doch mehr als eine zufällige Redewendung vorzuliegen. Wir dürfen uns den Zug so deutlich machen, daß Qain sich um Jahves Gnade bemüht, ja seinen Bruder deshalb erschlagen hat; er hat Gottes Liebling umgebracht, weil er selbst Gottes Liebling sein wollte; jetzt aber bestraft ihn Jahve, indem er das Band zwischen sich und Qain zerschneidet; und der Verbrecher aus Religion erschrickt vor dem Gedanken der Verstoßung durch Gott: Qain, der zuerst nur als ein Typus erschien, erhält so persönliches Leben. — »Und jeder, der mich findet, wird mich töten«: Qain fürchtet nicht den Bluträcher d. h. die Verwandten des Gemordeten; sondern er fürchtet jedermann. Die Voraussetzung des Wortes: der seßhafte Bauer hat Schutz, durch Familie, Geschlecht, Stamm, Staat, vgl. II Reg 4 13, im letzten Grunde durch Jahve selbst, der diese Verbände schützt; aber draußen in der Wüstenei ist jeder des andern Feind, da wird der Bauer, der die sichere Heimat hat aufgeben müssen, vogelfrei. — Aber vor wem fürchtet sich Qain? Vor reißenden Tieren, antwortet Josephus; vor Adams späteren Söhnen, d. h. also vor seinen noch ungeborenen Brüdern, sagen andere; oder man hat an Praeadamiten gedacht, natürlich durchaus im Widerspruch zu Kap. 1—3; die einzig mögliche Antwort ist, daß diese Sage Qain gar nicht als Sohn des ersten Menschen denkt; dieser Qain lebte zu einer Zeit, als es schon überall auf Erden Menschen gab. — **15** Auf Qains Bitte ermäßigt Jahve den Fluch. Diese Milde Jahves gegen den Brudermörder kommt etwas schnell; der Erzähler mag gedacht haben, daß ihm sein Eifer um Jahve als Milderungsgrund angerechnet wurde. Die Schwierigkeit erklärt sich vielleicht so, daß die Überlieferung beides: den Brudermord und das Schutzzeichen, enthielt, und daß daher beides wohl oder übel vereinigt werden mußte. — Die Worte scheinen ein Vers, ein Vierer, zu sein. — »Darum« d. h. wegen Qains Bitte, »wer immer Qain mordet, das wird siebenfach gerächt«. Für יֻקַּם (so auch Sam Targ-Onk Aqu) LXX Symm Theod Vulg Peš: קָם אִישׁ. Über den Casus pendens des Partizipiums § 116w. Der Sinn ist: sieben aus der Familie des Mörders sollen für den Mord an dem einen Qain sterben (Stade, ZAW XIV 297). Die Voraussetzung des Wortes ist die antike Anschauung von der Zusammengehörigkeit und Verantwortlichkeit der Familie, eine Anschauung, die besonders bei der Blutrache gilt vgl. besonders II Sam 21. Im konkreten Leben vollziehen eine solche »Rache« die Verwandten des Gemordeten; wer im Falle des Mordes Qains die Rache übernehmen soll, wird aus der Erzählung nicht deutlich. — Die Blutrache, in Völkern niederer Gesittung Pflicht und Gesetz, der einzige, aber höchst wirksame Schutz des Lebens des einzelnen, wird beim Entstehen des Rechtsstaats verdrängt und als Eigenhilfe verboten, ja zum Verbrechen gestempelt. In dem Gesetz Israels wird die Blutrache vorausgesetzt, aber durch die Einrichtung von Asylen geordnet. — Das Zeichen, das Jahve Qain gibt, ist natürlich an Qains Leibe gewesen. Es gehört »dem Gebiet der religiösen Tätowierung und Stigmatisation an, die, weit verbreitet, auch in den semitischen Völkerschaften zu Hause war«, Ez 9 4 Jes 44 5 Lev 19 28 Dt 14 1f. Ap Joh 13 16f. 14 9 Gal 6 17 u. a. vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu 174. Nach dem Zusammenhange der Erzählung war das Qainzeichen nicht, wie die populäre Anschauung besagt, ein Zeichen, das Qain als Mörder kennzeichnen sollte (also etwa der verstörte Ausdruck des Mörders), sondern ein Zeichen, das ihn vor Mord schützen sollte, Dillmann. Worin es bestanden hat, erzählt

die Sage nicht. — אֹתִי, nicht Suffix § 117e; zur Reihenfolge Objekt — Subjekt § 115k. — **16a** Mit diesem Schutze vor Ermordung hat Qain Acker und Jahve verlassen. — **16b** Die Notiz über Qains Verbleiben gehört wegen des Anklangs נוֹד an נָד 14 wohl noch zur Qain-Abel-Sage. Der Erzähler wird נוֹד als »unstätes Umherfliehen« gedeutet und um das Wort vorzubereiten, mit Willen 14 נָד gesagt haben. Trotzdem ist der Name kaum Erfindung der Sage, sondern Tradition. Wo נוֹד liegt, ist nicht zu sagen. — Der Ausdruck יָשַׁב ist vom unstäten Qain nicht unpassend (gegen Stade, ZAW XIV 282); er kann auch »weilen« bedeuten. Wenn die Qain-Abel-Sage ursprünglich nicht hinter die Paradiesesgeschichte gehört, so wird »östlich von 'Eden« ein Zusatz sein; wir entnehmen aus diesem Zusatz, daß man zu jener Zeit nur eine sehr dunkele Vorstellung von der Lage des Landes Nod hatte.

Allgemeines.

1. Der ursprüngliche Sinn der Erzählung. Aus der Furcht Qains vor dem Morde draußen in der Welt ebenso wie aus der siebenfachen Rache, die seinen Mörder treffen soll, ist deutlich zu sehen, daß ihn die Sage nach ihrem ursprünglichen Sinne nicht als den Sohn des ersten Menschen denkt. Wer ist aber dieser Qain? Dieser Qain ist der Ahnherr eines Volkes. Dies folgt zunächst aus dem Wort, daß Qains Ermordung siebenfach gerächt werden soll; dies Wort hat keinen Sinn, wenn Qain nichts als ein einzelner landflüchtiger Bauer ist, dessen auf dem Acker zurückgebliebene Verwandte ihn ja eben nicht rächen können, sondern nur dann, wenn Qain gerade in der Steppe einen Anhang von Menschen hat, die seinen Tod rächen. Recht verständlich wird das Wort erst, wenn wir es als einen poetischen Ausdruck für den prosaischen Sinn fassen: jeder Sohn Qains wird — von seinen Brüdern — siebenfach gerächt. Ja, man darf sich vorstellen, daß diese Worte ein Volksreim gewesen sind, in dem sich die Leute von Qain ihrer heldenhaften, grausamen Blutrache drohend und stolz rühmen (vgl. Stade, ZAW XIV 296ff.). Daß Völker von der Sage als einzelne Personen aufgefaßt werden, hat in der Vätersage der Genesis viele Parallelen vgl. darüber die Einleitung § 2, 4. Dabei ist es auch sonst belegt, daß hie und da die poetische Einkleidung fällt, und ein Wort wie das zitierte durchkingt, wonach der Stammvater in Wirklichkeit das Volk selber ist vgl. 27 28f. 39f. 31 52 48 22.

Hierfür spricht auch, daß dieser Qain ein Zeichen an seinem Leibe trägt. Wir wissen, daß es gerade Völker sind, die solche Zeichen tragen: so trägt Israel die Beschneidung, Qedar geschorene Haarecken, Ismael goldene Ohrringe usw. Solche Stammeszeichen sind ursprünglich religiöser Natur; sie stempeln den Träger als Eigentum des Gottes und stellen ihn unter seinen Schutz (Heitmüller, Im Namen Jesu 175); was auch hier durchklingt: Jahve hat dem Qain sein Zeichen gegeben. Daß solche Stammeszeichen, an denen der einzelne als Angehöriger seines Volkes erkannt wird, ihn zugleich gegen Mord sicherstellen, liegt in der Natur der Sache; vgl. über das Qainzeichen Stade, ZAW XIV 299ff., Bibl. Theol. 42. 146. — Ferner ist das Brüderpaar Abel und Qain mit verschiedenem Beruf dem Brüderpaar Esau, dem Jäger, und Jaqob, dem Hirten, sowie den Söhnen Lamechs zu vergleichen: in allen diesen Fällen hat die Sage Stämme von verschiedener Lebensart im Auge. — Nun verrät unsere Qain-Sage aufs deutlichste, wie sie sich die gegenwärtige Lebensweise des Volkes Qain denkt. Unstät und flüchtig treibt es sein Wesen, fern vom Ackerboden, der ihm keine Frucht bringt, draußen in der Wildnis, wo jeder des andern Feind ist. Es ist das Leben des Beduinen, das so geschildert wird. Die Kreise aber, die sich diese Sage zuerst erzählt haben, sind selbst auf dem Fruchtboden lebende, also halbseßhafte Schafhirten: gilt ihnen doch dieser Beruf als der Gott wohl gefällige; ebendiese Kreise sind es, denen auch die Erzählungen von Abraham und Jaqob entstammen. Mit Grauen — diese Stimmung klingt deutlich durch die Sage hindurch — schauen sie auf die unheimlichen und blutigen Stämme in den furchtbaren Einöden, fern

von Jahves Angesicht. Und wenn sie fragen, wie Qain zu diesem schaurigen Leben gekommen ist, so antworten sie, er müsse einen Brudermord begangen haben: wie ein Brudermörder, den Jahve verflucht hat, so flieht er ruhelos über die Steppe. Gut erinnert Meinhold 137 an die im christlichen Volk umgehende Sage, daß »der erste König der Zigeuner den Heiland in Ägypten verhöhnt und also für sich und sein ganzes Volk den Fluch des Umhergejagtwerdens herabgezogen habe«. Und doch zeigen allerlei Spuren, daß man trotzdem auch Hochachtung für Qain empfindet. Auch er verehrt Jahve, ja er hat einen besonderen Eifer um seine Gnade; darum trägt er auch, obwohl fern von seinem Lande, sein Schutzzeichen an sich. Er ist der ältere Bruder; worin etwas Tatsächliches nachklingt: »die halbe Seßhaftigkeit des Viehzüchters und nun gar die volle des Bauern ist jünger als das Leben des Beduinen« (Ed. Meyer, Israeliten 395); so sind auch Ismael und Esau die älteren Brüder.

Nun ist uns aus der israelitischen Geschichte ein Wüstenstamm Qain bezeugt; es liegt nahe, ihn mit dem Qain der Sage gleichzusetzen; diese Kombination, ausgesprochen von Wellhausen, Composition[3] 9, von Stade, ZAW XIV 250ff. geistreich weiter ausgeführt (vgl. auch Zeydner, ZAW XVIII 120ff., Driver 71 u. a.), der in diesem Kommentar bisher widersprochen war, ist inzwischen durch Ed. Meyer, Israeliten 219. 394ff. besonders glücklich vertreten worden. Dieser Stamm Qain, obwohl Israel verbündet, hat noch in historischer Zeit an seinem Beduinenleben festgehalten: die Rechabiten Jer 35 sind ein qenitisches Geschlecht I Chron 2 55. Zu seinem Räuberleben vgl. seine Felsennester Num 24 21; mit dem Räubervolk Amaleq lebte er bis auf Sauls Zeit zusammen I Sam 15 6. Die Wildheit des Stammes bezeugt die Tat der Jael, die nach Jud 5 24 eine Qeniterin war: einen Qeniter nahm sich Jehu zum Zeugen seiner blutigen Taten II Reg 10 15ff.. Bekannt ist, daß dieser Stamm Jahve verehrt, ja einen besonderen Eifer für ihn bewiesen hat II Reg 10 16 Jer 35.

Vielleicht, daß Qain ein Stamm von Wüstenschmieden war, was zwar in der Sage selbst nicht gesagt, aber durch seinen Namen Qain = Schmied vgl. unten und vielleicht auch durch den »Hammer« (?) der Qeniterin Jud 5 26 immerhin nahegelegt wird, Eerdmans, ThT XLI 492ff.: der seinem Handwerk nachgehende, umherziehende Wüstenschmied wird von dem Beduinen verachtet.

Die uns überlieferte Sage von Qain gibt Geschichtliches wieder, insoweit sie den Eindruck schildert, den er auf seinen friedlicheren Nachbarn macht. Die Erzählung aber, welche die Sage hinzufügt, um seinen gegenwärtigen Zustand zu erklären, ist poetischer Natur, also nicht etwa für einen Nachklang historischer Begebenheiten zu halten. Die Motive dieser Erzählung werden von anderswoher überliefert gewesen sein. Nicht historisch also ist, daß Qain einst ein Bauer gewesen und von dem Acker vertrieben worden ist (Ed. Meyer, Israeliten 395); ebensowenig der Brudermord und die Gestalt des Abel. Nur daß Schafzüchter und Bauern im Lande friedlich als Brüder beisammen leben können, ist der Wirklichkeit entnommen (Stade, ZAW XIV 290ff.).

Eine auffällige Parallele für Abel-Qain ist das Paar Jabal, der Hirt, und Tubal-Qain, der Schmied 4 20ff. Ist יָבָל ursprünglich mit יָבַל identisch (Wellhausen, Composition[3] 8, Gressmann, Musik und Musikinstrumente im A.T. 2f.) und zu einer Zeit, da man den Ahnherrn der Qeniter mit Tubal gleichsetzte, in diese Erzählung eingedrungen?

In der jüdisch-christlichen Haggada wird die Eifersucht Qains gegen Abel aus einer Liebe der beiden zu ihrer Schwester erklärt. Moser, Nord und Süd CIV 54ff. und Lepsius, Reich Christi VI 177ff. wollen danach den Text von Gen 4 ändern und gewinnen so daraus eine Liebesgeschichte!

Qain war eigentlich ein Mondheros und daher wie Enoš, Abraham und Isaaq mit Jahve identisch 4 1; er war der Sohn des Enoš und der Išša und rächte den Tod seines vor seiner Geburt getöteten Vaters an der Schlange; er ist der 3 15 geweissagte Schlangentöter. Vor dem Kampfe, in dem er die Schlange schwebend erlegte, gab Jahve ihm den Rat, der Schlange, die vor der Tür — ihrer Höhle lauerte, ihre Beute in ihrer Abwesen-

heit zu rauben und sie dann zu überwältigen 4 5b—7. Nach dem Kampfe machte er ihn wohlwollend darauf aufmerksam, daß die Schlange, als die dunkele Mondscheibe, eigentlich sein Bruder sei, und riet daher, sie möglichst bald zu bestatten 4 10f. — Dies der ursprüngliche Inhalt einer in die Abel-Qain-Sage eingearbeiteten Erzählung nach Böklen, Adam und Qain 110ff. Ein charakteristisches Beispiel der neuen, die biblischen Geschichten durch mythologische und spätjüdische Parallelen erhellenden Mond-Bibelexegese.

2. Gegenwärtiger Zustand der Sage. Die Erzählung ist im gegenwärtigen Zustande sehr stark verdunkelt: daß Qain eigentlich ein Volk gewesen ist, ist vergessen. Und nur weil man den Ursinn der Geschichte nicht mehr verstand, ist es möglich gewesen, die Erzählung an dieser Stelle einzuschieben. Auch im übrigen sind viele Einzelzüge undeutlich geworden: woran Qain die Verschmähung seines Opfers erkannt hat, wann, wo und wie Gott zu ihm gesprochen hat, was das Zeichen Qains gewesen ist, alles dies ist dem Erzähler nicht mehr deutlich. Jahves Verhalten, der Qains Opfer verschmäht und ihn dann doch väterlich ermahnt, der Qain verflucht und ihn dann doch ohne rechten Grund begnadigt, ist nicht recht zusammen zu reimen. Auch daß die Furcht Qains (er fürchtet sich vor den Mördern der Wüste) und seine Flucht (er flieht aus dem Acker, weil der ihm keine Frucht mehr bringt) verschieden motiviert sind, ist kaum ursprünglich; vielmehr wird die älteste Rezension für beides dasselbe Motiv gezeigt haben: Qain fürchtet sich und flieht vor der Blutrache. Andere Stücke dagegen sind stark ausgeführt, so besonders die Reden, ein Zeichen späterer Zeit vgl. die Einleitung § 3, 13. 20. Demnach macht die Sage in gegenwärtiger Gestalt einen nicht ganz einheitlichen Eindruck. — Der Erzähler hat es verstanden, mit großem erschütterndem Ernst darzustellen, wie Gott den Sünder vor der Tat warnt und nach der Tat straft — die Stimme des Gewissens Gottes Stimme! —, und wie er das vergossene Blut an dem Mörder rächt: Qain ist für alle Zeiten der Typus des Mörders geworden, den die göttliche Rache verfolgt. So stellt die Erzählung große Urwahrheiten des menschlichen Geschlechtes dar. — Der Erzähler, von dem wir die Sage in der vorliegenden Gestalt haben, scheint 2. 3 gekannt zu haben und, wohl unbewußt, davon abhängig zu sein vgl. 4 11 ‖ 3 17, 4 9 ‖ 3 9, 4 10 ‖ 3 13; die Ähnlichkeit zwischen 4 7 und 3 16 beruht auf Korruption. Der Spruch über Qains Rache 4 15 begegnet wiederum im Lamechliede 4 24; die Annahme Wellhausens (Composition[3] 9), 4 15 sei durch Mißverständnis aus 4 24 entstanden, ist wenig wahrscheinlich; vielmehr trägt der Spruch auch in der Fassung 4 15 urältestes Gepräge.

---

3. Qains Stammbaum 4 1. 17—24 Jj.

Qains Stammbaum gehört nach dem Obigen zu Jj.

1. Über den eigentlichen Stammbaum 1. 17a. 18. Wie ist solcher Stammbaum zu beurteilen? Die Sage existiert ursprünglich als einzelne Geschichte, in der wenige, der Phantasie deutliche Gestalten auftreten: da handelt es sich etwa um Vater und Sohn (22), Mutter und Sohn (21) oder sonstige Beziehungen. Eine spätere Periode schließt dann die Einzelsagen zum Sagenkreise zusammen und verbindet die verschiedenen Gestalten zu einem ganzen Stammbaum. Je mehr Sagen so zusammenfließen, je länger wird auch der Stammbaum; man vergleiche z. B. die Genealogie der Herakliden. Vgl. Ed. Meyer, Israeliten 231. Ein solcher ausgeführter Stammbaum, wie diese Qainitengenealogie, setzt also verhältnismäßig viele Sagen über die einzelnen Gestalten voraus. Später aber kann es geschehen, daß die Geschichten selber vergessen werden, und daß nichts anderes übrig bleibt als das Gerippe. So ist es hier. Etwa, wie wenn uns aus den ganzen Sagen der Väter Israels nichts überliefert wäre, als der Stammbaum: Abraham, Isaaq, Jaqob und seine zwölf Söhne! Wir haben hier also nicht alte Sage selber, sondern letzten Nachklang der Sagen. Sammler, welche die ganze, ihnen bekannte Tradition zusammenfassen wollen,

nehmen solche Stammbäume auf, um die Zeiträume zu überbrücken vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 331. — Die Namen dieses Stammbaumes sind also nicht jüngste Erdichtungen, sondern vielmehr uralte Überlieferungen. — Seit Buttmann, Mythologus I 170f. weiß man, daß wir diesen Urväterstammbaum in doppelter Tradition haben: die Namen des Šethstammbaumes, die P in 5 mitteilt, sind im letzten Grunde dieselben wie die des J in 4.

P: Adam Šeth Enoš Qenan Mahᵃlal'el Jered Henoch

J: Adam Qain Henoch 'Irad Mᵉḥuja'el (LXX u. a. *Μαλελεηλ*)
P: Methušelaḥ Lamech Noah.
J: Mᵉthuša'el (LXX *Μαθουσαλα*) Lamech.

Über die Namensformen in LXX vgl. Lagarde, Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wissenschaften XXVI. P weicht darin von J ab, daß er im Anfang Šeth und Enoš mehr hat, daß in der Mitte Mahᵃlal'el und Henoch vertauscht sind, daß am Ende Noah hinzugekommen ist; ferner in einzelnen Namensformen. Auch darin stimmen beide Genealogien überein, daß am Schluß je drei Söhne stehen, in denen sich die Menschheit teilt (ebenso schließt der Stammbaum Šems 11 26). Weiter über das Verhältnis beider Stammbäume und über ihren Ursprung aus dem Verzeichnis der babylonischen Urkönige vgl. zu 5. — Die Namen schwanken mehrfach in der Überlieferung vgl. oben: so steht im hebr. neben Mᵉḥija'el (LXX *Μαιηλ*) auch Mᵉḥuja'el (LXX *Μαουιαηλ*). Für einzelne der Namen mag man Etymologien aufstellen: חֲנוֹךְ würde der Hebräer mit חָנַךְ »einweihen« zusammenbringen; bei 'Ada würde er an עֲדִי Schmuck, bei Ṣilla an צֵל Schatten denken, Naᶜᵃma von √נעם »lieblich sein« ableiten u. a. Aber es fragt sich, wie weit wir hier überhaupt hebräische, oder nicht vielmehr fremde und nur hebraisierte Namen vor uns haben (Dillmann). יְהוּשָׁאֵל würde einem babylonischen *mutu-ša-ili (Mann Gottes) entsprechen (Lenormant, Origines I 262 f.). Jedenfalls läßt sich aus solchen, meist sehr zweifelhaften Etymologien nicht allzuviel erschließen; ebenso wenig wie man aus den Etymologien von Siegfried Hagen Kriemhild das Nibelungenlied rekonstruieren kann. — Einige dieser Namen sind Appellative wie Adam und Enoš; andere wie Mᵉthuša'el eigentliche Personennamen, auch Naᶜᵃma kommt als Personenname vor, ebenso Qain in nabatäischen und sinaitischen Inschriften, Ed. Meyer, Israeliten 397 A. 3; einige treten anderswo als Namen von Stämmen auf: so Qain als Name des Nomadenvolkes Qain, Šeth nach Num 24 17 poetischer Name Moabs, Henoch ein Geschlecht in Ruben Gen 46 9 und in Midian Gen 25 4, Jered ein Geschlecht in Juda I Chr 4 18, Mahᵃlal'el ein Geschlecht in Juda Neh 11 4, 'Ada Weib Esaus Gen 36 2, Naᶜᵃma kommt auch als Name einer Stadt in Juda Jos 15 41 und eines Stammes oder Ortes im Osten Job 2 11 vor. Gewiß ist es kein Zufall, daß diese Stammesnamen uns sämtlich in den Süden und Osten Palästinas führen. Dagegen weist in eine ganz andere Ecke der Welt der Name Tubal, ein Volk südöstlich vom schwarzen Meere, die Tibarener, das Tabal der Keilinschriften, durch Erzarbeiten berühmt Ez 27 13. Dieser Stammbaum enthält also neben dem Babylonischen besonders Namen aus dem Südosten, doch wohl Erinnerungen Israels aus ältester Zeit. — Bei einigen der Namen mag man fragen, ob sie nicht verklungene Götter sind, was in der phönizischen Urgenealogie von Samemrumos *Ὑψουράνιος* = שָׁמֵי מרום feststeht. Diese Frage darf man besonders für Henoch aufwerfen vgl. zu 5 23f. Auch *Ἀδά* ist nach Hesychius Name der babylonischen Hera; Naᶜᵃma ist bei den Phöniziern Name einer Göttin, קינן bei den Sabäern Name eines Gottes vgl. Baethgen, Beiträge 150. 152 und Mordtmann, ZDMG XXXI 86. Das Paar Tubal und Naᶜᵃma ließe sich mit Hephaistos und Aphrodite vergleichen (Dillmann).

2. Der Stammbaum endigt mit einer ausführlichen Darstellung der Familie Lamechs 19—22. Lamech hat zwei Weiber: dies ist nach israelitischen Begriffen nichts Schlimmes; werden doch vom Propheten in Allegorien selbst Jahve zwei Weiber zugeschrieben Jer 3 6ff. Ez 23. Die drei Söhne heißen mit Paronomasie Jabal Jubal Tubal-Qain. Letzterer, ein Doppelname, scheint auf Identifizierung zweier Gestalten zu beruhen; das Ursprüngliche scheint an dieser Stelle, des Gleichklanges wegen, Tubal zu sein; oder

ist qain (nach dem arab. qain und syr. qainâjâ) in der Bedeutung »Schmied« als Beiname Tubals zu fassen (Wellhausen, Composition[3] 306)? Im Hebr. heißt קַיִן Lanze. — Von diesen drei Brüdern wird Zeltleben, Musik und Schmiedekunst abgeleitet. Diese Bemerkung gehört inhaltlich mit manchen anderen in der Urgeschichte zusammen, die sich mit der Erfindung der menschlichen Künste beschäftigen: Nahrung von Baumfrüchten 2 15, Schürzen aus Blättern 3 7, Röcke aus Fellen 3 21, Ackerbau 3 23, Städtebau 4 17, Hirten, Schmiede, Musikanten 4 20—22, Jahveanrufung 4 26, Ackerbau und Weinzucht 9 20, Entstehung der Völker 10, Ziegelformen, Städtebau, Entstehung der Völker und Sprachen 11 1—9. Man sieht also, daß auch die israelitische Antike über die Entstehung der menschlichen Kultur nachgedacht hat; wie jedes antike Kulturvolk, so ist auch Israel überzeugt, daß alles dies in längst vergangener Urzeit entstanden ist; was die Gegenwart dabei etwa hinzugefügt haben mag, ist so gering, daß es nicht in Betracht kommt. Die Antike gibt darin den ganz richtigen Eindruck von dem unvordenklichen Alter menschlicher Kultur wieder. Charakteristisch für Israel ist daran, daß alles dies nicht Israeliten zugeschrieben wird, sondern in eine Zeit lange vor Entstehung des Volkes Israel gesetzt wird. Auch hierin wirkt ein historischer Eindruck nach: Israel ist ein sehr junges Volk. — Man hat sich nun Gedanken über die Reihenfolge menschlicher Fertigkeiten gemacht; so haben wir aus phönizischer Tradition ganze Systeme solcher »Kulturgeschichte« und zwar in Form eines Stammbaums (bei Euseb. praep. ev. 1 10 aus Philo Byblius vgl. Dillmann 6 f.). Zu einem solchen, vollständigen System scheint es Israel nicht gebracht zu haben. 4 20—22 ist die verhältnismäßig ausführlichste Liste. Auffallend ist, daß der erste Gebrauch des Feuers, wovon sonst überall die verschiedensten Völker erzählen, in der Genesis nirgends berichtet wird (H. F. Feilberg brieflich). — Die ersten Erfinder gelten hier zugleich als Urahnherrn des Kreises, in dem die Erfindung gegenwärtig besteht; das ist älteste Anschauung: Gewerbe, Kunst und Beruf erbt sich in der Familie fort; »Geschlechtsorganisation und Blutsverband« beherrschen damals alle Lebensverhältnisse (Ed. Meyer, Israeliten 53). — Die drei Stände, die diese Überlieferung kennt, sind die Zeltbewohner, Musikanten und Schmiede; das sind die drei Stände der Wüste; »noch jetzt bilden die Schmiede der syrischen Wüste und Arabiens eine Kaste«, Stade, ZAW XIV 255. Demnach ist Lamech der Ahnherr der Menschen der Wüste, und sein Haus ist vom Standpunkt des Beduinen gezeichnet. Diese Menschheit der Wüste teilt sich in drei Teile: zuerst die Herdenbesitzer, Söhne des Erstgeborenen, die vollberechtigten Stammesglieder; neben ihnen wie bei Homer die Aoeden; »durch eine weite Kluft von ihnen getrennt, und daher Nachkommen einer zweiten Frau sind die *δημιοεργοί*, von denen mit Recht nur die ältesten, die *χαλκεῖς*, genannt werden« (Ed. Meyer, Israeliten 218). Nicht in diesen Zusammenhang gehört Tubals Schwester Na'ama, da ihr kein Gewerbe zugeschrieben wird: sie wird eine alte Sagengestalt sein, von anderswoher hier hineingekommen.

3. Das Lamechlied steht mit den Erfindungen aus Lamechs Hause in keinem Zusammenhang. Man nennt es Lamechs Schwertlied, als ob es durch Tubals Erfindung der Schmiedekunst veranlaßt sei. »Man muß sich jedoch hüten, diese Trümmer aus dem [gegenwärtigen] Zusammenhange zu verstehen« vgl. Wellhausen, Composition[3] 307. Auch wird weder bei Tubals Erfindung speziell vom Schmieden der Waffen noch im Lamechlied vom Schwerte gesprochen. — Das Lied redet von grimmiger Rache. Keine Spur im Liede selbst, daß solche schreckliche Blutrache, mißbilligt würde. Im Gegenteil, Lamech rühmt sich dieser Rache: er ist ein gewaltiger, stolzer Kämpe, der sich nicht antasten läßt, und der den Gegner nicht fürchtet. Das ist ein Klang aus Israels Urzeit, ein rechtes Wüstenlied; ist doch in der Wüste die Blutrache zu Hause; über altarabische Blutrache, die sich wohl gar 100fach rächen will und rächt vgl. G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben[2] 144 ff. 220. Ein ähnliches Lied aus alter Zeit ist das humoristisch-blutige Siegeslied Simsons Jud 15 16; dem Geiste nach verwandt ist eine Szene wie die der Gideongeschichte Jud 8 18ff., wo die Midianiterfürsten stolz den Tod erwarten, und Gideons Knabe die Blutrache lernen soll. Die älteste Zeit, die dies

4 [1]**Der Mensch aber erkannte sein Weib** *Eva*, **da ward sie schwanger und gebar den Qain; sie sprach: einen Sohn habe ich erlangt,** . . . . . [17]**Qain aber erkannte sein Weib; da ward sie schwanger und gebar den Henoch;** und er wurde ein Städtebauer und nannte die Stadt nach seinem Sohne Henoch. [18]**Dem Henoch wurde 'Irad geboren, und 'Irad zeugte M^{e}huja'el; 'M^{e}huja'el' aber zeugte M^{e}thuša'el und M^{e}thuša'el zeugte Lamech.** — [19]**Lamech aber nahm zwei Weiber: der Name der einen war 'Ada, der Name der andern Silla.** [20]**'Ada gebar den Jabal, der ist der**

Lamechlied gesungen hat, empfindet dabei nicht Entsetzen über die wilde Grausamkeit, sondern Entzücken über die herrliche Kraft des Helden. Ist doch Jahve nach ältester israelitischer Religion, die noch lange in Israel nachgewirkt hat, selber ein gewaltiger Held, der, eifersüchtig auf seine Ehre bedacht, sich nichts gefallen läßt, »seine Ehre keinem andern gibt« und schreckliche Rache nimmt an seinen Feinden. — Die Gegenüberstellung Qains mit Lamech zeigt, daß in dem Liede Qain nicht als Urahnherr Lamechs gedacht ist; ein solches Rühmen gegenüber dem Ahnherrn wäre dem Antiken ganz undenkbar gewesen; vielmehr ist Qain ein Fremder, Gleichzeitiger, vielleicht ein Rivale, jedenfalls ein grimmiger Recke, dessen Blutrache berühmt ist. Über die Situation des Liedes wissen wir nichts; wie wenn uns aus der ganzen Saul- und Davidgeschichte nichts erhalten wäre, als der Vers: Saul hat seine Tausende geschlagen, aber David seine Zehntausende. Daß aber dies Lamechlied eine bestimmte Situation voraussetzt, sollte man nicht leugnen (gegen Wellhausen, Composition^3 307). Wir dürfen annehmen, daß es gesungen ist bei der Rückkehr vom Kampf; man stelle sich vor, wie der Recke, mit Blut bespritzt, hoch aufgerichtet vor seinen Weibern steht und ihnen stolz verkündet, was er getan hat. Ob Lamech einmal ein Stamm gewesen ist, läßt sich nicht sagen; aus dem Liede läßt sich nur erkennen, daß er eine Reckengestalt war, von deren wilden Taten man sich erzählte (Ed. Meyer, Israeliten 219. 395f.). — Der Sammler aber, der in sanfterer und gesitteterer Zeit lebt, wird das Lamechlied an diesen Ort gestellt haben als ein Zeichen furchtbarer Verderbnis des menschlichen Geschlechtes, über das dann die gerechte Strafe der Sintflut kommt. — Der metrischen Form nach enthält das Lied zwei Vierer (die Introduktion) und zwei Doppeldreier (vgl. Sievers I 405, anders II 13).

4. Die bisher besprochenen Stücke: der Stammbaum, die Lamech-Familie, Lamechs Lied gehören inhaltlich zusammen: es sind sämtlich Erinnerungen der Wüste, aus Israels Urzeit, zu denen nur im Stammbaum und im Namen Tubal Späteres hinzugekommen ist. Alles dies kann von e i n e r Hand gesammelt sein. — Andersartig ist v. 17b: Qain wurde ein (erster) Gründer einer Stadt und nannte die Stadt wie (Hebr. Handschr. LXX Peš Vulg בְּשֵׁם) seinen Sohn Henoch. Zu Grunde liegt die Tradition von einer alten Stadt Henoch, deren Lage uns und wohl schon dem Sammler selbst nicht bekannt ist, vgl. aber zu 5$_{21}$ff. Der Mann Henoch mag ursprünglich der Schutzgott dieser Stadt gewesen sein, wie Assur Schutzgott der Stadt Assur ist. Warum erzählt wird, daß nicht Henoch selbst, sondern sein Vater Qain diese Stadt gebaut habe, vermögen wir nicht zu sagen. Der Städtebau fällt an dieser Stelle auf, da der Bau einer Stadt doch die Existenz vieler Menschen voraussetzt, und da erst am Schluß des Stammbaumes Herdenzucht entsteht. Wenn wir dem Sammler dieses Stückes (Jj) Überlegung zutrauen, so müssen wir mit Holzinger 56 annehmen, daß diese Notiz erst nachträglich hinzugekommen sei.

Über **1** vgl. oben S. 41f. — **17** Woher Qain sein Weib nimmt, sagt der Erzähler nicht; er würde, wenn befragt, jedenfalls geantwortet haben, es sei seine Schwester gewesen. — **18** Zur Kstr. וַיִּוָּלֶד אֶת § 121b. — **20** יָבָל, LXX Ἰωβήλ, ursprünglich vielleicht = אֲבִיבָל; das entsprechende Wort heißt im arab. »der Hirt, der die Kameele weidet« Gressmann, Musik 3. — »Der in Zelten und [bei] Herden wohnt«; es ist nicht nötig, nach

Vater derer, die in Zelten und bei Herden wohnen; [21]der Name seines Bruders war Jubal, der ist der Vater aller derer, die Zither und Flöte spielen. [22]Aber auch Silla gebar, den Tubal-qain ....., 'der ist der Vater' aller derer, die Erz und Eisen 'hämmern'; und die Schwester Tubal-qains war Na'ama. — [23]Lamech aber sprach zu seinen Weibern:

'Ada und Silla, höret mein Wort!
Lamechs Weiber, vernehmt meinen Spruch;
Einen Mann erschlug ich für eine Wunde,
einen Knaben für eine Strieme!
[24]Mag sich Qain siebenmal rächen,
doch Lamech siebenzig siebenmal!

II Chr 14 14 אָהֳלֵי מִקְנֶה zu lesen oder anzunehmen, daß vor מִקְנֶה ein Particip. ausgefallen ist § 117 bb. Für den überlieferten Text sprechen die Analogien »der Zither und Schalmei handhabt« 21, »der Erz und Eisen schmiedet« 22. — 21 Den Namen יובל deutet Gressmann, Musik 3 = יובל »Posaune«, wie phönizisch *Κινύρας* = כנור: die hypostasierte Sache als Name des Erfinders. — Über diese Instrumente vgl. Benzinger, Archäologie[2] 238—241, Nowack I 270 ff., Gressmann, ebenda 24. 28 f. — 22 Der Text ist in Unordnung. Vor כָּל־ fehlt הוּא הָרָה אֲבִי (Ball). Umgekehrt will Sievers II 247 v. 20 und 21 nach 22 korrigieren und in 20 הוּא הָרָה אֲבִי כָּל־ wie in 21 הוּא הָרָה אֲבִי כָּל־ streichen; aber כָּל־ 22 wie 21 zeugt dafür, daß vielmehr 22 nach 21 zu ändern ist. — חֹרֵשׁ und לֹטֵשׁ sind wohl Varianten, von denen die ungewöhnlichere לֹטֵשׁ die ursprünglichere ist; aus dem Text vertrieben, ist sie dann an falscher Stelle wieder hineingekommen. — Die Voranstellung des Erzes vor das Eisen ist vielleicht ein Rest von Tradition; das »Bronzezeitalter« geht dem »Eisenzeitalter« voraus, Dillmann. — 23 a Feierliche Introduktion, wie sie hebräische Poesie liebt 49 2 Jes 28 23 32 9. — »Ihr Weiber Lamechs«: mit hohem Stolz nennt der Recke hier und im folgenden sich selber bei Namen. — שְׁמַעַן § 46 f. — 23 b כִּי zur Einführung der Rede § 157 b. — הָרַגְתִּי ist vielleicht von einer einmaligen Handlung zu verstehen, die soeben geschehen ist: der Feind hatte ihn nur geschlagen, er aber hat den Beleidiger getötet. Vielleicht aber soll es heißen: ich pflege zu erschlagen § 106 k. — Ob der אִישׁ und der יֶלֶד identisch sind, oder ob es heißen soll, daß die Rache auch das Kind des Beleidigers treffe, ist nicht zu sagen, da wir den Zusammenhang des Wortes nicht kennen. — 24 a כִּי »wenn« § 159 bb. יֻקַּם (§ 29 g), besser wohl יִקַּם, Budde 133. — 24 b Eine gigantische Renommage!

Die ganze Geschichte der Qainfigur scheint also diese zu sein: 1) Qain ist ursprünglich der Stammvater der Qeniter, in der Sage als Brudermörder verflucht, durch Blutrache berühmt und daher im Lamechlied als wilder Recke erwähnt. 2) Dieser Name heißt »Schmied« oder wird wenigstens als »Schmied« aufgefaßt und darum mit dem Schmied Tubal identifiziert, wodurch Qain den Bruder Hebel = Jabal bekommt. 3) Qain wird in den Urstammbaum der Menschheit eingesetzt; Variante Qenan; hier wird er Vater Henochs und Gründer der gleichnamigen Stadt. 4) Später, als der Qainstammbaum mit dem Šethstammbaum zusammengewoben war, hat man die Qainiten als die Gottlosen, die Sethiten als die Frommen verstanden; dies ist sicher nicht der ursprüngliche Sinn der Genealogien vgl. auch zu 5; vielleicht aber schon Meinung jenes Sammlers.

In der Zeit vor Muhammed saß im S.O. Palästinas und auf der Sinaihalbinsel ein großer arabischer Stamm Qain, der nach Nöldeke, Enc Bibl I 130 vielleicht mit den Qenitern kombiniert werden könnte, eine Vermutung, die Ed. Meyer, Israeliten 399 wegen der Zeitferne unwahrscheinlich findet.

4. Sethstammbaum 4 25. 26. — — — 5 29 J^{e}.

4 [25]Adam erkannte sein Weib nochmals, da gebar sie einen Sohn und nannte seinen Namen Šeth (Seth), denn [so sprach sie] Gott hat mir einen anderen Samen gegeben, für Abel, weil ihn Qain totgeschlagen hat. [26]Und auch Šeth wurde ein Sohn geboren, dessen Namen nannte er Enoš; 'der war der Erste, der' den Namen

---

Der Šethstammbaum, ursprünglich eine Variante zum Qainstammbaum, ist mit diesem durch den Sammler verbunden; diese Verbindung wird hergestellt durch die Worte עוֹד, das noch in LXX fehlt, אַחֵר, das neben dem kollektiven זֶרַע ziemlich ungeschickt ist, und תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן, Worte, die in dieser Ausführlichkeit im Munde der Mutter wenig passend sind. Šeth ist also nach dieser Tradition der erste und einzige Sohn Adams gewesen; ebenso bei P 5 3. Dies nach Budde 154 ff., gegen Eerdmans 80. — Vom Šethstammbaum des J sind nur zwei Bruchstücke erhalten; wir dürfen uns die fehlenden Glieder etwa nach dem Šethstammbaum des P 5 ergänzen. — Auch dieser Stammbaum hat wie der Qainstammbaum außer den Namen noch einige Notizen erhalten, von denen uns noch drei überliefert sind:

1) Die Etymologie von שֵׁת 4 25. Schwierigkeit macht der Name Adam 25, während es sonst in J הָאָדָם heißt (vgl. auch zu 2 17. 21); nur P hat »Adam« 5 1. Vielleicht hat auch 4 25 ursprünglich הָאָדָם gestanden? — Šeth poetischer Name von Moab vgl. oben S. 50.

2) Eine Notiz über den Beginn der Jahveverehrung. Diese Notiz ist inhaltlich denen verwandt, die über solche Anfänge handeln, wie 4 20—22 9 20 11 3. 4. u. a.; sie für den Zusatz eines späteren Gelehrten zu halten, ist darum kein Grund, gegen Eerdmans 81. Die Stiftung der Religion gehört nach antiker Anschauung in die urälteste Vorzeit; dergl. auch in der phönizischen Sage Euseb. praep. ev. I 10. Religionsgeschichtlich ist diese Notiz überaus interessant; denn sie widerspricht, wenigstens dem Wortlaut nach, der gewöhnlichen Angabe Ex 3 14 6 12, wonach erst Mose den Jahvenamen gebracht hat; welcher Grund dafür vorlag, den Jahvenamen gerade mit Enoš in Beziehung zu setzen, können wir nicht sagen. Wir haben hier älteste Reflexion über das Alter des Jahvedienstes, und sicherlich ist der Eindruck, den diese Notiz wiedergibt, daß der Name Jahve in die Urzeit zurückgeht und älter ist als Mose und das Volk Israel, richtig; Spuren außerisraelitischer Verehrung Jahves sind die Namen Azrijau von Jaudi in Nordsyrien und Jaubi'di von Hamath vgl. Zimmern, KAT^{3} 465 ff., Ed. Meyer, Israeliten 247 f. 378. Das unvordenkliche Alter des Namens Jahve schließt aber nicht aus, daß erst Mose diesen Gott als Nationalgott Israels offenbart hat. — Ferner ist diese Theorie für die Quellenkritik wichtig, denn ebendeshalb sagt diese Quelle vor Enoš (vgl. 3 1. 3 4 25) אלהים; ebendarum kann auch die Qain-Abel-Sage, in der von יהוה erzählt wird, nicht in dieser Quelle gestanden haben vgl. oben S. 41. — Für אָז הוּחַל nach LXX (הֵחֵל) זֶה הֵחֵל; daß LXX sich das οὗτος aus אָז zurechtgemacht habe, ist deshalb unwahrscheinlich, weil auch Vulg Jubil dasselbe lesen, gegen Eerdmans 81. — Die »Anrufung des Namens« eines Gottes ist Terminus der Gottesverehrung überhaupt Zeph 3 9 Jer 10 25. Denn, da es nach ältester Vorstellung »viele Götter und viele Herren« gibt, ist das Ausrufen des Namens, wodurch man den betreffenden Gott herbeiruft (zitiert), der Anfang jeden Gebetes (vgl. die Psalmenanfänge Ps 3 2 4 2 5 2 6 2 7 2 u. s. w.; so selbst noch in unseren Gebeten) und ein unerläßliches Hauptstück beim Opfer, also ein Fundament des Kultus. Daher wird der Ausdruck קָרָא בְּשֵׁם יהוה bei Errichtung von Kultusstätten sehr häufig gebraucht 12 8 13 4 21 33 26 25, I Reg 18 24 ff. Dem Wortlaut nach bedeutet es: rufen, einladen mit dem Namen Jahves. — Über Namenanrufung vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum^{2} 213, Giesebrecht, Gottesnamen 97, Heitmüller, Im Namen Jesu 30, Stade, Bibl. Theol. 150.

3) Eine Etymologie von נֹחַ 5 29: er heißt »Noah«, weil sein Vater weissagend ge-

Jahve anrief. — — — — — — — — — 5 ^{28}— — — einen Sohn; ^{29}dessen Namen nannte er Noah, denn er sprach: der wird uns trösten in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch eben den Acker, den Jahve verflucht hat.

6 ^{1}**Als nun die Menschen viel zu werden begannen auf der Fläche des Erdbodens, und ihnen Töchter geboren wurden,** ^{2}**da sahen die**

---

sprochen hat: יְנַחֲמֵנוּ: »er wird uns Trost bringen«. In wiefern bringt Noah Trost? Sicher hat der alte Erzähler dabei nicht an die Sintflut gedacht (Dillmann), aus der zwar Noah überblieb, aber in der doch die ganze Menschheit untergeht; das wäre doch ein sonderbarer Trost! Vielmehr denkt der Erzähler an Noahs Weinbau: Jahve hat den Acker verflucht, mit saurer Mühe muß ihn der Mensch bebauen: aber nun wird ein Knabe geboren, der dem geplagten Bauer aus ebendiesem Acker einen Trost verschafft: das ist der Wein, der des Menschen Herz erfreut Ps 104$_{15}$ Jdc 9$_{13}$, der von Anfang an für die Freude bestimmt ist und ihm ein Lebenswasser wird JSir 34$_{27}$f., daß der Elende trinke und seines Leids vergesse Prov 31$_{6}$f. So ist die antike Betrachtung des Weines; war es doch israelitische Trauersitte, dem Leidtragenden den Trostbecher zu reichen, um ihn zu trösten לְנַחֲמוֹ über den Todesfall Jer 16$_{7}$. So Böhmer, Das erste Buch der Thora 140f. und Budde 307 ff. — LXX *διαναπαύσει ἡμᾶς* = יְנִיחֵנוּ (Ball, Kittel) = »er wird uns Ruhe geben« vgl. Ex 23$_{12}$, vielleicht vorzuziehen. — Dies Wort über den Wein ist wertvoll für das Verständnis der Paradiesesgeschichte: der Wein ist der Trost über Jahves Fluch; man sieht daraus, daß der Erzähler bei der Austreibung aus dem Paradiese nicht sowohl an das Religiöse, die Entfremdung von Gott, gedacht hat, sondern viel einfacher und realistischer an die schwere Plage, die der Mensch von nun an am Acker hat vgl. S. 30. — Auch für die Quellenkritik ist dies Wort über Noah wichtig. Es bezieht sich dem Inhalt und Wortlaut nach (אֲדָמָה, עֹצֶבוֹן) auf 3$_{17}$ J^{e} zurück, muß also selber zu J^{e} gehören. Demnach ergibt sich, daß J^{e} 1) eine Paradiesesgeschichte 2) den Šethstammbaum 3) die Geschichte von Noahs Weinbau enthalten hat. Anderseits kann der Verfasser von 5$_{29}$, noch dazu im unmittelbar Folgenden, nicht die Sintflut erzählt haben: von Noah soll Trost, nicht Verderben kommen; demnach muß die Sintflutgeschichte zur anderen Quelle, J^{j}, gehören vgl. S. 3. — Möglich, ja wahrscheinlich ist, daß der Šethstammbaum auch noch eine Notiz über Henoch, analog der des P 5$_{24}$ besessen hat. — Da auch J^{j} im folgenden von Noah spricht, so muß auch diese Quelle eine Überleitung vom Urväter-(Qainiten-)Stammbaum auf Noah enthalten haben, die jetzt J^{e} zu Liebe fortgefallen ist.

5. Die Engelehen 6$_{1}$—6 J^{j}.

Quellenkritik am Schluß.

1 וַיְהִי כִּי »es geschah, als« wie 26$_{8}$ u. a. — הָאָדָם kollektiv, Menschheit; der einzelne Mensch בֶּן־אדם. — **2** Nachsatz »sie sahen, daß sie schön waren«; Kstr. wie 14. — מִכֹּל אֲשֶׁר quascunque § 119w A. 1. Das Wort macht deutlich, daß die Göttersöhne nach ihrer überlegenen Macht mit den Menschentöchtern ganz nach ihrem Gutdünken verfuhren. — בְּנֵי הָאֱלֹהִים (oder בְּנֵי אֱלֹהִים, בְּנֵי עֶלְיוֹן, auch בְּנֵי אֵלִים) »die Gottessöhne, Göttersöhne« ist Terminus göttlicher Wesen, die nach ATlichem Glauben Jahve an Wesen und Macht ähnlich, aber untergeordnet sind; solche Wesen bilden seinen himmlischen Hofstaat, beraten mit Jahve die Angelegenheiten seines Reiches als eine himmlische Ratsversammlung סוֹד, preisen und singen Jahves Macht und Herrlichkeit, richten seine Botschaften und Befehle aus u. s. w. vgl. Job 1$_{6}$ 2$_{1}$ Ps 29$_{1}$ 89$_{7}$ Dan 3$_{25.28}$. Den »Göttersöhnen« parallel oder in derselben Stellung erscheinen »Sterne« (Job 38$_{7}$, vgl. Ps 82 mit Jes 24$_{21}$ und Dtn 32$_{8}$ LXX mit Dtn 4$_{19}$), »das Heer des Himmels« (vgl. I Reg 22$_{19}$ mit Job 1$_{6}$), »Götter« (Ps 82$_{1.6}$), מַלְאָכִים *ἄγγελοι* »Engel« (vgl. Gen 28$_{12}$ mit 35$_{7}$, vgl. auch

Gottessöhne die Schönheit der Menschentöchter und nahmen sich zu Weibern alle, die ihnen gefielen.

[3]Jahve sprach:
nicht soll mein Geist im Menschen
für immer bestehen (?),
dieweil auch (?) er ja nur Fleisch ist!
so soll sein Leben 120 Jahre dauern!

Dan 3 25. 28, LXX zu Ps 8 6 97 7 138 1 und Gen 6 2 LXX A) u. a. Diese wie andere Erwägungen erweisen, daß der Engelglaube in Israel als Rest und Nachwirkung älterer polytheistischer Religionen zu verstehen ist. Dabei ist besonders zu beachten, daß diese Wesen niemals Jahvesöhne, sondern immer nur Gottes- oder Göttersöhne heißen: Jahve selber hat nicht Weib noch Kind. Hieraus folgt, daß der Glaube an solche Wesen ursprünglich nichts mit der Jahvereligion zu tun, sondern seinen eigentlichen Sitz in der Fremde hat. Das Wort בְּנֵי אֱלֹהִים wird man nach hebräischem Sprachgebrauch als »zur Kategorie von אלהים gehörende Wesen« aufzufassen haben § 128v; vielleicht aber steht ein älterer, polytheistischerer Sprachgebrauch im Hintergrunde, wonach es sich hier im eigentlichen Sinne um Söhne von Göttern, d. h. von Göttern gezeugte Wesen, um Götter zweiten Grades, handelt (Ed. Meyer, Israeliten 212 A. 1). Oder ist das בני Zusatz späterer Überlieferung und erzählt die Geschichte ursprünglich von אלהים-Wesen selber? (Schwally, ZAW XVIII 145). — Erzählungen, die von Göttern oder Göttersöhnen handeln, sind ihrer Art nach mythologisch, ihrem Ursprung nach wahrscheinlich außerisraelitisch. Echt mythologisch ist denn auch 2: Die Halbgötter nehmen sich irdische Mädchen zu Weibern, ursprünglich vielleicht so zu verstehen, daß sie in der Götterwelt nicht heiraten dürfen und daher zu Menschentöchtern greifen, Ed. Meyer, Israeliten 212. Viele Parallelen hierfür bei den Griechen; eine phönizische, unserer Erzählung ähnliche, aus Philo Bybl. vgl. Fragm. hist. graec. ed. C. Müller III 566. Aus Israel haben wir von dergl. Erzählungen nur dies eine Bruchstück; die Weiterentwicklung der Religion hat in Israel die Mythologie verdrängt und nur ganz geringe Reste wie Meilensteine des zurückgelegten Weges stehen lassen. Aus dieser Erwägung geht das hohe Alter dieser Sage hervor. — Die vorgetragene Erklärung dieses Verses ist noch dem späteren Judentume bekannt: in dieser Zeit hat beim erneuten Eindringen einer mythologischen Stimmung und mannigfacher, wohl meist aus der Fremde stammender mythologischer Elemente auch Gen 6 1—3 die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist häufig behandelt worden vgl. Aeth Hen 6 ff. 19. 86 Slav Hen 7. 18 Jubil 5 Judae 6 II Pt 2 4 u. a. Dabei scheint eine ausführlichere, von Gen 6 unabhängige Erzählung, vielleicht persischen Ursprungs mit eingewirkt zu haben vgl. Bousset, Rel. des Judentums [2] 382. 560 (woselbst Literatur). So ist die jüdisch-christliche Lehre vom »Fall der Engel« entstanden. — Gen 6 ist so hochmythologisch, daß es vielen Erklärern alter und neuer Zeit Bedenken erregt hat und sich daher Umdeutungen hat gefallen lassen müssen. Hauptumdeutungen: 1) Gottessöhne = Söhne vornehmer Leute, die Mädchen niederen Standes zur Ehe nehmen (so die altrabbinische Erklärung), 2) Gottessöhne = fromme Menschen, hier speziell als die Sethiten verstanden, die sich mit qainitischen Mädchen vermischen (so die Kirchenväter u. a.); aber »Gottessöhne« bedeutet niemals »Vornehme«, auch nicht בְּנֵי עֶלְיוֹן Ps 82 6, oder »Fromme«: Israel wird von Jahve — diesem bestimmten Gotte — des Ehrennamens eines (adoptierten) »Sohnes« Ex 4 22 Hos 11 1 u. a., die einzelnen Israeliten oder Frommen (in demselben Sinne) des Namens »Söhne« Dtn 14 1 32 5 u. a. gewürdigt; aber solche Worte finden sich nur in besonders hoher Diktion, nicht in einfacher Erzählung; auch wird der Ausdruck »Gottessohn« oder »Gottessöhne« für Israel oder die Israeliten vermieden; vielmehr bedeutet בני אלהים nur »Engel«. Da schließlich האדם 1 sicher die ganze Menschheit bedeutet, so kann auch v. 2 der Sinn des Wortes kein anderer sein. Literatur bei

⁴Die Riesen waren auf Erden in jenen Zeiten *und auch hernachmals,* **da sich die Gottessöhne zu den Menschentöchtern gesellten, und sie**

Dillmann 120 und Franz Delitzsch 146f. — 3 setzt abrupt ein; wann, wo, zu wem diese Worte gesprochen sind, wird nicht gesagt (Budde 36). v. 3 steht also hier in lockerem Zusammenhange, ein Umstand, der uns lehrt, daß diese Erzählung hier in stark verkürzter Gestalt vorliegt, der aber die Erklärung von v. 3 in hohem Grade erschwert. Es fehlt eine Bestrafung der Gottessöhne, die doch in erster Linie die Schuldigen sind; sicherlich nicht darum, weil die Sage sich diese Wesen als Naturgeister ohne sittliche Verantwortlichkeit denke; eher, weil Jahves Macht nicht so weit reicht (Holzinger); oder ist vielleicht hier allzu Mythologisches ausgemerzt worden? — Das Folgende ist ein Strafurteil für die Menschheit. Zwar liegt eine sittliche Schuld der Menschen nicht vor; von einer Verführung der Gottessöhne durch die Weiber wird mit keinem Worte geredet. Aber Jahve schreitet gegen die Menschen ein aus demselben Motiv wie 3₂₂ und 11₆—₈: durch die Vermischung mit den Gottessöhnen hat die Menschheit Anteil an der göttlichen Natur bekommen: nach v. 4 sind die Kinder jener Ehen Riesen; ganz antik gehalten ist es auch, wenn die Gottessöhne nach Aeth Hen 8f. die Menschen allerlei Künste lehren. So erhält der Mensch größere Macht, als ihm nach Jahves Willen gebührt. Darum muß Jahve auf Mittel sinnen, um diesen Gewinn wett zu machen, Wellhausen, Prolegomena⁶ 314f., Composition³ 308. — Die Strafsentenz Jahves hat wahrscheinlich, wie 3₁₄—₁₉ und sonstige Fluch- und Segensworte, poetische Form: ein Sechser. Die Erklärung des Einzelnen ist schwierig. — לעולם . . . לא 1) nimmermehr 2) nicht für immer; hier das letztere. — יָדוֹן Impf. (§ 172r) oder Jussiv (§ 109d) von דון *ἅπ. λεγ.* § 72r; 1) √דין med. י = »richten«, eine Bedeutung, die nicht in den Zusammenhang paßt, weshalb 2) Budde u. a. dem Worte die Bedeutung »walten« zuschreiben; 3) Gesenius, Dillmann u. a. übersetzen nach dem arabischen dâna med. ı »er soll sich erniedrigen«; 4) Socin, ThStKr 1894 S. 211f. nach ägyptisch-arabischem *dân, jidân »er soll bleiben«; 5) Vollers, ZA XIV 349ff. nach ass. danânu = mächtig sein. Die sub 2)—5) genannten Bedeutungen sind aus dem AT nicht nachzuweisen; doch findet sich der Name ידניה, anderswo ידוניה geschrieben, Jedonja mehrfach in den neuentdeckten, jüdisch-aramäischen Urkunden vgl. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine 18; abgekürzt יָדוֹן Neh 3₇ = »Jahve bleibt« oder ähnlich. LXX (vgl. Vulg Targ-Onk Peš) übersetzt hier *καταμείνῃ*; auch Ps 72₁₇ ist *διαμενεῖ* vielleicht Übersetzung von ידון, hebr. Text ינון, Buhl. — Aber auch hierbei wird der Satz nicht recht klar: ist der göttliche Geist, der nicht für ewig im Menschen bleiben soll, der von Gott den Menschen verliehene Lebensgeist? Dann scheint die Absicht Gottes zu sein — wie auch v. 3b angibt — die Lebenszeit des Menschen zu verkürzen (Dillmann). Oder ist es der Götterstoff, den Jahve mit den Göttersöhnen gemeinsam hat, und an dem jetzt auch die Menschheit, wider Jahves Willen, Anteil bekommen hat? Danach wäre anzunehmen, daß Jahve die Menschen durch eine Katastrophe vernichten will; hiernach müßte v. 3b eine »mißverstehende Glosse« sein (Wellhausen, Composition³ 308). Ausdruck und Fortsetzung scheinen doch mehr für die erste Auffassung zu sprechen. — Die dritte Kurzzeile fügt den beiden ersten (dem Dekret) einen Grund hinzu. — »Fleisch« bezeichnet die ohnmächtige, sterbliche Natur des Menschen (und der Tiere) im Gegensatz zu dem machtvollen, ewigen »Geiste« Gottes Jes 31₃ Ps 56₅ Job 10₄f. »Er ist Fleisch« kann demnach im Zusammenhang von v. 3 nichts anderes bedeuten, als dies: weil der Mensch nur Fleisch d. h. ein geringes, ohnmächtiges, irdisches Wesen ist, verdient er auch gar nicht, ewig zu leben vgl. die schlagende Parallele 3₁₉. — בשגם, vielgedeutet vgl. Budde 14ff., gehört, wie es scheint, dem Rhythmus nach zum Folgenden; auch syntaktisch würde es, zum Vorhergehenden genommen, unangenehm nachhinken. Die meisten Hss. und Ausgaben vgl. Kittel punktieren בְּשַׁגַּם Inf. Qal √שגג mit ב und Suffix, »bei ihrer Verirrung ist er Fleisch«; aber der Wechsel des Numerus ist unerträg-

ihnen Kinder gebaren: das sind die Helden der Urzeit, die hochberühmten.

lich; ferner kann kaum von einer Verirrung der Menschentöchter, geschweige denn der ganzen Menschheit gesprochen werden; schließlich ist auch der Gedanke, der Mensch sei Fleisch, weil er gesündigt habe, kaum möglich: vielmehr ist umgekehrt der Mensch, weil er Fleisch ist, zum Sündigen geneigt. Auch die Beziehung des Suffixes in בשגם auf die Engel gibt keinen genügenden Sinn vgl. Dillmann 122. Daher ist die Aussprache בְּשַׁגַּם (so andere Hss. und Ausgaben) vorzuziehen; בְּשַׁגַּם = ב + שֶׁ + גַּם relativum + גם »auch«; בְּאֲשֶׁר = בְּשֶׁ »dieweil«. Das Relativum שֶׁ, im späteren Hebräisch geläufig, tritt auch schon in alten Liedern auf vgl. Jdc 57 und kann also auch hier nicht für ganz unmöglich gelten. בְּשַׁגַּם »dieweil auch« (LXX Peš Targ-Onk Vet Lat Vulg »dieweil«). »Dieweil auch er Fleisch ist«: der Sinn ist vielleicht: auch er ist, so hoch er auch erhoben ist, doch nur, wie die übrigen irdischen Wesen, Fleisch d. h. sterblich, Sievers II 250. — »So seien denn (infolge davon) seine Tage 120 Jahr«. Der Satz ist nach dem Zusammenhang nur von den Lebenstagen der einzelnen Menschen zu verstehen; darnach sind 120 Jahre ein Maximum menschlicher Lebenszeit, eine auch sonst, freilich nicht im AT, aber in orientalischen Traditionen bezeugte Annahme vgl. Herodot 323. Da diese Zahl indeß mit den folgenden, z. T. weit größeren Lebenszahlen des P nicht übereinstimmt, so hat man in alter und neuer Zeit die Ausrede versucht, es handle sich hier um eine Gnadenfrist bis zur Sintflut — unmethodische Vermischung verschiedener, ursprünglich selbständiger Traditionen. Die mancherlei unleugbaren Schwierigkeiten des Verses veranlassen Schwally, ZAW XVIII 142ff., v. 3a (bis לְעֹלָם) für überarbeitet, 3b für sekundär zu halten. — 4a ist dem Vorhergehenden wie eine beiläufige Notiz, ohne inneren Zusammenhang hinzugefügt vgl. 126 137. Man sollte diese Bemerkung eigentlich hinter v. 2 erwarten. הַנְּפִלִים, Terminus wie »Giganten« und »Titanen«; »die Riesen« gelten hier als bekannte Größen. — בוֹא אֶל euphemistisch, ergänze: in die Kammer — Der Verfasser, ängstlich bemüht, das Bedenkliche zu mildern, erzählt nur die Gleichzeitigkeit jener Engelehen und der Riesen; aber man muß sehr naiv sein, um hier nicht zwischen den Zeilen zu lesen, daß nach der ursprünglichen Tradition, die der Verfasser aber wiederzugeben sich scheut, die Riesen eben jene Engelkinder gewesen sind. — Das nachklappende und den Zusammenhang störende »hernachmals« ist wohl der Zusatz eines ängstlichen Lesers, dem die Existenz von Riesen auch in späterer Zeit bekannt war vgl. Num 1333, und der ihre Erwähnung hier vermißte (Budde 34). — וְיָלְדוּ, Pf. cons., ist Fortsetzung von יָבֹאוּ § 112e; Subjektwechsel. — Der eigentümlich schwerfällige Satzbau erklärt sich aus der Verlegenheit des Schriftstellers, Dinge sagen zu müssen, die er am liebsten verschweigen möchte. Gruppe, ZAW XIX 145 und Holzinger suchen durch Textoperationen zu helfen. — 4b soll den zur Zeit des Verfassers veralteten Ausdruck נְפִלִים durch den gewöhnlicheren, weniger mythologischen גִּבֹּרִים, Recken, erklären. — Der Hinweis auf die, jedenfalls kriegerische Berühmtheit jener Riesen ist uns sehr wichtig; wir haben im AT Riesensagen nur in Fragmenten. Von den נְפִלִים hören wir in Num 1333, wo die בְּנֵי עֲנָק zu ihnen gerechnet werden, und bei Ez 3227, der von den »Helden« (גִּבֹּרִים), den Titanen der Urzeit (נְפִלִים מֵעוֹלָם Cornill) redet, »die zur Še'ol hinabfuhren in voller Rüstung, denen man ihre Schwerter unters Haupt gelegt, die ihre Schilde (צִנֵּיהֶם Cornill) auf ihren Gebeinen haben, denn ein Schrecken vor den Helden war im Land der Lebendigen«: auch hier erscheinen die נְפִלִים als Recken der Urzeit, die mit ihrem Kriegsruhm die Erde erfüllt haben. Riesensagen klingen nach Gen 2910 3223ff.; ferner sind erhalten Reste der Nimrodsage Gen 10ff., die Namen der Riesenvölker אֵימִים בְּנֵי עֲנָק רְפָאִים, die zugleich als Ureinwohner gelten, eine Tradition von Og, König von Basan, dessen Sarg gezeigt wurde Dtn 311, einzelnes in der Simsonsage Jdc 1517 163. Dem späteren Judentum, in dem die Riesensagen wieder auflebten, galten diese Riesen der Urzeit als Beispiel der Unvernunft (vis consilii expers) Bar 326–28, des

übermütigen Frevels wider Gott Sap Sal 146 III Mak 24 JSir 167 und des plötzlichen Verderbens; eine andere Tradition über die »Nᵉphilim« Aeth Hen 15. Riesensagen auch bei Arabern, Phöniziern (aus Philo Byblius, Fragm. hist. graec. ed. C. Müller III 566), Hellenen, Germanen (Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte II² 501f.).

Traditions- und Literarkritik der Erzählung von den Engelehen.

Das Stück ist ein Torso. Es ist kaum eine Geschichte zu nennen; das Ganze besteht aus drei Sätzen (v. 1. 2; v. 3; v. 4), die ohne genaueren Zusammenhang neben einander stehen. Die ursprüngliche Erzählung muß viel reicher gewesen sein; es ist kaum denkbar, daß es überhaupt jemals eine Geschichte von den Engelehen und Riesen gegeben hätte, wenn sie nur dieses wenige hätte erzählen können. Besonders deutlich weist der Terminus Nephilim (vgl. zu solchen Termini der Sagen S. 67 und die Einleitung § 3, 15) und v. 4b auf uraltes, schon zur Zeit des Erzählers halbverschollenes Material hin. — Die gegenwärtige Verstümmelung erklärt sich aus dem hochmythologischen Inhalt der Tradition, der dem Erzähler Anstoß erregte. Die Heiden erzählen unbefangen von der Zeit, »da Götter und Göttinnen liebten«; aber Israel empfindet Abscheu vor der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen. So mochte der Erzähler aus dem Ganzen nur weniges und auch dies nur höchst vorsichtig (vgl. v. 4) mitteilen; vielleicht haben auch noch Spätere am Texte gearbeitet, Dillmann.

Die Verse stammen aus J: יהוה, הָאָדָם, עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה 1, הַנְּפִלִים, גִּבּוֹר 4 und der Satzbau von v. 2f. vgl. Budde 6—9, 39 A. 1.

Das Stück ist gegenwärtig in J eine Einleitung zur Sintflutgeschichte: es ist vor diese Geschichte gesetzt, um an einem Beispiele die in der Sintflutgeschichte vorausgesetzte Verderbtheit des menschlichen Geschlechtes zu veranschaulichen. Ursprünglich hat indes diese Tradition von Engelehen und Riesen nichts mit der Sintflutgeschichte zu tun, wie denn auch der babylonische Sintflutbericht davon nichts weiß; auch blickt 61—4 nicht auf die Sintflut hin, und deutlich setzt die Sintflutsage erst mit 65ff. ein (so schon Reuss). Welcher der beiden Sammlungen in J, Jᴵ oder Jᵉ, wir dies Bruchstück verdanken, ist eine Frage von sehr untergeordnetem Wert. In Jᵉ, bei dem nach 529 auf den Sethitenstammbaum sofort die Sage von Noahs Weinbau gefolgt sein muß, kann das Stück nicht gestanden haben. Dagegen wäre es bei Jᴵ als Einleitung zur Sintflutsage wohl denkbar, wobei der Sammler die נְפִלִים als Wesen vorsintflutlicher Urzeit auffaßte Möglicher Weise aber kann es auch erst später eingesetzt worden sein.

---

6. Sintflutsage bei Jᴵ 6 5—8. — — — 7 1. 2. 3b. 4. 5. 10. 7*. 16b. 12. 17b. 23aα. 22. 23b. 8 6a. 2b. 3a. — — — 6b. 7—12. 13b. — — — 20—22.

6 5 **Jahve sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort nur böse**

Sintflutsage bei J. Zur Quellenkritik: Die Sintflutsage ist uns aus J und P überliefert. Beide Berichte sind sehr eng zusammengearbeitet. Die oben gegebene Ausscheidung der zu J gehörigen Bestandteile ruht auf einer Arbeit ganzer Geschlechter von Gelehrten. Für J beweist יהוה 65. 8 71. 5. 16b 820. 21 bis, רַע 65 821 (nicht bei P), הִתְעַצֵּב 66, נָחָם 68 (bei J häufig). Die Erzählung macht einen sehr einheitlichen Eindruck: Jahve beschließt, »die Menschen von der Fläche des Erdbodens abzuwischen« 67, diesen Entschluß teilt er mit denselben Worten Noah mit 74 und vollzieht ihn 723. Jahve kündigt einen Regen von 40 Tagen an, der nach 7 Tagen kommen soll 74, dies geschieht 710. 12; dieser Art und Chronologie des Kommens der Flut entspricht dann

war; [6]da reute es Jahve, daß er die Menschen auf Erden geschaffen hatte, und es bekümmerte ihn tief. [7]Darum sprach Jahve: ich will

die Art 8$_{2b}$ und Chronologie des Schwindens der Wasser (vgl. unten S. 63 f.). Die reinen Tiere, von denen 7$_2$ spricht, werden beim Opfer 8$_{20}$ gebraucht. Eine Rede Jahves beginnt die Geschichte, und eine Jahverede schließt sie; in beiden Reden die Rücksicht auf die menschliche Sündhaftigkeit 6$_5$ff. 8$_{21}$f. — Der Text des J ist gegenwärtig nur lückenhaft erhalten, dazu in kleine Stücke zerschnitten und noch mehrfach glossiert; daß er überhaupt herzustellen ist, erklärt sich aus seiner großen Einheitlichkeit und der ganz frappanten Verschiedenheit vom Bericht des P. Innerhalb des J gehört der Flutbericht zu Jj vgl. zu 5$_{29}$. Weiteres über die Quellenkritik beim Bericht des P, woselbst auch eine Übersetzung der ganzen Perikope.

6, 5—7 Jahves Beschluß, die Menschen zu vernichten. Das Stück ist nicht etwa mit 6$_{1-4}$ zusammenzunehmen (Dillmann und Franz Delitzsch), sondern gehört zur Sintflutgeschichte des J, deren Exposition es bildet. 6$_5$ ist ein besonders frischer Anfang, der gleich mitten in der Sache einsetzt. Vorhergegangen ist nur, ähnlich wie 5$_{28}$ff. wohl am Ende eines Stammbaums, der Name des Noah, der in 8 als bekannt vorausgesetzt wird. Dagegen hat der Erzähler von Noahs Gerechtigkeit sicherlich nicht gesprochen, denn diese soll im folgenden an einem charakteristischen Beispiel dargestellt werden: der alte Erzähler aber pflegt sich nicht selber die Pointe vorweg zu nehmen. Auch eine Schilderung von der Sünde der Menschheit ist nicht notwendig für das Vorhergehende anzunehmen; es genügt, daß Jahve diese Sünde sieht: was Jahve sieht, ist sicherlich auch vorhanden, denn Jahve irrt sich nicht beim Sehen. — **5** Eine tief pessimistische Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit liegt zu Grunde: alles, was die Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit, immerfort; so daß es Jahve herzlich leid tut, solche Wesen überhaupt geschaffen zu haben! So aber, meint der Erzähler, sind die Menschen noch jetzt 8$_{21}$: die Flut hat sie nicht gebessert. Aus der Polemik der Propheten gewinnt man den Eindruck, daß das Volk ihrer Zeit sehr selbstzufrieden gewesen sei; hier aber zeigt uns die alte Sage, daß die Klagen über die Sünde der Menschenkinder, die wir später bei den Propheten und Psalmisten hören, schon in alter Zeit laut geworden sind. Daß aber eine solche Stimmung schon der alten Zeit zuzutrauen und nicht, wie Smend, Isr. Religionsgesch. 306 und Meinhold 141 wollen, erst unter dem Einfluß der Propheten ins Volk Israel gekommen ist, beweisen die Erzählungen der Ägypter und Babylonier von großen Strafen, welche die Götter über die sündigen Menschen gesandt haben (Erman, Äg. Rel. 32 f., Zimmern, KAT^3 552 f.). Auch der ägyptische Gott sagt: »bei meinem Leben, mein Herz ist es müde, mit ihnen zu sein« (Erman 33). Von den Klagen Hesiods über das »eiserne Geschlecht« (op. et dies 174 ff.) zu geschweigen. — Charakteristisch ist hier, daß die Sündhaftigkeit zwar sehr tief empfunden, aber nicht, wie es sonst die Sage liebt, an einem deutlichen Beispiel dargestellt wird: ein solches Beispiel enthielt offenbar der alte Sagenstoff nicht. Es fehlt auch in der keilschriftlichen Erzählung. Durch den Sammler ist 6$_{1-4}$ in diese Lücke gestellt worden. Auch in vielen andern Flutsagen ist die Schlechtigkeit der Menschen die Ursache, vgl. Winternitz, Mitt. Anthrop. Ges. Wien XXXI 315. — **6** Gott empfindet Reue und bitteren Schmerz: hätte er das gewußt, wie böse die Menschen werden würden, er hätte sie gewiß nicht geschaffen! Wie sollen wir solche Anthropomorphismen beurteilen? Man braucht sich ihrer nicht zu schämen, man soll sie aber auch nicht schelten oder verhöhnen; sie zeigen nicht nur, daß die Religion damals im Kindheitsalter stand, sondern auch, daß Leben und Kraft in ihr war, und mehr Leben und Kraft als eine, zwar in der Erkenntnis höher stehende, aber zugleich lähmende und erkältende Reflexion. Und auch die stärksten Anthropomorphismen des AT sind bei weitem glimpflicher als etwa die Art, wie der Babylonier von seinen Göttern redet; vgl. die keilschriftliche Sintflutsage. Auch unsere Religion wird, wenn wir das Ungenügende solcher

die Menschen von der Fläche des Erdbodens vertilgen, denn es reuet mich, daß ich sie geschaffen habe.

⁸Noah aber hatte Gnade vor Jahve gefunden. — — — — — —

— —

7 ¹Dann sprach Jahve zu Noah: Geh du samt deinem ganzen Hause in die Arche; denn dich habe ich als gerecht vor mir befunden

---

Ausdrucksweise auch noch so sehr einsehen, über Anthropomorphismen nie herauskommen. — Speziell gegen die »Reue« Jahves werden schon im AT Bedenken geäußert, wenn Gott dabei als wetterwendisch erscheinen sollte Num 23₁₉ I Sam 15₂₉; anderseits wird dieser Gedanke bejaht und spielt bei den Propheten eine große Rolle, wenn er bedeutet, daß Gottes Walten kein ehernes Verhängnis ist, sondern daß er der freie Herr seiner Entschlüsse bleibt Jer 18₁—₁₁. — וינחם wohl Anspielung an den Namen »Noah«. — Das Wort »er kränkte sich in sein Herz hinein«, ist besonders altertümlich. — **7** Der Beschluß selbst, in Form eines Selbstgespräches Jahves; auch dies inkonkret. — Wodurch Jahve die Menschen vernichten will, sagt der Erzähler mit Willen noch nicht, der Spannung wegen. — Da v. 7b die Reue Gottes noch einmal wiederholt, dürfen wir vielleicht vermuten, daß v. 7 ursprünglich der Anfang des Sagenstoffes war, dem der hebräische Erzähler einen sittlichen Unterbau hinzugefügt hat; dieser Unterbau fehlt charakteristischer Weise in der keilschriftlichen Rezension, Haller 58. Aber auch der hebräische Erzähler leitet die Sintflut nicht von der »Gerechtigkeit Gottes ab, die das Böse straft, sondern von der Reue Gottes über seine Schöpfung«, Haller 54. — אֲשֶׁר־בָּרָאתִי ist wohl Glosse; J sagt gewöhnlich עָשָׂה. Ebenso מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמָיִם, eine wunderliche Erklärung zu הָאָדָם, im Stile des P 6₂₀ 7₁₄. ₂₁ u. a.: der pedantische Glossator vermißte hier die Tiere, die doch auch in der Flut umgekommen seien vgl. Budde 249 ff. — **7, 1** ist nicht die unmittelbare Fortsetzung von 6₈; schon 7₁ spricht von »der Arche«; inzwischen muß also schon der Befehl Jahves an Noah, die Arche zu bauen, und der Archenbau selber erzählt worden sein. Anderseits kann Jahve von der bevorstehenden Flut noch nichts gesagt haben; denn diese wird 7₄ deutlich als etwas Neues angekündigt. Danach hat Budde 256 A. 1 die Lücke höchst geistreich wiederhergestellt: J hat von zwei Erscheinungen Jahves berichtet: als Jahve zum ersten Male Noah erschien, befahl er ihm ein ungeheueres Schiff zu bauen, ohne über den Grund dieses Baues ein Wort hinzuzufügen! Das war eine schwere Gehorsamsprobe für Noah: ein Schiff auf trocknem Land?! Vgl. Hbr 11₇. Noah aber bestand diese Probe und baute das Schiff. Da erschien ihm Jahve zum zweiten Male und belohnte seinen Gehorsam: dieses Schiff, das du so, scheinbar wider alle Vernunft, nur mir gehorchend, gebaut hast, bestimme ich jetzt, dich in der kommenden Flut zu erretten! Hiernach läßt sich die Steigerung von 6₈ bis 7₁ erklären: weil Noah Jahve gefiel, beschloß er, ihm die Probe aufzuerlegen; als er sie aber so trefflich bestanden hatte, erklärte er ihm: dich habe ich (jetzt) für (einzig) gerecht befunden in diesem Geschlecht. — Der parallele Abschnitt bei P 6₁₃—₂₂ ist ganz ähnlich gegliedert: 1) Gott befiehlt Noah, die Arche zu bauen ₁₄—₁₆, und erst 2) redet er von ihrem Zweck und der Sintflut ₁₇—₂₂; diese wunderliche Disposition, die der Natur der Sache durchaus nicht entspricht, erklärt sich nur daraus, daß P hier den Gang der Erzählung aus seiner Vorlage übernommen hat; diese Vorlage muß also J sehr nahe verwandt gewesen sein. Über die Analogie im Babylonischen vgl. unten S. 71. — Auch über Stoff und Maße der Arche wird J, wie P ₁₄—₁₆, gesprochen haben.

7, 1—5 Die zweite Jahveerscheinung. — **1** Die Erscheinung selbst wird nicht geschildert; Abblassung der Erzählung wie 4₆. — Der Ausdruck »dein ganzes Haus« zeigt die wohltuende Kürze des guten Erzählers gegenüber den weitläuftigen Aufzählungen des P 6₁₈ 7₁₃ 8₁₆. ₁₈. — Aus diesem Worte folgt, daß auch von Noahs Haus, speziell von seinen Söhnen vor 6₅ gesprochen worden ist; analog 5₂₂ P. Voraussetzung

in diesem Geschlecht. [2]Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben Paare, und von den Tieren, die nicht rein sind, 'je' zwei Paare, [3]b auf daß Same lebendig bleibe auf der Fläche der ganzen Erde. [4]Denn in noch sieben Tagen will ich es regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte, und so alle Wesen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Fläche des Erdbodens. — [5]Noah aber tat, ganz wie ihm Jahve befohlen hatte.

[10]Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser der Sintflut über die Erde. [7*]Da ging Noah in die Arche vor den Wassern der Sintflut;

---

des Wortes ist, daß Gott nicht nur den Mann selber wegen seiner Frömmigkeit belohnt, sondern seinetwegen zugleich seine Familie vgl. zu 19[12]. — תֵּבָה term. techn. der Sintflutsage; ob ägyptisches oder babylonisches Fremdwort? Literatur bei Gesenius[14] s. v. — אֹתְךָ vorangestellt, »dich allein«. — רָאִיתִי ganz analog ist עָשָׂה דַּעְתִּי 22[12]: jetzt hat sich Gott deutlich überzeugt. — צַדִּיק, ursprünglich ein Terminus des Rechtslebens: wer im Prozeß Recht hat und Recht bekommt; dann allgemeiner: wer überhaupt im Leben, so oft man seine Sache untersuchen würde, Recht hat, der Unsträfliche, Gerechte, wackere Bürger; so auf das Religiöse übertragen: wer in Gottes Augen (לְפָנַי) Recht hat, der Fromme. Gott erkannte an Noahs Gehorsam, daß er ein wahrer Frommer sei. Auch sonst reden die Sagen gern von solchem Glaubensgehorsam der Väter, und wie Gott solchen Gehorsam ansieht und belohnt 12 15 22; vgl. weiter zu 15[6]. — Noahs Gerechtigkeit als Exempel Ez 14[14. 20]. — **2** Außer Noah und seiner Familie will Gott auch Tiere über die Flut retten: was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten. — טָהֹר rein, d. h. was kultfähig ist, weil es den bestimmten, durch den heiligen Brauch vorgeschriebenen Anforderungen entspricht; vom Tiere: opferbar und eßbar; Gegensatz טָמֵא, was im Kult keinen Zutritt hat, vom Tiere, wenn es nicht geopfert und gegessen werden kann. Solche Speisevorschriften, in vielen antiken Religionen, Überlebsel uralter religiöser Betrachtung der Tiere (Stade, Bibl. Theol. 136f.), spielen im Leben Israels von jeher eine große Rolle; der ursprüngliche Sinn solcher Sitten ist schon der ältesten, uns erreichbaren Zeit Israels nicht bekannt (Stade, Bibl. Theol. 140f.). J setzt sie schon für die Urzeit als selbstverständlich voraus; er könnte sich nicht vorstellen, daß es je Menschen gegeben hätte, die nicht Unrein und Rein unterschieden hätten. Dieser Eindruck vom Alter dieser Zeremonien entspricht dem religionsgeschichtlichen Tatbestand jedenfalls viel besser als die Theorie des P, der sie erst von Mose ableitet. — Weshalb so viel mehr von reinen als von unreinen Tieren? weil der Mensch die reinen nötiger hat, von den unreinen braucht er weniger; das ist naiver menschlicher Egoismus. — »Je sieben« d. h. wegen des Zusatzes אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ sieben Paare, Dillmann. Ball nach Sam Peš LXX שְׁנַיִם שְׁנַיִם »je zwei«. — **3a** ist Glosse: זָכָר וּנְקֵבָה ist Sprachgebrauch des P; der alte knappe Erzähler spricht nur von בְּהֵמָה 2, worunter er auch die Vögel mit versteht; dem pedantischen Glossator, der sich an P's Vorbild hält, ist das nicht genau genug, Budde 257. Noch weitere Auffüllung in LXX Peš. — **3b** schließt sehr gut an 2 an; vgl. 19[32]. — **4** אַמְטִיר »ich will regnen« § 116p. — Die vierzig Tage der Sintflut kombiniert Winckler, Gesch. Isr. II 83f., Altor. Forschungen III 401 mit den vierzig Tagen, da die Plejaden nicht sichtbar sind, Mitte April bis Ende Mai; das ist in Kanaan ungefähr die Zeit des »Spätregens«; die griechische Tradition über die 40 Tage der Plejaden vgl. Ilberg bei Roscher, Lex. s. v. Pleiades; die »vierzig Tage« oder die Zahl vierzig kommt auch bei anderen Völkern vielfach vor, Literatur bei Boeklen, ARW VI 56f. — **5** Wiederum äußerste Kürze.

7—10 Noahs Eingang in die Arche muß dem Grundstock nach zu J gehören, da P dasselbe 11. 13—16a erzählt. Die Verse sind aber stark glossiert, Budde 253ff.: die weitläuftigen Aufzählungen der Familie Noahs 7 (vgl. zu 7[1]) und der verschiedenen

16b und Jahve schloß hinter ihm zu. — 12 Der Regen aber strömte auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte; 17b und die Wasser stiegen und hoben die Arche empor, daß sie über der Erde schwamm. 23aα So vertilgte 'Jahve' alle Wesen auf der Fläche des Erdbodens; 22 alles, was Lebensodem in seiner Nase hat und auf dem Trocknen lebt, das starb; 23b nur Noah blieb übrig, und was bei ihm in der Arche war.

8 6a Nach vierzig Tagen aber 2b ward dem Regen vom Himmel her gewehrt; 3a da verliefen sich die Wasser allmählich von der Erde.

Tiere 8 (vgl. zu 6 7) entsprechen nicht dem Stil des J, sondern des P; charakteristisch für P ist der pleonastische Gebrauch von אִתּוֹ 7 bei Aufzählungen vgl. Holzinger, Hexateuch 341, ferner daß von allen Tieren je zwei in die Arche gehn 9, die Ausdrücke זָכָר וּנְקֵבָה 9, אלהים 9 (wofür Sam Vulg יהוה u. a.; möglich indes, daß den Versen 8. 9 ein J-Text, der durch R stark umgestaltet wäre, zu Grunde liegt (Holzinger). Das für J Überbleibende ist in der Reihenfolge 10. 7* anzuordnen, woran sich 16b vortrefflich anschließt: Jahve hat eine Frist von 7 Tagen gesteckt, nach denen die Flut kommen soll 4; diese Frist benutzt Noah, um nach Jahves Gebot seine Familie und die Tiere in die Arche zu bringen; als diese Frist um ist, kommt die Flut 10; Noah geht vor ihr als letzter in die Arche 7*, und Jahve schließt hinter ihm zu 16b. Vgl. Budde 258. R^JP hat J in kleinste Teile zerschnitten und in den Bericht des P eingestellt; dabei hat er 7 und 10 umgestellt, um die beiden chronologischen Notizen über den Anfang der Flut 10. 11 zusammen zu haben. — **10** מַבּוּל, abgeleitet von bab. abûbu Sintflut, oder besser nach Zimmern u. a. von √ ובל vgl. bab. bubbulu, bibbulu, Überschwemmung. — **16b** Jahve selbst schließt in seiner Gnade die Tür, um Noah zu behüten; ein sehr alter anthropomorphischer Zug. — **12** schildert bei J die Dauer der ganzen Flut und muß also ursprünglich hinter 16b gestanden haben (Kautzsch-Socin); R^JP hat es hierher, an den Beginn der Flut gestellt, weil er harmonisierte: im Anfang der Flut habe es zunächst 40 Tage geregnet und dann — weiter. — An 12, die Dauer der Flut, schließt sich **17b**. **22**. **23aα**. b, das Wachsen der Flut und der Untergang aller Wesen, wiederum ein lückenloser Zusammenhang. J meint, wenn es einmal vierzig Tage lang ununterbrochen heftig regne (גֶּשֶׁם 12 im Unterschiede von dem gewöhnlichen מָטָר), müsse eine so ungeheure Flut entstehen, daß alle Wesen umkommen. — **22** Der wunderliche Ausdruck נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים ist zusammengesetzt aus נִשְׁמַת חַיִּים J (2 7) und רוּחַ חַיִּים P (7 15); da der ganze Vers wegen מות (‖ גוע P 7 21) und חָרָבָה (‖ יַבָּשָׁה P 1 9) zu J gehört, ist רוּחַ als Glosse zu entfernen, Budde 265. — Die furchtbare Katastrophe wird mit großer Gelassenheit berichtet: kein Grausen vor dem Untergang einer ganzen Menschheit; Menschenleben hat geringen Wert, Haller 107. — **23aα** J vgl. 6 7 7 4; b gehört zu J wegen der Kürze des Ausdrucks; dagegen ist die weitläuftige und unnötige Spezifikation aβ im Stil des P von R hinzugefügt vgl. zu 6 7. Hinter וַיִּמַּח (Qal) ist nach Budde 265 f. das Subjekt יהוה einzusetzen; R hat, um den Zusammenhang zu erleichtern, יהוה gestrichen und וַיִּמַּח als Nifal lesen wollen. — Noch glatter würde der Text des J werden, wenn man umstellt: 23aα, wo die Handlung erzählt, 22, wo die resultierende Tatsache konstatiert wird.

8, **2b**. **3a** kann nicht die unmittelbare Fortsetzung des Vorhergehenden sein; sehr plausibel ist die Vermutung, daß die Zeitbestimmung 6a ursprünglich vorangegangen ist, die dann von R dorthin versetzt worden ist, um die Chronologie von P und J einigermaßen zu vereinigen, Wellhausen, Composition³ 4. — **3a** J ‖ 3b. 5 P. — Zur Kstr. § 113u. — Es folgt nun bei J die Szene vom Aussenden der Vögel. Diese Szene indes hat zur Voraussetzung, daß die Arche nicht mehr schwimmt, sondern bereits festsitzt. Demnach muß inzwischen erzählt worden sein, daß die Arche beim Fallen der Wasser festsaß, und auch der Ort — ein Berg — wird genannt worden sein. Die Landung auf einem Berge kommt in vielen andern Flutsagen vor, Winternitz a. a. O. 320 f. Aus 11 2 מִקֶּדֶם ist

— — — — — — [6b]**Dann tat Noah das Fenster an der Arche, das er gemacht hatte, auf.** [7]Und er schickte den Raben aus; der flog hin und her, bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war. [8]**Und er schickte die Taube aus, um zu sehen, ob sich das Wasser von der Fläche des**

---

vielleicht zu schließen, daß hier ein Berg im Osten (von Babylonien) genannt gewesen ist; das würde zur babylonischen Tradition passen vgl. unten. Da das Folgende auffallend viele Worte von √ שׁלח hat 7. 8. 9. 10. 12, könnte man als Namen des Landes etwa שַׁלַּח vermuten; שֶׁלַח Sohn Arpachšads 11 12. — Die folgende, liebevoll ausgeführte Szene 6b—12. 13b hat den Zweck, die überaus große Weisheit Noahs darzustellen: niemand in der Arche weiß, wo man sich befindet, und wie es draußen aussieht; man wagt nicht, die Tür zu öffnen — dann könnte das Wasser vielleicht in großen Strömen eindringen — oder das Dach abzunehmen — der Regen könnte ja wieder beginnen —; man sieht aus dem Fenster: aber von da sieht man nur den Himmel über sich. Was soll man nun tun? woran soll man erfahren, ob die Erde trocken ist? In dieser schwierigen Lage weiß der kluge Noah Rat: kann man nicht selber aussteigen, so kann man ja die Vögel auf Kundschaft senden. — »Es war alter, für eine Zeit, welche den Kompaß nicht kannte, unentbehrlicher Schifferbrauch, Vögel mit sich zu führen, um sie auf hoher See auflassen und durch ihren Flug die Richtung nach dem Lande bestimmen zu können« (aus Usener, Sintfluthsagen 254, vgl. auch Plinius n. h. 6 83, Dahlmann, Mahābhārata 179, Keller, Thiere des class. Alterthums 446 A. 260, Winternitz 325 A. 1). Anders Cheyne, Enc Bibl Art. Deluge Nr. 19, der an indianische Märchen erinnert, wonach Tiere etwas von der überschwemmten Erde heraufholen, so daß sie neu geschaffen werden kann. Der folgende Zusammenhang wird durch die Aussendung des Raben 7 empfindlich gestört (Wellhausen, Composition[3] 13): 1) nach 8ff. hat Noah dreimal die Taube ausgeschickt: da handelt es sich um eine bestimmte Zahl und jedes Mal um dasselbe Tier (auch der keilschriftliche Text wie die Rezension des Berosus erzählen vom dreimaligen Aussenden von Vögeln); 2) dabei hat der Erzähler für eine schöne Steigerung gesorgt: das erste Mal kommt die Taube sofort zurück 8. 9; das zweite Mal kommt sie erst am Abend heim und mit einem Ölzweig 10f.; das dritte Mal kommt sie überhaupt nicht zurück 12. (Ähnliche Steigerungen auch in beiden babylonischen Traditionen.) In dies Schema fügt sich der Rabe, der hin und her fliegt, nicht ein. 3) Der Zweck der Aussendung, »um zu sehen, ob die Wasser abgenommen hätten«, wird erst 8, also nach Aussendung des Raben, angegeben. — Dieser Zug vom Raben stammt also nicht aus unserer Textrezension; hierfür gibt LXX M, wo der Vers mit Obelen versehen ist, eine urkundliche Bestätigung, vgl. Dahse, ZAW XXVIII 5f. Der Vers muß also zu einer andern Rezension gehören; auch im keilschriftlichen Text wird ein Rabe ausgesandt. In dieser anzunehmenden Rezension aber muß der Rabe, der hin und her fliegt, »bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war«, an letzter Stelle gestanden haben, ganz wie im keilschriftlichen Text. Spuren dieser Rezension findet Dahse in den LXX-hss d (t) x d^2 (neue Cambridger Ausgabe), wo in 8 statt des sonst bezeugten *ὀπίσω αὐτοῦ* (hinter dem Raben) *παρ' αὐτοῦ* (von Noah) steht und in 10 *ἑτέρας πάλιν*, in 12 *πάλιν* fehlt. Hieraus erschließt Dahse einen älteren Text, in dem an zweiter und dritter Stelle nicht von der Taube, sondern von andern Vögeln die Rede war. Die Geschichte des Textes wäre demnach diese gewesen: die ursprüngliche hebräische Rezension sprach ebenso wie die babylonische von drei verschiedenen Vögeln; später wurde die Taube an allen drei Stellen eingesetzt; der Satz über den Raben ist also ein Rest des alten Textes. — Da Noah bei J vor dem zweiten Aussenden der Taube »noch sieben andere Tage wartet« 10, so schließt man, daß er schon vorher, nach dem Aufsitzen der Arche, sieben Tage gewartet haben müsse; eine Angabe darüber müsse vor 6b gestanden haben und sei gegenwärtig durch 6a verdrängt, Dillmann. Die sieben Tage des Aufsitzens der Arche auch im Ba-

Erdbodens verlaufen hätte; [9]aber die Taube fand keinen Ort, da ihr Fuß ruhen konnte; so kam sie zu ihm in die Arche zurück, weil noch auf der Fläche der ganzen Erde Wasser war; da streckte er die Hand heraus, ergriff sie und nahm sie zu sich in die Arche. — [10]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er abermals die Taube aus der Arche; [11]zur Abendzeit aber kam die Taube zu ihm zurück, und sieh da! sie hatte einen frischen Ölzweig im Schnabel. Daran erkannte Noah, daß sich das Wasser von der Erde verlaufen hatte. — [12]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er die Taube aus; dies Mal kam sie aber nicht wieder zu ihm. [13]b Da tat Noah das Dach vom Kasten und schaute aus, und sieh da! die Fläche des Erdbodens war trocken geworden!

— — — — — — — — — — [20]Und Noah baute Jahve einen Altar und nahm von allen reinen Tieren und brachte Ganzopfer dar

---

bylonischen. Aber אֲחֵרִים fehlt in LXX-hss vgl. oben. — **6b** Vom Fenster wie vom Dach der Arche 13 muß J im Vorhergehenden, beim Befehl Gottes, die Arche zu bauen, gesprochen haben. — **7** »Der Rabe« d. h. der Rabe, der es gerade war § 126r. — LXX *καὶ ἀπέστειλεν τὸν κόρακα* + *τοῦ ἰδεῖν εἰ κεκόπακεν τὸ ὕδωρ* ist aus 8 eingedrungen, gegen Kittel. — LXX Peš עַד וְלֹא. — **9** Daraus, daß die Taube sofort wiederkehrt, schließt Noah, daß noch überall Wasser steht: welche Enttäuschung für ihn! Beachte die zierliche Schilderung, wie Noah die Taube einholt. מְנוּחָה ist wohl eine Anspielung an den Namen נֹחַ; ebenso וַיִּחַל 21 und וַתָּנַח 84 P. — **10** וַיָּחֶל, 12 וַיָּחֶל, Sam auch 12 וַיְחַל, Olshausen liest beide Male וַיְחַל; doch kann die Form וַיְחַל als Pi von יחל verstanden § 69u und waijaḥél ausgesprochen werden; Ball וַיָּחֶל ‖ חיל in dieser Bedeutung zweifelhaft, Kittel וַיְהִי. — **11** Zur Abendstunde, wo die Vögel sonst zu Neste fliegen, kommt die Taube zurück: also noch immer ist es ihr — traurig genug — auf Erden nicht heimisch. Aber als sie kommt, sieh da (das Wort malt hübsch das freudige Erstaunen), da hat sie einen frischen Ölzweig im Schnabel: also schon ragen die Bäume über das Wasser heraus. Der Ölzweig ist frisch, eben abgebrochen; sonst würde er ja nichts beweisen. Diese kleine, reizende Szene malt indirekt Noahs gemischte Stimmung. — Warum gerade ein Ölzweig? Man darf vermuten, daß diese Taube mit dem Ölzweig im Schnabel ursprünglich noch mehr bedeutet, als aus dem Text des J erkenntlich ist; sie ist wohl Symbol eines Gottes; demnach würde der Zusammenhang hier ursprünglich gewesen sein: der Gott gibt seinem Schützling so ein Zeichen, daß er nahe ist und für ihn sorgt. Eine Taube (?) im Flug, davor ein Blatt, sieht man auf einer kyprischen Münze bei Pietschmann, Gesch. der Phönizier 224. Bei den Griechen war der Ölzweig Symbol des Friedens. — **12** Zum dritten Mal ausgesandt kommt die Taube nicht wieder: demnach muß es draußen trocken geworden sein. Da wagt es Noah **13b** (J ‖ 14 P) die Decke abzutun, um auszuschauen, und sieh da! welche Freude! Die Erde ist wirklich trocken! Er hat also richtig geraten! Ja, wer so klug wäre wie Vater Noah! Auch im Babylonischen wird die Klugheit des Helden der Sintflut verherrlicht.

Jetzt fehlt der Bericht darüber, wie Noah samt allen, die bei ihm sind, aus dem Kasten geht. Dann folgt **20—22**. Das erste, was Noah nun tut, ist, daß er einen Altar baut und opfert. Das ist antik gedacht. Derselbe Zug in der babylonischen, griechischen und indischen Flutsage. Er opfert — wie das Folgende zeigt —, weil der Gott, der bisher so schrecklich den Menschen gezürnt hat, auch ihm unheimlich ist, um so den Rest seines Zorns zu stillen. — Daß Noah auch einen Altar baut, ist ein nebensächlicher Zug; ohne Altar kann man nicht opfern. — Da es

auf dem Altar. 21Als Jahve aber den lieblichen Geruch roch, sprach Jahve bei sich selbst: ich will hinfort den Erdboden nicht mehr verfluchen um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist doch böse von Jugend auf. Ich will hinfort nicht mehr alles Lebendige umbringen, wie ich getan habe. 22Nochmals, so lange die Erde steht, sollen

Säen und Ernten, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht nimmermehr aufhören!

---

damals so wenig Tiere gibt, so ist sein Opfer von allen Tieren besonders wertvoll. Natürlich waren es nur reine Tiere, die Noah opfert: die israelitische Opfersitte wird von J als selbstverständlich, auch für die Urzeit vorausgesetzt. — Er opfert sie als עֹלֹת d. h. ganz, er selbst ißt nichts davon; solches Ganzopfer bringt man bei ganz besonderen Gelegenheiten, z. B., wenn es sich um göttlichen Zorn handelt II Sam 24 25. Zu der Vertraulichkeit des זֶבַח, von dem Gott und Mensch gemeinsam genießen, ist jetzt nicht die Zeit. — וַיָּרַח יְהוָה אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ ist wohl »Auffüllung« wie 7 3a. — **21** Zur folgenden Szene vgl. den Schluß der babylonischen Sintflutsage vgl. unten S. 70. — Wo Jahve diese Worte sprach, wird nicht gesagt; ursprünglich jedenfalls an dem Altar erscheinend, durch das Opfer angelockt, Haller 74 vgl. oben S. 43. Die Schilderung der »Reue« d. h. des Stimmungswechsels Jahves ist höchst antik gedacht. Bisher hat er — so dürfen wir uns das Ganze ausmalen — furchtbar gezürnt und alle Menschen vernichtet; jetzt, da er seinen Zorn entladen hat, ist er für mildere Stimmungen zugänglich geworden. Nun dringt zur rechten Zeit »der Duft der Beruhigung« in seine Nase. Da weicht der Zorn, und er kommt auf gnädige Erwägungen: ich will es nicht wieder tun; denn es hilft doch nicht; der Mensch ist nun doch einmal böse von Jugend auf. Die Bosheit der Menschen, die ihn zu einem so furchtbaren Strafgericht entflammt hat, beschließt er jetzt als unabänderlich zu ertragen oder wenigstens nicht mit so furchtbarem Gericht heimzusuchen. Diese Stelle ist also wichtig für das Verständnis des alten »Sühnopfers«. — Daß Gott das Opfer riecht, wird im AT nur hier erzählt; vorausgesetzt I Sam 26 19 Am 5 21 Lev 26 31. רֵיחַ הַנִּיחֹחַ ist noch in spätester Zeit Opferterminus. — »Ich will die Erde nicht wieder verfluchen« ein charakteristisch-antiker Ausdruck: fluchen heißt durch (wirkende, Zauber-) Worte Böses antun; Jahve hatte die Flut durch sein Wort herbeigerufen, den Regen über die Erde hergeflucht. — Den Gedanken, daß sich die Menschen trotz aller göttlicher Strafgerichte nicht bessern, enthält auch die Sage von Atarḫasîs, Zimmern, KAT³ 552f. — **21b** Der Ausdruck wird jetzt immer voller und poetischer und enthält in 22 deutlich erkennbare feste Rhythmen. Daher ist nicht wunderlich, daß 21b, wie es die hebräische Poesie liebt, im Ausdruck 21a parallel ist. Die Bedenken Holzingers gegen die Echtheit von 21a, das formell zu 21b, sachlich zu 22 Dublette sei, und in dem der Ausdruck קַלֵּל »übertreibend« und »ungenau« (nach Budde, ZAW VI 37) sei, sind also nicht haltbar. — Der Verfasser meint nicht etwa, daß Jahve fortan gegen die Sünde der Menschheit gleichgültig sein wolle; aber er meint, ein allgemeines Weltgericht sei nicht wieder zu erwarten, und läßt dies durch Jahve selbst in der feierlichsten Weise aussprechen. Dieser Zug der Sage wird zitiert von Jes 54 9. Diese Anschauung vom Weltlauf ist von der prophetischen (und späteren apokalyptischen) eschatologischen Erwartung spezifisch verschieden. — **22** »Alle Tage der Erde« d. h. ewig. — עֹד mit Negation »nicht zum zweiten Male« in der Parallelstelle Gen 9 11. 15 und sonst, hier pathetisch vorangestellt; die Lesung עַד »bis« (Ball, Holzinger, Sievers II 255) bietet keine Erleichterung; Wincklers Konjektur עַד מְלוֹאת »bis vollendet sind« (Forschungen III 401f.) ist unnötig. — קַיִץ Hochsommer, חֹרֶף Spätherbst, Winter. — In feierlichen Rhythmen, die als Vierer und Sechser gelesen werden können, klingt die Sage großartig aus. Sonst pflegen die Sagen gewöhnlich nicht auf der Höhe

der Empfindung, sondern in voller Ruhe und Gelassenheit zu schließen; charakteristische Beispiele sind 22 19 21 22 und besonders der Schluß der Josephgeschichten 50. Ebenderselben Art aber wie dieser Schluß der Sintflutsage sind auch 9 25—27 14 22—24 15 18: solche Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel machen also auf den Hörer um so größeren Eindruck. — Ein weiterer Schluß ist also nach diesen Worten nicht mehr zu erwarten; für Wellhausens (Prolegomena[6] 310f.) Vermutung, daß J (wie P 9 12ff.) jetzt noch das Zeichen des Regenbogens gehabt habe, spricht nichts; der Regenbogen fehlt auch im Babylonischen.

Über die Sintflutsage bei J.

1) Die Erzählung ist uns in J nicht in uralter Gestalt überliefert: die Jahveerscheinung 7 1 ist ganz inkonkret; ebenso die Schilderung der Sündhaftigkeit der Menschheit; besonders wird der Untergang alles Lebendigen recht farblos geschildert. Noah gilt, wie die späteren Sagen es lieben, als Ideal eines Frommen, hier speziell als Glaubensheld; aber davon sticht die Szene vom Aussenden der Vögel eigentümlich ab, die seine Klugheit verherrlicht: beides, Noahs Glaubensgehorsam und seine Klugheit, will sich in der gegenwärtigen Tradition nicht recht zu einem Gesamtbilde vereinigen. Ferner hat die älteste Tradition, wie wir aus 6 9 schließen, von dem vertrauten Umgang Gottes mit Noah geredet; das ist bei J ganz zurückgetreten. Ältere Überlieferung hat ferner die Flut mythologisch erklärt: die große Tiefe und die Fenster des Himmels taten sich auf 7 11; J dagegen erzählt viel nüchterner von einem 40tägigen Platzregen. — Anderseits hat J auch einige uralte Züge: daß Jahve selber die Arche zuschließt 7 16, daß Jahve durch den lieblichen Duft des Opfers sich umstimmen läßt 8 21f.; sehr alt ist auch die Szene vom Aussenden der Vögel, die sich durch ihre frische Anschaulichkeit von dem übrigen stark unterscheidet, in die Komposition des Ganzen nicht recht paßt (die Szene ist im Verhältnis zum übrigen bei weitem zu lang) und einen anderen, viel weltlicheren Ton anschlägt. Ein Zeichen uralter Tradition ist es auch, daß die Sage einige Termini enthält, die speziell zu dieser Geschichte gehören: מַבּוּל »Sintflut« und תֵּבָה »Arche«; Beispiele ähnlicher Termini sind תְּהוֹם »Urmeer«, תֹּהוּ וָבֹהוּ »Chaos«; בָּרָא »schaffen«, אֵר 2 6, גַּן־עֵדֶן; הָפַךְ von Sodom und Gomorrha Gen 19 25, alles in uralten Traditionen. Eigentlich prophetischer Geist tritt in der Sage nicht hervor, vgl. zu 6 5 8 21.

Danach schließen wir: a) daß die Tradition von der Sintflut in Israel uralt ist, und b) daß die gegenwärtige Gestalt der Sage in verhältnismäßig jüngere Zeit gehört. c) Diese ältere Tradition aber dürfen wir uns nach Analogie der Szene vom Aussenden der Vögel weltlicher vorstellen; die beiden Prädikate Noahs, daß er klug, und daß er Liebling eines Gottes ist, werden dadurch ihre Einheit gefunden haben, daß der Gott eben wegen dieser Klugheit an Noah sein Wohlgefallen hat. Auch die plötzliche Umstimmung des Gottes, der im Anfange der Geschichte ganz anders denkt als beim Schlusse, wird dort besser begründet gewesen sein. — Da eine Überschwemmungssage kaum aus kanaanäischem Klima zu erklären ist, und da anderseits die Tradition selbst die Sage im Osten lokalisiert (vgl. zu 8 4 11 2), so würden wir, auch ohne jedes andere Zeugnis, babylonischen Ursprung der Sage annehmen. Auch die Termini מַבּוּל und תֵּבָה, die beide wohl Fremdworte sind, führen auf fremdländische Herkunft der Erzählung.

2) Diese Schlüsse werden uns in wünschenswertester Weise durch die babylonische Tradition bestätigt, die wir aus Berosus (bei Eusebius Chronicon I 19ff. ed. Schoene, C. Müller, Fragm. hist. graec. II 501f.; vgl. Usener, Sintfluthsagen 13f.) und neuerdings aus dem keilschriftlichen Bericht kennen.

Berosus erzählt: Dem zehnten babylonischen Könige, Xisuthros, erschien Kronos im Schlafe und verkündigte ihm, daß die Menschen am 15. Daesius (Mai/Juni) durch eine Flut zu Grunde gehen würden. Er gebot ihm, aller Dinge Anfang, Mitte und Ende in Schrift in der Sonnenstadt Sispara (Sippara) einzugraben und niederzulegen; dann solle er ein Schiff (σκάφος) bauen und es mit seinen Angehörigen und nächsten Freunden be-

steigen; Speise und Trank hineintun, auch Tiere, geflügelte und vierfüßige, hineinschaffen und, wenn er alles bereit gemacht habe, abfahren. Werde er befragt, wohin er schiffe, solle er sagen: zu den Göttern, um sie zu bitten, den Menschen Gutes zu tun. — Er gehorchte und baute ein Schiff, 5 (Variante des armenischen Textes: 15) Stadien lang, 2 Stadien breit; brachte alles, wie ihm befohlen war, zusammen und ließ Weib, Kinder und nächste Freunde einsteigen. Als die Flut gekommen war und alsobald aufhörte, entließ Xisuthros einige Vögel. Die aber fanden weder Nahrung noch Rastort und kehrten wieder ins Schiff zurück. Nach einigen Tagen entließ Xisuthros wiederum Vögel; diese kamen wieder ins Schiff zurück, aber mit Schlamm an den Füßen. Zum dritten Male ausgesandt, kehrten sie nicht wieder in das Fahrzeug zurück. Daran erkannte Xisuthros, daß das Land wieder hervorgetreten sein müsse, und nahm einige der Fugen des Fahrzeugs auseinander. Da sah er, daß das Fahrzeug an einem Berge gestrandet war; stieg aus mit Frau, Tochter und Steuermann, küßte die Erde, baute einen Altar, opferte den Göttern und verschwand dann mitsamt den Ausgestiegenen. — Als er samt seinen Begleitern nicht wieder hereinkam, stiegen auch die im Fahrzeug Zurückgebliebenen aus, suchten ihn und riefen ihn bei Namen. Xisuthros zeigte sich ihnen nicht mehr; aber eine Stimme erscholl aus der Luft, die ihnen befahl, sie müßten (um ihrer Rettung willen) die Götter ehren; denn auch er habe seiner Gottesfurcht wegen eine Wohnung bei den Göttern erhalten und gehe dorthin; dieselbe Ehre sei auch seinem Weibe, seiner Tochter und dem Steuermann zu teil geworden. Weiter befahl er ihnen, sie sollten wieder nach Babylon gehen; es sei ihnen bestimmt, die Schriften aus Sispara zu holen und den Menschen zu übergeben; das Land, da sie wären, sei ein Teil Armeniens. — Als sie das vernommen, opferten sie den Göttern und wanderten zu Fuß nach Babylon. Von diesem Fahrzeug, das sich in Armenien niedergelassen hatte, ist noch ein Teil auf den kordyäischen Bergen von Armenien (nach Jensen, Gilgamesch-Epos I 43 A. 2 etwa = dem Djūdī-Gebirge) vorhanden; manche holen sich davon Asphalt, den sie davon abkratzen und als Amulett gebrauchen. Jene kamen nach Babylon, gruben die Schriften aus Sispara aus, gründeten viele Städte, erneuerten Heiligtümer und bauten Babylon aufs neue.

Bei Abydenus, dessen Bericht auf Berosus zurückgeht, heißt der Held der Sintflut Sisithros (Fragm. hist. graec. IV 281; vgl. Usener 14f.).

Der keilschriftliche Text, der aus der Bibliothek Assurbanipals stammt, ist durch George Smith 1872 entdeckt worden. Übersetzungen und Erklärungen von Haupt bei Schrader, KAT^2 55ff., Jensen, Kosmologie der Babylonier 367ff., KB VI 1 S. 231ff. 481ff. und Gilgamesch-Epos I 40ff., von Zimmern, »Schöpfung und Chaos« 423ff. und KAT^3 544ff., von Winckler, Keilinschr. Textbuch^2 84ff., von Jastrow, Religion of Babylonia and Assyria 493ff., von Jeremias, ATAO^2 228ff. — Die Sintflutsage ist hier überliefert als eine lose eingefügte Episode des babylonischen Nationalepos von Gilgameš, Königs von Uruk (Erech). Gilgameš besucht seinen Ahn Utnapištim d. h. »er sah das Leben«, mit Beinamen Atra-ḫasîs (der »Überkluge«, d. i. in der Umkehrung Ḫasîs-atra = Xisuthros bei Berosus), der, zu den Göttern entrückt, an der Mündung der Ströme wohnt, wahrscheinlich, um ihn über Tod und Leben zu befragen. Auf seine verwunderte Frage, warum er ihn, den Uralten, so jugendlich sehe, erzählt dieser ihm die Sintflutgeschichte: Einst hatten die Götter der (nahe an der Euphratmündung gelegenen) Stadt Šurippak beschlossen, die Stadt durch eine Flut zu vernichten. Ea aber, der in ihrem Rate gesessen hatte, wollte seinen Liebling Utnapištim erretten, anderseits aber scheute er sich vor den Göttern, ihr Geheimnis einem Menschen zu offenbaren. Da fand »der Herr der Weisheit« klugen Rat: er erschien ihm in der Nacht, während der im Rohrhause schlief, und befahl — dem Rohrhause, ein Schiff zu bauen!

Rohrhaus, Rohrhaus! Wand, Wand!
Rohrhaus, höre! Wand, vergiß es nicht!
Du Mann aus Šurippak, Sohn des Upar-Tutu,
zimmre (?) ein Haus, baue ein Schiff,

verlaß deine Habe, denk' an dein Leben!
laß allen Besitz und rette dein Leben!

Auch über die Maße des Schiffes sagt er ein Wort und befiehlt, allerlei Lebenssamen auf das Schiff zu bringen. — Der Mensch aber, seines klugen Schutzgottes würdig und selber »sehr gescheit«, »versteht ihn wohl«. Auf seine Frage erhält er noch Bescheid, was er den Mitbürgern sagen soll: er sei Bêl, dem Gott der Erde, feind, und fahre deshalb jetzt zum Ozean herab, um bei Ea, seinem Herrn, zu wohnen; und, grausam genug, soll er hinzufügen, dann werde sich ein reicher Segen über sie ergießen. — Am Morgen macht er sich an die Arbeit; die Arche wird 120 Ellen hoch (?) und 120 Ellen breit (?), in verschiedene Abteilungen geteilt und mit Ruder (?) versehen. Große Massen von Erdpech (kupru = כֹּפֶר 6, 14) und Asphalt verlädt er in das Schiff. Während des Baues bringt er große und feierliche Opfer dar, wohl damit die Götter sein Werk nicht stören. Am [sechsten ?] Tage ist das Schiff fertig. Dann bringt er auf das Schiff seine ganze Habe, an Silber und Gold und jeglichem Lebenssamen, seine ganze Familie, auch Tiere des Feldes und Werkmeister. Einen Zeitpunkt hat Šamaš festgesetzt, wann die Flut eintreten sollte. Als dieser Zeitpunkt eintritt, geht Utnapištim selber ins Schiff.

Ich trat in das Schiff, verriegelte das Tor.
Dem Lenker des Schiffes, Puzur-Bêl, dem Schiffer,
übergab ich die Arche samt allem, was darinnen.
Sobald das erste Morgenrot erschien,
stieg auf vom Horizont eine schwarze Wolke.
Hadad donnert mitten darinnen,
Nebo und Marduk schreiten voran. — —
Die Anunnaki heben die Fackeln hoch,
durch ihren Glanz erhellen sie das Land.
Hadad's Ungestüm dringt bis zum Himmel,
alle Helligkeit wandelt sich in Nacht. — —

Ein Südsturm treibt das Wasser ins Land hinein. Die Gewässer aber
drangen wie ein Schlachtsturm auf die Menschen ein.
Nicht sieht einer den andern mehr,
nicht werden erkannt die Menschen vom (?) Himmel.
Die Götter fürchteten sich vor der Sintflut,
flohen, stiegen zu Anu's Himmel.

Nun folgt eine charakteristische Szene: die Götter kauern wie Kettenhunde nieder. Laut beklagt die »Herrin der Götter« den Untergang der Menschen, zu dem sie selber mit geraten hat. Und mit ihr jammern die Anunnaki. — Als der Sturm sechs Tage und Nächte gewütet hat, läßt das Wetter nach.

Da ich blickte auf das Meer, herrschte Stille,
denn alle Menschen waren wieder zu Erde geworden. — —
Ich tat eine Luke auf, das Licht fiel auf meine Wange,
ich kniete nieder, saß weinend da,
über meine Wange flossen meine Tränen.

Als Utnapištim nun ausschaut, da taucht nach 12 (Doppelstunden?) Land auf; der Berg Nišir (auf der linken Seite des unteren Zab) hält das Schiff fest, sechs Tage lang.

Als der siebente Tag herankam:
tat ich eine Taube hinaus und ließ sie los;
es flog die Taube hin und her;
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da tat ich eine Schwalbe hinaus und ließ sie los;
es flog die Schwalbe hin und her,
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da tat ich einen Raben hinaus und ließ ihn los,

es flog der Rabe, sah das Wasser abnehmen (?),
fraß, watete (?), krächzte (?), kehrte aber nicht zurück.

Da läßt er alles hinaus und bringt ein Opfer dar, von stark riechendem Räucherwerk, um die Götter anzulocken.

Die Götter rochen den Duft,
die Götter rochen den süßen Duft,
die Götter scharten sich wie Fliegen um den Opferer.

Auch die Herrin der Götter kommt und erklärt, daß Bêl, der Anstifter der Sintflut, nichts vom Opfer genießen soll. Schließlich kommt Bêl selber; grimmig fährt er los:

wer ist da mit dem Leben davongekommen?
nicht sollte entrinnen ein Mensch dem Verderben!

Ninib rät richtig auf Ea, der diese Rettung bewirkt habe.

Da öffnete Ea den Mund und sprach,
sagte darauf zu dem Helden Bêl:
Ei du Klügster der Götter, du Held!
wie vorschnell warst du, eine Sintflut anzurichten!
Dem Sünder lege seine Sünde auf,
Dem Frevler lege seinen Frevel auf;

aber solche Strafe soll doch nicht gleich zur völligen Vernichtung des Sünders führen. Anstatt eine Sintflut anzurichten, kann er ja Löwen, wilde Hunde, Hunger oder Pest senden und unter den Menschen aufräumen! aber nicht gleich eine Sintflut, die alles verdirbt! Schließlich bekennt Ea halb und halb, daß er an der Rettung nicht unbeteiligt ist:

Nicht ich habe eröffnet das Geheimnis der großen Götter,
dem Überklugen sandte ich Träume, so hörte er vom Götter-[geheimnis.

So ist Bêl besänftigt, und großmütig tut er jetzt für den Geretteten ein Übriges. Er berührt ihn und sein Weib bei der Hand und spricht die segnenden Worte, durch die er die beiden in Götter verwandelt und ihnen an der »Mündung der Ströme« (nach Jensen, KB VI 1 S. 507. 575f., Gilgamesch-Epos I 33 A. 3, wie das Elysium der Griechen an der Straße von Gibraltar zu denken) den Wohnsitz anweist.

Außer diesem Texte sind noch Reste einer anderen, ähnlichen Version erhalten KB VI 1 S. 255f. — Schließlich ist vor einiger Zeit ein weiteres Fragment veröffentlicht KB VI 1 S. 288ff., das laut Unterschrift bereits aus der Zeit Ammizaduga's, eines der Nachfolger Ḫammurabi's (ca. 1950) stammt, und das ebenfalls von der Flut und von Atraḫasis als dem Helden der Flut handelt. Die Tatsache, daß es eine solche dritte Rezension gegeben hat, ist für die Beurteilung der Tradition sehr wichtig; wenn auch bei dem fragmentarischen Zustand dieses Textes bis jetzt nicht viel Einzelheiten daraus zu entnehmen sind. — Über die übrigen Atraḫasîs-Mythen vgl. Zimmern, ZA XIV 227 ff. und KAT[3] 552ff. sowie Jensen, KB VI 1 S. 271ff. und Gilgamesch-Epos I 68ff. 75ff.

3) Die Ähnlichkeit der babylonischen Erzählungen mit den hebräischen ist sehr groß. Die keilschriftliche Sage stimmt mit der des J im Gange der Handlung vielfach überein. Ein Gotteszorn ist die Ursache der Flut. Die Rettung des Günstlings der Gottheit wird durch eine Gottesoffenbarung bewirkt, in der zunächst nur der Bau eines Schiffes befohlen, und von der Flut selber nichts gesagt wird. Das Schiff wird in Stockwerken gebaut (P); wir hören dabei von Pech (P); das Fahrzeug hat Tür und Fenster. Hinein kommt die Familie, Vieh und Tiere des Feldes. Zuletzt geht der Held selber hinein; die Türe wird geschlossen. Jetzt kommt die Flut. Die Arche schwimmt. Die Menschen sterben. Das Schiff strandet auf einem Berge. In schwieriger Lage weiß der Held bald einen guten Rat und erkennt an dreimaligem Aussenden von Vögeln, daß die Erde trocken geworden ist. Namentlich diese Szene, die auch bei Berosus erhalten ist, zeigt sehr nahe Verwandtschaft der Sagen. (Dann nimmt er das Dach ab —

so bei J und Berosus.) Ausgestiegen, opfert der Held den Göttern. Die Götter »riechen den Duft« — hier eine wörtliche Übereinstimmung — und versprechen, keine Flut mehr zu senden. — Aus der Tradition des Berosus kommt noch hinzu, daß auch Xisuthros der zehnte in seiner Reihe ist wie Noah im Sethitenstammbaum; und daß der Landungsort Armenien ist wie bei P »Ararat«. Die Notiz des P, daß Noah »mit Gott wandelte« 6 9, hat ihre babylonische Parallele in den Atraḫasîs-Sagen, die von einem vertrauten Umgang des Heros mit seinem Gott Ea erzählen, vgl. Zimmern KAT³ 557. 552 f. — Von Einzelheiten sind abweichend besonders die Angaben über die Maße der Arche und die Dauer der Flut.

So große Ähnlichkeit ist kein Zufall. Von einer Herübernahme aus hebräischer Tradition kann nicht im Ernste die Rede sein. Vielmehr ist aus dem allgemeinen Gange der Geschichte das Umgekehrte zu postulieren. Vor allem aber führt das Lokalkolorit der Sage auf das untere Babylonien als ihre Heimat: solche Überschwemmungen gibt es nicht in Kanaan, aber in dem Alluviallande des Unterlaufes von Euphrat und Tigris; und in ältester Zeit, als das Land noch nicht durch Kanäle und Dämme geschützt war, werden solche Fluten um so verheerender gewesen sein. Auch verlegt der Name »Ararat« bei P die Begebenheit ausdrücklich in den Nordosten. Besonders deutlich reden auch gewisse Züge der hebräischen Sage, die erst aus der babylonischen ihr rechtes Licht empfangen: hier sind die beiden Prädikate des Helden, der sehr klug und zugleich Liebling des Gottes ist, nicht mehr in Dissonanz, sondern sie gehören zusammen: denn der Gott ist selber der »Herr der Weisheit«; er liebt und schützt den »Überklugen« wie Athene, die Göttin der Weisheit, den klugen Odysseus liebt und schützt. Und die bei J befremdende plötzliche Umstimmung des Gottes erklärt sich im Babylonischen aus Bêls jähem Charakter und aus Eas weisen, beschwichtigenden Vorstellungen. Auch die Entstehung der Flut ist im babylonischen Mythus, wo ein Südsturm die Flut ins Land und die Arche nach Norden treibt, viel besser motiviert als durch den 40tägigen Regen des J; man erkennt daraus, wie dem Kanaanäer die Anschauung solcher Fluten fehlt.

Anderseits ist die Verschiedenheit beider Sagen außerordentlich groß. Der Polytheismus, der im Babylonischen aufs stärkste hervortritt, ist in der israelitischen Tradition völlig weggefallen. »Die Götter des babylonischen Berichts sind echt heidnisch in ihrem Lügen und Lügenlassen, in ihrer Gier gegenüber dem Opfer, ihren Händeln, in der Willkür, mit der sie mit den Menschen umspringen, und im Umschlagen ihrer Launen. Wie weit davon ist der Gott entfernt, der ein Gericht über die Menschen kommen läßt nach seiner Gerechtigkeit, der der Mensch in seinem Gewissen zustimmen muß« (Holzinger), und der den Einen verschont, weil er dessen Frömmigkeit erkannt hat. Besonders der letzte Punkt ist sehr bedeutsam: von dem Ernst der Sündenerkenntnis, mit der sich der Hebräer vor Gottes Gerichte beugt, ist in der babylonischen Sage keine Rede. Zu diesem Ernst der hebräischen Erzählung gehört auch, daß darin kein Mitleid mit der untergehenden Menschheit hervortritt: hat sie doch den Tod verdient, während der babylonische Heros, der den Tod so vieler durch seine Lüge mitverschuldet hat, nachträglich bitterlich weint. — Sehr charakteristisch ist auch die Motivierung des in beiden Sagen hervortretenden Zuges, daß der Gott zuerst nur den Bau des Schiffes befiehlt, ohne das Bevorstehn einer Flut zu offenbaren; im Babylonischen geschieht dies, weil der Gott sich scheut, dies Geheimnis der Götter geradezu zu verraten, im Hebräischen aber, weil der Gott so den wahren Gehorsam des Menschen erproben will. Wie unermeßlich viel höher steht also die hebräische Sage als die babylonische! So erkennen wir an dieser babylonischen Parallele die eigentümliche Hoheit des Gottesgedankens in Israel, der das Fremdartigste und Abstoßendste in dieser Weise zu läutern und umzuprägen vermocht hat. — Und auch dies dürfen wir sagen, daß uns die babylonische Sage in hohem Grade barbarisch vorkommt, während die hebräische uns bei weitem mehr menschlich nahe ist: wenn wir nun auch hier abziehen müssen, daß wir an die hebräischen Sagen von Jugend auf gewöhnt sind, so lernen wir doch an solchem Beispiel, daß wir in unserer ganzen

Anschauungswelt bei weitem mehr diesen Hebräern verdanken als jenen Babyloniern. — Freilich, was die hebräische Sage so an religiösem Inhalt gewonnen hat, das hat sie in der Form verloren: die babylonische Sage atmet eine wilde, groteske, aber doch faszinierende Poesie; die hebräische hat das brennende, mythologische Kolorit aufgegeben, aber sie ist dabei schlichter, ärmer, prosaischer geworden. Auch dem Stil nach unterscheiden sich beide sehr stark: die babylonische ist uns in der Form der Kunstdichtung erhalten, mit anderen Sagen zu einem Epos verschmolzen, in ziemlich strengen rhythmischen Formen, die hebräische aber in der Form der Volkssage, nach alter Art für sich stehend, in der Prosa hebräischer Erzählung. — Gegenüber dem Keilschrifttexte ist die hebräische Sage auch reflektierter: während dort zunächst nur eine Stadt von der Flut betroffen zu werden scheint, tritt bei J und P viel deutlicher hervor, daß die Flut über die ganze Welt ergeht; daher rettet dort der Held vor allem seinen eigenen Besitz, hier aber sorgt er im Auftrag seines Gottes für die Weiterexistenz der Tierwelt. — Interessant ist, daß in den babylonischen Rezensionen auch Werkmeister in die Arche mitkommen; nach Berosus werden sogar Schriften gerettet, die über »Anfang, Mitte und Ende aller Dinge« handeln. Auch sonst hören wir in der babylonischen Literatur häufig, daß die »Wissenschaft« auf die Zeit lam abûbi »vor der Sintflut« zurückgeht vgl. Zimmern, KAT³ 555. Damit stimmt die Oannes-Sage bei Berosus überein und das von Zimmern, KAT ³ 533 f. 540 über En-me-dur-an-ki (*Ευεδωραχος* des Berosus) (= Henoch) Festgestellte. Es ist sehr charakteristisch, daß die hebräischen Sagen von diesem Interesse der babylonischen Flutsage für die Fortexistenz der Kultur und der Bücher nichts wissen. Die hebräische Tradition zeigt sich darin als die des unkultivierteren Volkes.

4) Wie ist der Übergang der babylonischen Sage an die israelitische Tradition vorzustellen? Manche Forscher sind geneigt gewesen, an eine unmittelbare Übernahme des babylonischen Stoffes durch einen hebräischen Schriftsteller zu denken, P. Haupt, Sintfluthbericht 1881 S. 20, Usener, Sintfluthsagen 256, vgl. auch Stade, ZAW XV 160 (anders dagegen Bibl. Theol. 243, ZAW XIII 175), der seine Vorlage »rücksichtslos umgestaltet« habe, Budde 457, und haben wohl gar eine bestimmte, politische Gelegenheit nennen wollen, bei der die Sage zu Israel gekommen wäre. Und weil die Sintflutsage nicht von den vorexilischen Propheten, die doch die ähnliche Sodomgeschichte so häufig zitieren, sondern erst im Exil von Ez 14 14. 20 und Jes 54 9 erwähnt werde, hat man vermutet, sie sei erst damals oder etwa ein oder anderthalb Jahrhunderte früher, zur Zeit der assyrischen Herrschaft, in Israel eingewandert. So denken Friedr. Delitzsch, Paradies 94 und P. Haupt, Sintfluthbericht 20 an das Exil, Budde, Urgeschichte 515 f. (unter Kautelen) an die Zeit des Ahas, Kuenen, ThT XVIII 167 ff. und Stade, Gesch. Israels I 631 an die des Manasse, Kosters, ThT XIX 325 ff. 344 an die Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia; allgemeiner Stade, Bibl. Theol. 238 ff. an das 7. und 8. Jahrh., Marti, Religion des A.T. 56. 67 an die Zeit der älteren Propheten. Alle diese aus einseitig literarkritischer Betrachtung hervorgegangenen Behauptungen müssen aus prinzipiellen Gründen bekämpft werden. Zunächst darf man bei der Geschichte der Tradition der Sagen nicht nur oder vorwiegend an die Schriftsteller denken, von denen wir die Sagen haben, sondern viel mehr an die mündliche Tradition, aus der die Sagenschriftsteller schöpfen vgl. »Schöpfung und Chaos« 135. Sagen wandern von einem Volk zum andern nicht sowohl bei bestimmten, mit Jahreszahl anzugebenden politischen Gelegenheiten, sondern in Kulturepochen, bei Gelegenheit des Handels und Verkehrs. Ferner ist der Beweis ex silentio, den man in der AT.lichen Forschung so vielfach anwendet, und der hier die Jugend der Sintflutsage beweisen soll, im AT nur mit allergrößter Vorsicht zu führen: wir wissen über das alte Israel auf vielen Gebieten zu wenig, als daß wir aus unserem Nichtwissen allein in den meisten Fällen irgend etwas Sachliches schließen dürften. — Demnach ist direkte Übernahme und Überarbeitung der babylonischen Sage durch einen israelitischen Schriftsteller auch ganz abgesehen davon, daß manche konkrete Züge beider Traditionen doch eben nicht übereinstimmen, sehr unwahrscheinlich.

Eine Betrachtung der religiösen Art dieser Schriftsteller aber zeigt, daß diese Hypothese ganz unmöglich ist: ein Mann, wie unser Erzähler, würde, wenn er den babylonischen, von krassester Mythologie erfüllten Stoff gekannt hätte, nur Abscheu davor empfunden haben. Ferner lehrt ein Vergleich der babylonischen und der so ganz andersartigen israelitischen Erzählung, daß zwischen beiden eine lange Geschichte liegen muß vgl. »Schöpfung und Chaos« 143ff. Schließlich zeigen die erhaltenen Varianten (im Babylonischen drei Keilschriftrezensionen und die Sage des Berosus, im Hebräischen die Vorlage des P), daß es sich hier nicht um zwei Schriftsteller, sondern um verwandte Überlieferungen handelt. — Ebenso ist die Behauptung, daß die Sage erst verhältnismäßig spät zu Israel gekommen sei, abzuweisen. Die sämtlichen sonstigen Sagenstoffe, die J in der Genesis enthält, stammen aus sehr alter Zeit. Die Sintflutsage selbst hat bei J einige uralte Züge vgl. oben S. 67, wonach sie vielmehr zu den Erzählungen gehört, die sich innerhalb des AT durch besonders hohes Alter auszeichnen. Daß die Flutsage aber in der uns erhaltenen Literatur so spät erwähnt wird, beweist gar nichts; denn wie viel würden wir denn von der Ursage und der Vätersage ohne die Genesis wissen! Wir besitzen aus der alten Zeit Gesetze, einige Lieder, Erzählungen, prophetische Schriften: alle diese Stücke liegen ihrer Art nach von den Sagen der Genesis weit ab, und es ist sehr begreiflich, daß wir in ihnen so wenig Anspielungen daran hören. Auch läßt sich aus dem eventuellen Fehlen der Sage in J_1 und J_2 nicht auf ihre Jugend schließen (Meinhold 140): wenn wir zwei Sammlungen besitzen, die im wesentlichen ganz verschiedene Stoffe behandeln, so liegt doch der Schluß nahe, daß ein Stoff, der in beiden fehlt, ganz wohl in der Überlieferung vorhanden gewesen sein kann. — Gegen die Annahme einer Einwanderung der Sage in alter Zeit ist aber um so weniger etwas einzuwenden, als wir jetzt aus den Tell-amarna-Briefen wissen, daß Kanaan schon um die Mitte des zweiten Jahrtausends mit babylonischer Kultur erfüllt gewesen ist vgl. Winckler, Altorientalische Forschungen I 140ff. und »Schöpfung und Chaos« 150f.; dieser babylonische Einfluß beschränkt sich aber nicht nur auf die älteste Zeit Israels, sondern ist durch Vermittelung der Aramäer und Phönizier in Kanaan lebendig geblieben. Als die Israeliten in die kanaanäische Kultur hineinwuchsen, werden sie diese Urmythen übernommen haben. Ein genauerer Termin ist natürlich nicht zu geben. Doch steht nichts im Wege, an die Zeit der späteren »Richter« und an die der älteren Könige Israels zu denken. Vgl. auch Zimmern KAT^3 560, Baentsch, Monotheismus 99.

Man hat vermutet, die babylonische Sage sei im Exil den Juden aufs neue bekannt geworden und P habe diese damals neu eingeströmten Züge mitbenutzt (Löhr, Babel und die bibl. Urgesch. 16; vgl. auch Marti, Religion des AT. 67); nicht unmöglich, sind doch damals und später auch andere babylonische Stoffe vom Judentum aufgenommen worden, vgl. die Schlußbemerkung zur Sintflutsage des P. Dagegen ist Löhrs (15f.) Behauptung, diese von den älteren Propheten nicht zitierte Geschichte habe nur in den priesterlichen Kreisen, aber nicht im Volke existiert, schwerlich haltbar: die Erzählung des J trägt keinen gelehrten, am wenigsten aber priesterlichen Charakter.

5) Nachklänge des babylonischen Mythus finden Geffcken (Nachrichten der K. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen Phil.-hist. Kl. 1900 98ff.) und Bousset (ZNW III 31, vgl. auch Religion des Judentums^2 560ff., woselbst weiteres Material) wohl mit Recht in Or. Sib. I 242ff., wo in einem sonst Biblisches wiedergebenden und weiterführenden Bericht von der Sintflut der dritte ausgesandte Vogel der Rabe ist und Noah, nach Aufhören des Regens aus dem Kasten ausschauend, von starker Gemütsbewegung befallen wird I 233ff.: beides ganz wie die keilschriftliche Erzählung. Ob aber, wie Geffcken will, diese poetischen Motive aus Berosus stammen, dessen (oben wiedergegebener) Bericht uns nur im Exzerpt erhalten sei, muß mindestens fraglich bleiben. Dagegen erinnern sehr deutlich an Berosus die jüdischen Erzählungen, daß eine der Tauben, mit Kot beschmutzt (πεπηλωμένη) zurückgekehrt sei (Josephus Ant. I 3$_5$); ferner, daß Noah unmittelbar nach der Flut von seinen Söhnen »fortgegangen sei« (Aeth Hen 89$_9$); schließlich, daß Eva ihren

Kindern befohlen habe, ihr und Adams Leben, da Gott die Welt einst durch Wasser und später durch Feuer richten werde, auf tönernen und steinernen Tafeln aufzuzeichnen (Vita Adae 49f. bei Kautzsch, Apokryphen II 528; Ähnliches auch im Indischen vgl. im folgenden S. 75) und Persischen vgl. Windischmann, Zor. Stud. 205, Spiegel, Er. Altertumskunde I 521. Selbst die Reise des Gilgameš zu Utnapištim klingt in der jüdisch-christlichen Überlieferung wieder (Schatzhöhle, übers. von Bezold 33).

6) Außer den babylonischen und hebräischen Traditionen sind uns noch einige andere erhalten, die uns den Weg, den der babylonische Mythus gegangen ist, veranschaulichen. Nach Lucian de dea Syria 12f. ging die Sage, daß die Wasser der Sintflut sich in einem Erdspalt unter dem Tempel der Derketo in dem syrischen Hierapolis (Bambyke) verlaufen hätten. Einst sei die Bosheit der Menschen so groß geworden, daß sie vernichtet werden mußten. Da öffneten sich die Quellen der Erde und die Schleusen des Himmels; die ganze Erde wurde vom Wasser bedeckt, und alle Menschen ertranken. Nur Deukalion wurde seiner Frömmigkeit wegen in einem großen Kasten samt seinen Weibern und Kindern gerettet. Und als er einstieg, kamen alle Arten von Vierfüßlern, zahmen und wilden, Schlangen und was sonst auf Erden lebt, paarweise heran; er nahm sie alle auf und keines lohnte ihm mit Undank, sondern große Freundschaft war von Gottes wegen unter ihnen. In dem einen Kasten trieben alle dahin, so lange die Flut anhielt. Nachdem aber das Wasser durch den genannten Schlund abgelaufen war, schloß Deukalion die Truhe auf, errichtete Altäre und gründete über dem Erdschlund den heiligen Tempel der Göttin (nach Usener, Sintfluthsagen 47). Den Helden dieser Geschichte nennt der Erzähler Deukalion *τὸν Σχυθέα*, was Buttmann, Mythologus I 192 gut zu *τὸν Σισυθέα* verbessert hat. Hellenistisch ist an dieser Überlieferung nach Useners (47f.) Urteil nichts als der Name »Deukalion«; im übrigen ist es die babylonisch-jüdische Sage, die hier an einem syrischen Heiligtume lokalisiert ist. Die Sage ist in dieser Gestalt in einigen Stücken der Rezension des P ähnlich (die Quellen der Erde und die Schleusen des Himmels, je zwei von allem Getier). Hierapolis liegt auf dem Wege von Babylonien nach Kanaan.

Die Stadt Apameia in Phrygien führt den Beinamen *Κιβωτός* »Arche«. Man erzählt sich in Phrygien von der Flut, daß der alte König Nannakos die Seinen veranlaßt habe, um ihre Abwendung zu beten, Zenob. prov. 6, 10 vgl. Usener 49f. Auf Münzen von Apameia unter Septimius Severus u. a. sieht man den Ausgang aus der Arche abgebildet; die Arche trägt den Namen *ΝΩΕ*. Abbildungen bei Riehm, HW Art. Noah und Usener 48. Daß der Name »Noah« aber hier wirklich alte, einheimische Tradition gewesen sei, ist schwerlich anzunehmen; fraglich ist nur, ob die Flutsage selber hierher erst von den Juden, die damals ganz Kleinasien überschwemmten, gebracht oder ob die jüdische Überlieferung zu einer schon vorher vorhandenen, einheimisch phrygischen Tradition hinzugekommen sei vgl. Usener 50, Bousset, Religion des Judentums[2] 561 A. 1, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[3] 14ff. und Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet 53f., woselbst das Material.

Eine andere Spur führt nach Vetulonia in Etrurien; daselbst ist in einem Grabe, das aus dem 7. Jahrh. vor Christus stammen soll, eine »Arche Noä« gefunden d. h. ein Schiff aus Bronze, auf dem allerlei Tiere stehend abgebildet sind. Das Schiff stammt aus phönizischer Kunstübung. Ein ähnliches Schiffchen ist auch in Sardinien gefunden. Vgl. Usener 248ff., woselbst eine Abbildung und Literatur. Hier werden wir also auf phönizische Sintfluttradition geführt.

Schwieriger sind die griechischen Traditionen zu beurteilen vgl. Usener 31ff. 244ff. Nach Apollodor I 7, 2ff. wollte Zeus das eherne Geschlecht vernichten; aber auf den Rat des Prometheus, seines Vaters, zimmerte Deukalion einen Kasten (*λάρναξ*), trug Lebensmittel hinein und bestieg ihn mit seinem Weibe Pyrrha. Zeus aber vernichtete durch große Regengüsse alle Menschen bis auf wenige, die sich auf die Berge flüchteten. Deukalion trieb 9 Tage und Nächte auf dem Meere und landete schließlich auf dem

Parnaß. Dann stieg er aus und brachte dem Zeus ein Opfer. Als Zeus ihm einen Wunsch freistellte, bat er sich aus, Menschen zu bekommen. Er bekam sie, indem er Steine über seinen Kopf warf, die in Menschen verwandelt wurden. Andere Traditionen knüpfen die Flut an die Namen Ogygos (Usener 43ff.) und Dardanos (Usener 45f.). — Ob diese Traditionen mit der babylonischen verwandt sind, muß fraglich bleiben. Die Möglichkeit zwar wird offen zu halten sein, denn die Geschichten sind im ganzen Gange sehr ähnlich: man beachte vor allem den »Kasten«, die Landung auf einem Berge und das Opfer nach der Errettung, Winternitz 329; anderseits fehlen aber einzelne frappante Übereinstimmungen. Die Frage wäre entschieden, falls Plutarchs (de sol. anim. 13) Nachricht, daß dem Deukalion, wie die Mythenerzähler sagen, eine aus dem Kasten entsandte Taube zum Zeichen für das Unwetter geworden sei, als sie darinnen Schutz suchte, und für heiteres Wetter, als sie davonflog, zur alten griechischen Tradition gehören sollte; aber auch das ist sehr zweifelhaft vgl. Usener 254ff.

Ähnlich ist es mit indischen Sagen. Çatapatha-Brāhmaṇa I 8, 1—10, übersetzt von Ad. Weber, Indische Studien I 161ff., von Pischel, Sitzungsberichte der Berl. Akad. Phil.-hist. Cl. 1905 S. 512f., erzählt, daß Manu, der erste Mensch, einst einen Fisch aus Todesgefahr gerettet habe. Zum Dank offenbarte ihm dieser, in einem bestimmten Jahr werde die Flut kommen; er solle ein Schiff zimmern, so wolle er ihn retten. So tat Manu. Als die Flut kam, bestieg er das Schiff. Der Fisch schwamm an ihn heran; an dessen Horn band er das Tau des Schiffs. Am nördlichen Berge landete er und stieg, als die Wasser fielen, allmählich von ihm herab. Da aber alle Geschöpfe gestorben waren, und Manu allein übrig war, entstand ihm aus Opferspenden durch ein Wunder ein Weib, mit dem er das Menschengeschlecht zeugte. — Dieselbe Tradition, weiter ausgeführt, findet sich auch im Mahābhārata, vgl. die Übersetzung dieser Episode von H. Jacobi bei Usener 29ff.; ein Referat bei Pischel 514f. Bemerkenswert sind folgende Abweichungen: die Flut wird »die Weltüberschwemmung« genannt; nebst Manu sind im Schiffe »die sieben Seher« und Samen jeglicher Art; die Landung erfolgt am Himālaya; der Fisch enthüllt sich zuletzt als der Gott Brahman; Manu schafft alle Wesen durch göttliche Eingebung. Andere indische Rezensionen bei Pischel 515ff. Interessant ist, daß Manu in einer derselben auch für die Weiterexistenz der Wissenschaften sorgen und die heiligen Bücher mit an Bord nehmen muß (516). — Auch hier gilt dasselbe, wie bei der griechischen Tradition. Möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, daß sie der babylonischen entlehnt ist: so die meisten Forscher, z. B. Oldenberg, Religion des Veda 276 A. 3, Winternitz 327f.; aber ein sicherer Beweis ist einstweilen nicht zu erbringen; gegen die Annahme babylonischer Entlehnung Pischel 522 u. a. (Literatur 522 A. 9). Im weiteren Sinne gehört auch die persische Jima-Sage zu den »Flut«-Erzählungen, Usener 208ff., Winternitz 328f., woselbst Literatur.

Außer den besprochenen gibt es noch eine Fülle von Flutsagen auf vielen Teilen der Erde (zusammengestellt von Andree, Flutsagen), besonders in dem vulkanischen Ozeanien und an den von Erdbeben heimgesuchten Küsten Amerikas. Das ganze Material ist überaus vielgestaltig (vgl. die übersichtliche Klassifikation Winternitz 212ff.); mancherlei sind in diesen Sagen die Ursachen der Fluten wie Regen, Meeresüberschwemmungen, Stürme, Erdbeben: natürlich, denn auch mancherlei Fluten hat es an vielen Orten, auf Inseln, flachen Küstenstrecken und in tiefen Flußtälern (E. Süss, Antlitz der Erde I 28f.) zu verschiedenen Zeiten gegeben. Mannigfaltig sind auch die Sagen, die von solchen Naturereignissen erzählen, zusammengehörig wesentlich durch das Grundmotiv, daß eine große Wassersnot viele Menschen fortrafft, aber gewisse Menschen, häufig ein Heros oder ein Paar, gerettet wird. Unter allen diesen Sagen gehören, wie Winternitz 326. 329 zeigt, die Sagen der Babylonier, Hebräer, Inder, Perser und Griechen, besonders aber die der Babylonier und Hebräer eng zusammen. Die Annahme aber, daß alle die Flutsagen der ganzen Erde auf ein großes Ereignis der Urzeit zurückgehen, oder daß die Überlieferung von der Flut gar eine Erinnerung aus gemeinsamer Urzeit der

Menschheit sei (Böklen, ARW VI 148 u. a.), ist nicht erlaubt; denn ganz abgesehen davon, ob ein gemeinsamer Ursprung der Menschheit als bewiesen gelten kann, ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß sich aus jener, viele Jahrtausende vor aller Schrift liegenden Urzeit überhaupt Erinnerungen hätten halten können, und anderseits gibt es auch viele Völker und ganze große Völkergruppen, die keine Flutsage kennen, z. B. die Ägypter, Araber, Chinesen, in Inner- und Nordasien, Afrika u. a. vgl. Andree S. VII S. 13. 125f.

7) Die »apologetische« Betrachtung pflegt, kleinlich genug, nur die Frage zu erwägen, ob die Erzählung eine »wahre Geschichte« sei. Hiervon kann freilich nicht im Ernst die Rede sein. Vielmehr ist die Erzählung bei J (und P) deutlich Sage. Die atmosphärischen Niederschläge können ihrer ganzen Entstehungsweise nach ein gewisses Maß nicht überschreiten und bleiben in ihren heftigsten Formen räumlich beschränkt (nach E. Süss I 27). Ein vierzigtägiger Regen kann keine allgemeine Weltflut hervorbringen. Der Gedanke ferner, daß alle Tierarten in die Arche gehen, ist kindlich; mit welcher Kunst soll sie denn Noah auch hereingebracht haben? Und daß die Erzählung Sage ist, zeigt sich am deutlichsten daran, wie sie von Gott spricht: Gott tritt auf und handelt mit, und die Sage erzählt ganz harmlos von den Gedanken Gottes, ohne irgendwie zu zeigen, woher sie denn solches Wissen habe. — Demnach kann nicht die Frage sein, ob sich das alles so zugetragen habe, sondern es kann nur gefragt werden, ob nicht der Sage eine geschichtliche Tatsache zu Grunde liege. Um diese Tatsache zu erforschen, muß man sich aber nicht an die so viel spätere hebräische, sondern an die keilschriftliche Tradition halten, wonach die Flut zunächst die im unteren Stromgebiet Babyloniens, nicht weit vom Meere zu suchende Stadt Šurippak und Umgegend betroffen hat. — Welchen geologischen Grund könnte eine solche Überschwemmung gehabt haben? Das Charakteristische an der babylonischen Erzählung scheint zu sein, daß die Arche, vom Süden her, entgegen dem Gefälle der Flüsse, ins Land getrieben, an nördlichen Bergen strandete. Dieser Zug ist so auffällig, daß er nur durch eine entsprechende Naturbeobachtung angeregt sein kann. E. Süss 25ff. vermutet, daß ein heftiges Erdbeben im persischen Golf die Ursache gewesen sei; ein gewaltiger Zyklon von Süden her, verbunden mit unermeßlichem Regen und schrecklicher Finsternis, jagte die verderbenbringenden Wasser weit in das von Menschen bewohnte Land. Dies Ereignis muß sich in sehr alter Zeit zugetragen haben. Die Kunde von der entsetzlichen Katastrophe ist durch alle Zeiten hindurch bewahrt worden. Gewiß sehr plausibel. Dagegen ist sehr unwahrscheinlich, daß es die Wüste Gobi sei, die damals ihre früheren Wasser ergossen habe (Schwarz, Sintflut 1894); Babylonien ist jedenfalls von dieser angenommenen Flut nicht betroffen worden; gegen diese Hypothese vgl. Winternitz 230f. Noch unwahrscheinlicher ist Riems Hypothese (Sintflut 1906), daß die Erzählung sich auf eine am Ausgang der Tertiärzeit eingetretene gewaltige Überschwemmung der ganzen Erde durch Regengüsse beziehe. Hiergegen aber ist nach einer gütigen Mitteilung von Prof. Penck in Berlin einzuwenden, daß »wir an zahlreichen Stellen der Erdoberfläche unzweideutige Beweise dafür finden, daß seit längerer geologischer Vergangenheit kein heftiges Herabfallen von Regen stattgefunden hat. Ganz lockere und lose Verwitterungsprodukte haben sich in großer Mächtigkeit erhalten und sind nicht weggeschwemmt worden; das sieht man sowohl stellenweise in den südlichen Alpen, wie auch namentlich in den Süd- und Oststaaten Nordamerikas und Südchinas, wo Granitgesteine gänzlich zersetzt worden sind, ohne abgespült zu werden. An anderen Stellen der Erdoberfläche wiederum finden sich unzweideutige Beweise dafür, daß Wüstenzustände geradezu permanent geherrscht haben«. Noch schwerwiegender ist der von Riem nicht entkräftete Einwand vom Standpunkt des Historikers, daß jene von Riem angenommene Katastrophe in einer Zeit, weit vor aller historischen Kunde, stattgefunden haben müßte.

8) Oder handelt es sich hier garnicht um eine, wenn auch noch so sehr verdunkelte geschichtliche Tradition, sondern liegt ein mythologischer Stoff im Hinter-

grunde? Nach den babylonischen Traditionen ist der Gerettete am Ende der Erzählung zu den Göttern entrückt worden; ist diese Gestalt ursprünglich ein Gott gewesen? Die sichere Aussicht ferner, die am Schluß der babylonischen wie hebräischen Sage steht, und die einen Hauptpunkt der Erzählung bildet (Jes 54 9), daß solche Flut »alle Tage der Erde« nicht wiederkehren solle, ist kaum verständlich, wenn die Flut nichts als eine historische Tatsache ist; woher die Sicherheit, daß eine solche Begebenheit sich nicht wiederholen würde? Hier scheint doch eine Spekulation von Weltperioden (vgl. darüber zu Gen 17 1—14) im Hintergrunde zu stehen, wie sie uns aus griechischer (Usener 39), indischer (Usener 240, Pischel 522) und babylonischer (aus Berosus bei Seneca Nat. quaest. III 29) Tradition bezeugt ist, eine Spekulation, wonach das große Weltjahr seinen Sommer, d. i. die Weltverbrennung, und seinen Winter, d. i. die Sintflut, hat. Unsere Erzählung wäre demnach der Mythus von »der Sintflut«. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß »die Sintflut« bei P sowohl (Gen 6 17) wie im Indischen (Usener 240 vgl. oben 75) schon in der Sage selber als bekannte Größe auftritt. So ließe sich auch verstehen, daß die Sintflut 7 11 (P) als eine Art Chaos beschrieben wird: die überirdischen und unterirdischen Wasser, die im Chaos vereinigt waren und in der Schöpfung geschieden worden sind, fließen in der Sintflut wieder zusammen; und daß P die Neuordnung nach der Flut mit der Schöpfung in Parallele stellt.

Deutungen der Sintflutsage als Naturmythus sind schon in älterer (Literatur bei Franz Delitzsch 156) und neuerer Zeit von Cheyne, Enc Brit Art. Deluge, Enc Bibl Art. Deluge Nr. 18, Usener, Sintfluthsagen 234 ff., Zimmern, KAT³ 555. 495 A. 1, Enc Bibl Art. Deluge Nr. 8) ferner nach Stucken und Winckler von A. Jeremias, ATAO² 249 ff., Böklen, ARW VI 1 ff. 97 ff. und von Jensen, Gilgamesch-Epos I 117 ff. in mannigfaltigen Kombinationen gegeben worden. Der Held ist danach der Licht- oder Sonnengott, der schließlich zum Himmel entrückt wird oder als Gestirn im Westen verschwindet. Die Flut ist der Himmelsozean, den er befährt, oder der Winter, vor dem er sich rettet, oder die Lichtflut, womit er seine Feinde überwindet. Böklen erklärt alles, neuerdings auch in der Paradieses- und Qains-Geschichte, aus dem Monde: Noah und seine Arche, deren Dach, Stockwerke und Fenster, auch die lehmbedeckten Füße der Taube, das frische Ölblatt, Noahs Altar, den »Bogen«, ja selbst Noahs Weinstock, Trunkenheit und Entblößung, und alles, was man will. Winckler und seine Schule findet Anklänge an die Lehre von den Weltjahreszeiten. Gegen die meisten dieser astralen Erklärungen ist einzuwenden, daß sich das Hauptmotiv der Sage, die Vernichtung der Menschen durch eine Wasserflut, gegen jede Versetzung der Erzählung an den Himmel sträubt; wird aber dieser Zug entfernt oder verschoben, so zerfließt die Erzählung überhaupt unter unsern Händen. Gegen diese mythologische Auffassung der Flutsage vgl. Winternitz 331 f., Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 181 ff. Anderseits ist zuzugeben, daß einzelne mythologische Reste in die Sage eingedrungen sein können: dahin gehört, daß der Held vielleicht ein depotenzierter Gott, und besonders, daß die Flut bei P mit den Farben des Chaos geschildert und in der Theorie von den Weltperioden als Weltenwinter betrachtet wird. Die nachträgliche Parallelisierung der Sintflut mit dem Urchaos erklärt sich daraus, daß Sintflutsage wie Schöpfungsgeschichte von einem ungeheuren Wasser und der darauf folgenden Entstehung einer neuen Welt berichten. In beiden Erzählungen liegt eben eine ähnliche Naturanschauung im Hintergrunde; sie unterscheiden sich aber deutlich vor allem dadurch, daß bei der Schöpfung die neue Welt, bei der Sintflut die Vernichtung der alten den Hauptton trägt. Viel mehr stimmt die Sintflutsage in dem einen, übrigens auch sonst häufigen Hauptmotiv, daß bei einer großen Katastrophe ein Einzelner wegen seiner Frömmigkeit gerettet wird, mit der Sodomerzählung überein vgl. »Allgemeines über die Sodom-Lot-Sage« 1.

Allerlei Wucherungen der biblischen Sintflutsage bei modernen Völkern veröffentlicht Dähnhardt, Natursagen I 257 ff.

7. Noahs Fluch und Segen 9 18—27 J.

18 Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Šem, Ḥam und Japheth; Ḥam ist der Vater Kanaans. 19 Diese drei sind die Söhne Noahs, von ihnen aus hat sich die ganze Menschheit verteilt.

20 Noah, der Ackersmann, begann auch Weinberge zu pflanzen; 21 und als er von dem Weine trank, ward er trunken und lag entblößt da, drinnen in

---

Noahs Fluch und Segen 9 18—27. Quellenkritik: Die Quelle ist J, יהוה 26. Auch 18a und 19 gehören zu J, vgl. die Ausdrücke נֻפַּצְתָה כָּל־הָאָרֶץ mit 11 9, שְׁלשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי נֹחַ mit 10 29 22 23 25 4 (Budde 303). Vers 18 und 19 sind deutlich der Schluß der Sintfluterzählung des J, die von den Söhnen Noahs bisher noch nichts Besonderes erzählt hatte (während P ihre Namen bereits mehrfach 5 32 6 10 7 13 genannt hat), und zugleich die Einleitung zu dem Stammbaum von Šem, Ḥam und Japheth in 10; ferner weist der Ausdruck: »von ihnen ab ist die Menschheit verteilt« נֻפַּצְתָה, darauf hin, daß nach diesem Stammbaum noch die Verteilung der Menschen über die Erde (in 11 1—9) erzählt werden soll. Dies also ist die Reihenfolge der Erzählungen in Jᵢ. — Dagegen ist die Sage von Noahs Trunkenheit 20—27 von anderer Herkunft. Noah, »der Landmann« und Weinbauer, der betrunken in seinem Zelte liegt, scheint eine ganz andere Gestalt zu sein als der gerechte und fromme Noah der Sintflutsage (Dillmann). Während in der Sintflutgeschichte die Söhne Noahs verheiratet sind (sie müssen ihre Weiber mit in die Arche genommen haben), sind sie hier noch so jung, daß sie bei ihrem Vater in seinem Zelte wohnen, und Kanaans Verhalten ist nicht das eines erwachsenen Menschen, sondern zeigt »die gemeine Gesinnung eines zuchtlosen Knaben«, Budde 310. Die Schwierigkeiten ferner, daß Ḥam die Sünde begeht, Kanaan dagegen verflucht wird, ferner daß der Übeltäter 24 der jüngste Sohn des Noah heißt (während doch Ham nach 18 der zweite Sohn ist), schließlich daß im Segen Kanaan der Bruder von Šem und Japheth genannt wird, lassen sich nur durch die Annahme heben, daß diese Sage ursprünglich die drei Brüder Šem Japheth Kanaan genannt, und daß erst ein Redaktor (Rᴶ) zum Ausgleich mit der anderen Tradition in 18 וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן und 22 חָם אֲבִי eingesetzt hat (Wellhausen, Composition³ 13). Demnach gehören 20—27 zu einer anderen Tradition und auch zu einer anderen Quelle in J vgl. Budde 313, also nach dem Obigen (vgl. oben S. 55 zu 5 29) zu Jᵉ. Auch diese Quelle ist noch in den folgenden Geschichten weitergegangen vgl. das Folgende. Eerdmans 77 f. hält die Sprüche für sekundär: die Sage, in welcher ursprünglich von Ḥam die Rede gewesen sei, sei benutzt worden, um einen Spruch über Kanaan, den Sohn Hams, zu erläutern; aber Sage und Sprüche gehören als Schuld und Strafe unabtrennlich zusammen vgl. die Einleitung § 3, 8.

13 הַיֹּצְאִים »die herausgingen« § 116 d. — 19 שְׁלָשָׁה אֵלֶּה ohne Artikel, § 134 k vgl. 22 23. נֻפָּצָה mit »Vernachlässigung der Verdoppelung« √ פצץ = פוץ § 67 dd. LXX Peš נֻפְצוּ עַל כָּל־הָאָרֶץ. Der Ausdruck hat seinen Sitz in der Turmbausage vgl. zu 11 9. — 20. 21 Exposition: Noahs Weinbau und Trunkenheit. 20 »Noah, der Ackersmann«: der Erzähler meint, daß Noah der erste Ackersmann gewesen sei. Dies wird hier (man beachte den Artikel הָאֲדָמָה) als bekannt vorausgesetzt: »Noah, der Ackersmann« gilt als bekannte Figur; diese Quelle (Jᵉ) wird also von ihm im vorhergehenden erzählt haben. Die Tradition von »Noah, dem Ackersmann« ist unabhängig von den andern, wonach bereits der erste Mensch dazu bestimmt worden ist, den Acker zu bebauen, und wonach schon Qain ein Ackersmann gewesen ist. — Dieser Noah pflanzt auch zuerst — wie Shin Nung, der erste Ackersmann und Weinbauer in China (Ball zu 9 20) — Weinberge: der Erzähler bucht hier mit Interesse eine kulturgeschichtliche Notiz. — Zur Kstr. § 120 d; gegen die von Frankenberg (GGA 1901 S. 685) aufs neue vorgeschlagene Übersetzung: »Noah fing an, das Land zu bebauen« vgl. Dillmann 159, Spurrell 93: es müßte zum

seinem Zelte. — 22 Als nun Ham der Vater des Kanaan die Scham seines Vaters sah, — — —; dann tat er es seinen beiden Brüdern draußen kund. 23 Aber Šem und Japheth nahmen das Kleid, legten es auf ihre Schulter, gingen damit rückwärts und bedeckten so ihres Vaters Scham: ihr Gesicht aber hielten sie nach rückwärts, so daß sie ihres Vaters Scham nicht erblickten. — 24 Als nun Noah

---

mindesten אִישׁ אֲדָמָה (ohne Art.) lauten. — Diese Gestalt des Weinbauers Noah wird ihre Heimat in Syrien oder Kanaan haben: Syrien galt als die Weinkammer des alten Orients; besonders berühmt war der Wein von Ḥelbon Ez 27 18, vgl. Gesenius[14] s. v. חֶלְבּוֹן, woselbst Literatur, ferner KB III 2 S. 32/33; Strabo XV C. 735. — 21 Als er vom Weine trank, ward er trunken; für einen Rausch darf man nach dem Geiste einer alten Erzählung kaum eine Entschuldigung suchen; so geht es eben in der Welt zu: wer trinkt, berauscht sich leicht 43 34 (שָׁבַר = »sich satt trinken« und so »trunken werden«). Daß er sich entblößt, ist die natürliche Folge; eine solche Situation aber empfindet der israelitische Mann, der in seiner Art sehr schamhaft ist, als höchst unanständig. Der Zusatz, wonach es im Zelte, also wenigstens nicht öffentlich geschah, soll das Anstößige der Szene ein wenig mildern. Daß der »Ackersmann« in einem »Zelt« liegt, nicht in einem Hause, ist vielleicht nur ein Versehen des Erzählers. אָהֳלֹה zum Suffix vgl. § 91e.

22. 23 I. Teil: Das Verhalten seiner Söhne. Nach 22 hat Kanaan die Scham seines Vaters gesehen und dies (vgl. § 117 f.) seinen Brüdern mitgeteilt. Beides ist Sünde: er hätte nicht hinsehen (vgl. das Gegenstück 23) und wenigstens nicht davon sprechen sollen. Dies aber kann noch nicht alles sein, was von Kanaan hier erzählt worden ist; denn es ist doch noch nicht so schlimm, als daß darauf der furchtbare Fluch Noahs über ihn gegründet werden könnte; ferner, da die Keuschheit seiner Brüder durch eine Handlung konkret dargestellt wird, erwarten wir, daß als Gegenstück dazu auch Kanaans Unkeuschheit in einer Handlung deutlich hervortritt; dazu kommt, daß in 24 vorausgesetzt wird, daß Kanaan ihm etwas »angetan« (nicht nur etwas über ihn gesagt) habe. Mit Recht konstatiert hier also Holzinger eine Lücke. Was mag dagestanden haben? Die Handlung Kanaans wird, so dürfen wir erwarten, der Handlung seiner Brüder gerade entgegengesetzt gewesen sein: sie decken das Gewand über ihren Vater, er wird es ihm völlig ausgezogen und fortgenommen haben; so wird sich der Artikel »das Gewand« 23 daraus erklären, daß schon vorher von Noahs Gewand gesprochen war. Winckler, Forschungen III 77 denkt an Päderastie; ursprünglich wohl möglich. Jedenfalls hat ein späterer Leser an der hier berichteten Handlung des Sohnes an dem Vater solchen Anstoß genommen, daß er sich gescheut hat, sie hier wiederzugeben. — LXX lesen וַיִּרְאֶה וַיִּצְחַק. — Das Motiv von Unkeuschheit des Kindes bei Trunkenheit des Vaters kehrt, anders gewandt, in der Sage von den Töchtern Lots wieder. — Gut beobachtet ist, wie der unzüchtige Bursche von seiner Heldentat (mit Behagen) »erzählt«, also seine Gesinnung bei den Brüdern als selbstverständlich voraussetzt, nach Meinhold 126. — 23 Der Erzähler bemüht sich sichtlich, die beiden Brüder im Gegensatz zu Kanaan als keusch und pietätvoll darzustellen; daher die auffallende Weitläufigkeit seiner Schilderung. Die Sage stellt damit Völkertypen dar: wie diese drei Brüder gewesen sind, so sind noch gegenwärtig ihre Nachkommen; Šems und Japheths Söhne sind keusch, aber die Kanaanäer sind schamlos. Die Schamlosigkeit der Kanaanäer ist, wie wir auch sonst wissen, den Hebräern aufgefallen vgl. 19. Lev 18 24—30 I Reg 14 24. — וַיִּקַּח Singular § 146f. »שְׁנֵיהֶם bildet keinen Plural« (Franz Delitzsch).

24—27 II. Teil: Noahs Worte. Dabei entspricht im allgemeinen der zweite Teil der Erzählung dem ersten; in beiden stärkste Kontraste: Schamlosigkeit und Keuschheit, Fluch und Segen; auch der Segen über Šem und Japheth gehört, als Lohn ihrer Tugend, notwendig mit hinzu und ist nicht etwa nachträglich hinzugefügt worden (gegen Eerdmans 77). — Solche Segen und Flüche sind in den Vätergeschichten sehr

aus seinem Rausch erwachte, merkte er, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte;
25 da sprach er:

Verflucht sei Kanaan,
der Knecht der Knechte
sei er seinen Brüdern!

26 Ferner sprach er:

Gesegnet sei Jahve, Šems Gott,
aber Kanaan sei sein Knecht!

---

häufig so der Segen Jahves über Abraham 12 2f. und Jaqob 28 13f., Isaaqs Segen über Jaqob und Fluch über Esau 27, der Segen Jaqobs 49, Mosis Dtn 33 und Bileams über Israel Num 23 f. u. a. Vom Segen denkt das antike Israel anders als wir (vgl. Stade Bibl. Theol. § 76); ihm ist der Segen nicht nur ein frommer Wunsch, der vielleicht in Erfüllung geht und vielleicht auch nicht; sondern es ist überzeugt, daß es wunderbare Worte gibt, die nicht als ein leerer Schall in der Luft verhallen, sondern wirken und schaffen; wie der Regen, der vom Himmel kommt, nicht ohne Wirkung zurückgeht, sondern Fruchtbarkeit und Brot schafft, so wirkt auch Jahves Wort Jes 55 10f. Solche Worte vermögen Gottesmänner auszusprechen. Die Propheten sind überzeugt gewesen, so die Zukunft nicht nur anzukündigen, sondern zu vollziehen I Reg 17 1 18 36ff. II 2 24 13 14ff. Jer 1 10 3 12 Ez 37 4ff. u. a. Derartige Worte, dies ist die Voraussetzung der Vätersegen, haben die Väter sprechen können. Und dieser Glaube an die Wirksamkeit der Vätersegen erscheint als so natürlich, daß man den Segen des Urvaters häufig als Erklärung für allerlei Fragen verwandt hat. Die Sage erklärt gegenwärtige Völkerverhältnisse, deren letzten wirklichen Grund man nicht kannte, indem man sie von solchen, in der Urzeit einmal gesprochenen Worten ableitet. Warum ist Jaqob mächtiger und reicher als Esau? warum Ephraim stärker als Manasse? warum ist Israel ein so herrliches, glückliches Volk? Auf solche Fragen antwortet man: weil ein Urwort über sie ergangen ist, das ihnen dieses zuspricht. Hieraus ergibt sich also, daß diese Segen nicht beliebige, erfundene sind, sondern daß es ganz konkrete Verhältnisse sind, auf die sie sich beziehen; ferner daß sie nicht Dinge betreffen, die dem Erzähler selber noch in der Zukunft liegen, sondern solche, die für ihn Gegenwart sind. Das Ziel unserer Exegese der Segen muß demnach sein, diejenige geschichtliche Situation zu erkennen, welche die Erzähler vor Augen haben, und die Segen selber als eine naive Erklärung der damaligen Verhältnisse zu verstehen. — In der Komposition einer solchen Erzählung, die vom Segen handelt, ist der Segensspruch immer die Hauptsache, weil er dasjenige angibt, was noch gegenwärtig als Wirkung dieser Geschichte fortdauert; das, was sonst noch in der Erzählung berichtet wird, hat nur den Zweck, Ursache und Gelegenheit dieses Wortes anzugeben. Daher findet sich das Segenswort immer an hervorragender Stelle, und zwar gewöhnlich am Ende der Erzählung vgl. 3 14ff. 4 15 8 21ff. 9 25ff. 16 12 27 27ff. 39f. 48 19ff. — Die Idee, die der ganzen Erzählung zu Grunde liegt, ist diese, daß Keuschheit der Völker Segen auf sie herabzieht und Unkeuschheit den Fluch: ein Anfang von Geschichtsphilosophie. — **24** וַיִּרְקֶץ zum S^egol § 70a. הַקָּטָן »der jüngste« § 133g. — Die Segen haben, das verlangt hebräisches Stilgefühl, weil sie feierlich, großartig, zauberwirkend gedacht sind, poetische Form; ebenso auch das alte Prophetenwort vgl. II Reg 13 17. Die Verse sind ein Sechser, zwei Doppeldreier (von denen der erste metrisch schwierig ist) und ein für sich stehender Dreier (Sievers I 405, anders II 27). — **25** Der Fluch über Kanaan steht voran und folgt jedes Mal auch den anderen Sprüchen, ist also die Hauptsache. Voraussetzung des Wortes ist, daß Knechtschaft schwerster Fluch eines Volkes ist. »Knecht der Knechte« d. h. niedrigster Knecht wie »Lied der Lieder, König der Könige, Himmel der Himmel, Heiliges des Heiligen« u. a. § 133i. — **26** Segen über Šem. Daß nicht Šem selber, sondern sein Gott gesegnet wird, fällt auf, kann aber eine beabsichtigte Feinheit sein: der Ahnherr segnet (preist) den

27 Gott schaffe Japheth Weite,
daß er wohne in den Zelten Šems,
und Kanaan sei sein Knecht!

Gott, von dem alles Gute über Šem kommt. בָּרוּךְ יהוה ein geläufiger Anfang der Doxologie, Budde 296. — Budde 294 f. liest בָּרוּךְ יהוה שֵׁם, Graetz בָּרֵךְ יהוה אָהֳלֵי שֵׁם »segne, Jahve, Šems Zelte«; Ed. Meyer Israeliten 220 A. 1 verteidigt den überlieferten Text. — לָמוֹ kann nach § 103 f. A. 2 nicht nur »ihnen«, sondern auch »ihm« bedeuten; letzteres liegt hier näher (Holzinger). Die Streichung von 26b (Eerdmans 77) zerstört den Parallelismus. — **27 Segen über Japheth.** יֶפֶת geistreiches Wortspiel zu יַפְתְּ; es fällt auf, daß die Gottheit in 26 יהוה, in 27 אלהים heißt: nur in Šem, nicht in Japheth ist Jahves Name bekannt. — »Er wohne in Šems Zelten« ein absichtlich, wie es dem Orakel geziemt, geheimnisvoller Ausdruck, kann sich nicht, wie man herkömmlich deutet, auf freundlichen Verkehr mit Šem beziehen (dies würde etwa יָגוּר »er weile als Gast« heißen, oder יִשְׁכֹּן würde eine Näherbestimmung »in Frieden«, »zusammen« u. a. haben vgl. Ps. 133 1), sondern muß bedeuten, daß Japheth den Šem aus seinen Sitzen vertreibt vgl. I Chr 5 10 Ps 78 55. Dieser Zug des Segens, ebenso wie der, daß Japheth ein weites Gebiet bekommen soll, ist durch die vorhergehende Erzählung nicht begründet. Segen und Erzählung passen also nicht ganz zusammen; poetische Tradition ist konservativer als prosaische; man wird daher auch hier urteilen, daß der Segen in älterer Form erhalten ist als die Erzählung: er hat Züge bewahrt, die der Erzählung verloren gegangen sind. — Die »messianische« Erklärung der Stelle, wonach sie sich auf eine dereinstige Übernahme der Religion Šems (Israels) durch Japheth (die christliche Kirche aus den Heiden) bezieht (so noch Franz Delitzsch und Driver), ist falsch: 1) weil der Zusammenhang über politische und nicht über religiöse Verhältnisse handelt, besonders aber 2), weil in den Segen, wie oben gezeigt worden ist, der Natur der Sache nach solche Dinge verheißen werden, die zur Zeit des Erzählers erfüllt vorliegen.

Die wissenschaftliche **Erklärung des Segens** besteht darin, daß man fragt: welchen gegenwärtigen Zustand setzt der Segen voraus? —

1) Drei Völker gibt es, Šem Japheth Kanaan, welche die Sage als Brüder betrachtet. Kanaan ist von beiden Völkern unterjocht, ihr niedrigster Knecht. Dasselbe drückt die Sage auch wohl aus, indem sie Kanaan den jüngsten der Brüder nennt. 3) Šem ist der Erstgeborene; er verehrt Jahve; er wohnt in Zelten. Keine Frage, daß der Erzähler sich zu Šem rechnet. 4) Japheth herrscht über weites Land und wohnt selbst in Šems Zelten. Charakteristisch ist aber, daß Šem nicht Japheths Knecht heißt, wie Kanaan. Danach hat Japheth zu seinen Brüdern eine sehr verschiedene Stellung: Kanaan hat er in dessen eigenem Lande unterjocht, Šem aber hat er aus seinen Sitzen vertrieben.

Wann mögen diese Verhältnisse geherrscht haben? Die modernen Forscher antworten meist nach Wellhausen, indem sie die Unterjochung Kanaans als die uns aus der historischen Zeit Israels bezeugte verstehen, und Šem demnach mit Israel, Japheth mit den Phöniziern oder Philistern gleichsetzen (Wellhausen, Composition[3] 13, Stade, Gesch. Isr. I 109, Budde 315 ff., Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I 214 A. 1, Holzinger und neuerdings wieder Ed. Meyer, Israeliten 219 ff.). Sicherlich wird auch der alte Israelit, der von dieser Sage hörte, unter dem Sohne, dessen Gott Jahve ist, und der Kanaan beherrscht, den Ahnherrn seines Volkes verstanden haben; so, wie er auch die Sage von Esau und Jaqob auf Edom und Israel gedeutet hat. Fraglich aber ist, ob die Sage von den drei Söhnen Noahs von Anfang an Israel und seine Nachbarn gemeint hat. Hiergegen spricht: 1) die Namen Šem für Israel und Japheth für Phönizier oder Philister sind uns als Namen dieser Völker nicht überliefert; aber die Annahme, daß hier ein sonst nie bezeugter Name für Israel vorkomme, ist doch schwierig; denn so weit wissen wir doch in Israels Geschichte Bescheid, daß wir seine Namen kennen. Recht unwahrscheinlich aber wäre auch die Annahme, Šem und Japheth seien keine Eigennamen, son-

dern Appellativbezeichnungen, »Geheimnamen« (Budde 328 f. 358 ff.); aber als wirkliche Namen sind sie uns doch überliefert. 2) Die Erklärung, daß Japheth die Phönizier seien, ist besonders schwierig, denn diese haben Israel nie aus seinen Sitzen verdrängt; und die Abtretung des Bezirkes Kabul von Salomo an Ḥiram von Tyrus I Reg 9 11—13, ist doch ein gar zu geringes Ereignis (mit Dillmann gegen Budde 513 f. und Holzinger): minima Noah non curat. Ferner wußte man in Israel ganz genau, daß Phönizier und Kanaanäer dasselbe Volk sind 10 15. Vor allem aber, 3) wie soll man sich vorstellen, daß der Name Japheth von den Phöniziern nachträglich auf die Nordvölker übertragen sei, mit denen sie doch sicherlich nichts zu tun haben? — Am ehesten diskutabel ist diese Hypothese in der Form, die ihr Ed. Meyer, Israeliten 219 ff. gegeben hat, wonach Japheth die Nordvölker sind, »von denen im 12. Jhrdt. die große Invasion Syriens ausging, durch die die Philister nach Syrien gekommen sind«; danach kommt er auf die erste Königszeit, wo die Kanaanäer den Israeliten frohnpflichtig, aber noch nicht aufgesogen sind, und zwischen Israeliten und Philistern durch David eine Abgrenzung geschaffen ist. Aber auch hiernach müßte Šem ein »fingierter Name« sein, der doch sonst in den alten Überlieferungen niemals auftritt. Und aus 27 kann man kaum herauslesen, daß ein gewisses Abkommen zwischen Šem und Japheth getroffen sei. So darf doch die Beziehung dieser Sprüche auf historische Verhältnisse Israels als gescheitert gelten. — Nun ist auch Kanaan nicht zum ersten Male durch Israel unterjocht worden, sondern es hatte schon viele Jahrhunderte vor Israel unter Fremdherrschaft gestanden: babylonische, ägyptische, ḥittitische, nordische Herrscher hatten in Kanaan geboten. Daß wir aber hier wirklich für Israel vorgeschichtliche Verhältnisse suchen dürfen, zeigt vor allem die Sage selber. Der Vater dieser drei Brüder ist Noah, der erste Landmann und Weinbauer; es ist dieselbe Gestalt, die nach anderer Tradition mit dem uralten Helden der Sintflutsage gleichgesetzt wird. Die Erzähler haben also den Eindruck gehabt, daß es sich bei Noah und seinen drei Söhnen um unvordenklich alte Völkerverhältnisse handelt. Ferner setzt die Völkertafel in 10 die drei Namen Šem Ḥam Japheth an den Anfang aller übrigen Völker; es ist nach dem Folgenden wahrscheinlich, daß auch J^{e} (die Quelle, die von Noahs Trunkenheit erzählt vgl. S. 78) eine Völkertafel besessen hat, in der Šem, Japheth und Kanaan die drei Völkergruppen gewesen sind vgl. S. 84 f. Jedenfalls aber hat diese Quelle im folgenden auch von der Zerstreuung der Völker berichtet. Wir haben aber diese Tradition, daß Šem Japheth Kanaan Urvölker sind, so lange für richtig zu halten, als nicht die entscheidendsten Gründe dagegen sprechen. Und daß die Erzähler mit ihrem Eindruck von dem hohen Alter dieser Völker Recht haben, geht deutlich daraus hervor, daß wir aus israelitisch-historischer Tradition weder Šem noch Japheth kennen. Es sind demnach (für Israel) Urvölker, nicht anders wie Ismael Jaqob Esau u. s. w. Bei den ungenauen Vorstellungen, die wir über kanaanäische und syrische Zustände im 2. Jahrtausend haben (vgl. Winckler, Gesch. Israels I 133), ist es mißlich, Hypothesen über die Erklärung des Stückes aufzustellen; doch mag hier wenigstens ein Versuch erlaubt sein. Dabei werden wir uns leiten lassen durch das, was wir über die fraglichen Namen wirklich wissen oder mit einigem Grund vermuten können.

Kanaan, Volks- und Ländername, wird in unsern Quellen in doppeltem Sinne gebraucht: kanaanäische Stämme siedelten ursprünglich von Gᵉrar im S. Palästinas an 10 19, im W- und O.-jordanland, in Coelesyrien, an der Küste, wo wir sie »Phönizier« nennen, weit nach N. hinauf; auf Münzen von Laodicea am Meer findet sich der Name Kanaan; vgl. Ed. Meyer, I § 176. Für die Zeit um 1300 hat man Spuren von Kanaanäern selbst in Cappadocien finden wollen, Peiser in Schraders KB IV S. VIII. Winckler, Gesch. Israels I 130 hat vermutet, daß die in Babylonien herrschende Dynastie Ḥammurabis (um 2100) »kanaanäischen« d. h. westsemitischen Ursprungs gewesen sei; Syrien müsse damals im Besitz »kanaanäischer« Völkerstämme gewesen sein vgl. Winckler, Gesch. Israels I 134, Völker Vorderasiens 12 f., KAT^{3} 14; dieser Ansicht widerspricht Jensen,

z. B. in GGA 1900 S. 979, Berl. Phil. Wochenschr. 1901 S. 270; gegen ihn Zimmern KAT³ 480f. Im weiteren Sinne spricht auch eine Überlieferung in J von Kanaan, wenn sie 10₁₅ Ṣidon und Ḥeth (d. h. die Phönizier und die ursprünglich nicht kanaanäischen, aber in Kanaan in die einheimische Kultur eingegangenen Ḥittiter) Kanaans Söhne nennt. Anderseits wird Kanaan auch in einem sehr viel engeren Sinne gebraucht, so in ägyptischen Quellen; da bedeutet pa Kana'na, »das Kanaan« Südpalästina, Ed. Meyer, Israeliten 223. So auch Kinaḫḫi (= כנען) in den Tell-Amarnabriefen vgl. Winckler, KAT³ 181f. Auch in J beschreibt 10₁₉ die Grenzen Kanaans: sie gehen von Ṣidon bis Gᵉrar; hier wird also nur noch ein Teil des ursprünglichen Gebietes zu Kanaan gerechnet. Man wird diese verschiedenen Begriffe von Kanaan doch so verstehen müssen, daß Kanaan von einem ursprünglich viel weiteren Territorium bis zu dem Rest im Süden zurückgedrängt oder aufgesogen worden ist. Wenn nun Japheth und Šem 10 als Völkergruppen auftreten, so werden wir zunächst versuchen müssen, sie in 9₂₀ff. ebenso oder wenigstens ähnlich aufzufassen. Demnach müßte also auch ihr Bruder Kanaan ein solches weithin wohnendes und weitverzweigtes Volk gewesen sein. Man sieht also, wie die Nachrichten, die wir an den zerstreutesten Stellen über Kanaan haben, und diese Fassung Kanaans, zu der uns die alte Sage drängt, vortrefflich zusammenstimmen. — Šem, nach 10₂₁ »der Vater aller Söhne 'Ebers«, mag demnach mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die aramäisch-hebräische Völkermasse gedeutet werden, die sich auf ursprünglich kanaanäischem Gebiete festgesetzt hat; hier noch als Nomaden vorgestellt. Nach Winckler, Gesch. Israels I 136 hat die große aramäische Einwanderung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends stattgefunden vgl. auch Völker Vorderasiens 11. Die Sage setzt voraus, daß der Name »Jahve« unter ihnen genannt wird; daß dieser Name nicht nur in Israel, sondern auch bei seinen Verwandten bekannt war, ist längst behauptet worden vgl. oben S. 48. Oder ist dieser Gottesname erst in israelitischer Tradition in diese Sage hineingekommen? Zum Namen שֵׁם vergleicht Jensen bei Brandt, Mandäische Schriften 44 A. 2 das babylonische šumu, »Name«, das zugleich »Sohn«, »ältester Sohn« (der des Vaters Namen fortpflanzt) bedeutet; Ed. Meyer, Israeliten 220 und A. 2 denkt an bᵉne šem = אַנְשֵׁי הַשֵּׁם 64 d. h. »Leute, die einen Namen haben«, Selbstbezeichnung der stammesstolzen Beduinen. — Wer aber mag Japheth sein? Wir haben über Japheth nur die eine, wenn auch sehr späte Tradition 10₂—₅, wonach es ein Name der Nord- und Meeresvölker ist. Demnach werden wir durch den Noahsegen in eine geschichtliche Situation gewiesen, wonach Kanaan, d. h. das Land etwa vom Taurus bis Ägypten, von Osten her durch nomadisierende »semitische«, »hebräische« Völker unterjocht wird, während zugleich der Norden seine Scharen in alle Welt, über Kanaan und über die »Semiten« sendet. Dürfen wir dabei an diejenige Völkerbewegung denken, zu der die Hittiter gehören, die auf dem Boden Syriens mit der aramäischen Wanderung zusammentraf (Winckler, Völker Vorderasiens 22), oder sollen wir, Ed. Meyers Spuren folgend, an die Invasion der Meeresvölker denken, wobei wir freilich auf seine Gleichsetzungen von Japheth mit dem griechischen Titanen Ἰάπετος oder dem ägyptischen Namen der Meeresvölker Kepht keinen Wert legen, oder haben beide Bewegungen vielleicht zusammengehangen (Winckler, Euphratländer und das Mittelmeer 15)? Genaueres wird sich einstweilen schwerlich sagen lassen. Jedenfalls aber kommen wir für die vorauszusetzende Situation noch in das zweite Jahrtausend; wir würden hier die älteste Nachricht des AT über Völkerverhältnisse haben, und das ist ja auch der Anspruch, mit dem die Sage selber auftritt. Sie hat sich so lange erhalten wegen der poetischen Sprüche, in denen sie gipfelt.

Die Geschichte der Figur des Noah scheint also diese zu sein: ursprünglich eine syrisch-kanaanäische Gestalt, der erste Landmann und Weinbauer, Ahnherr der syrisch-kanaanäischen Menschheit, dann der Menschheit überhaupt, ist er ebendeshalb in die babylonische Sintflutsage, die diesen Namen ursprünglich nicht enthielt, eingedrungen.

8. Völkertafel bei J^{e} und J^{j} 9 18. 19. 10 1b. 8—19. 21. 25—30.

9 [18]**Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Šem,**

Völkertafel bei J. 1) Die Quellenscheidung dieses Stückes zwischen J und P ist durch Wellhausen, Composition[3] 4ff. (trotz B. Jacob, Pentateuch 59ff.) endgültig erledigt. Doppelten Faden beweist vor allem der doppelte Anfang beim Geschlecht des Šem 21 ‖ 22; ebenso hat die ganze Tafel einen doppelten Anfang 9 18a. 19 ‖ 10 1a. Weiter zeigt sich doppelte Quelle daran, daß Ḥavila und Šeba 10 7 von Kuš, dagegen 28. 29 von Joqtan abgeleitet werden. Auch seiner inneren Art nach beherbergt das Kap. sehr verschiedenartige Elemente: pedantisch genaue, dürre Aufzählungen (besonders charakteristisch sind 31. 32. 20. 5) und Nachklänge uralter Sagen (8. 9). — Zu P rechnet man allgemein 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32; Kennzeichen P's sind: die Überschrift 1a wie 24a 6 9 11 10, תּוֹלְדוֹת 1. 32, לְמִשְׁפְּחֹתָם 5. 20. 31, das spezifizierende בְּ 5. 20. 32; P gehören, wie 20. 31. 32. 1a zeigen, die Einleitungs- und Schlußformeln אֵלֶּה בְּנֵי- und also auch die Anfänge וּבְנֵי גֹמֶר ,בְּנֵי יֶפֶת 2, 3 und die analogen Fälle 4. 6. 7 bis. 22. 23. — Die überbleibenden Stücke sind aus anderer Quelle: 1b ‖ 1a P (Dillmann). Das Stück 8—12 erzählt von Nimrod, der von P 7a unter den Söhnen von Kuš nicht genannt ist; auch dem Tone nach unterscheidet sich das Stück von P bedeutend. Vers 21 ‖ 22 P; 'Eber, nach 21. 25ff. Sohn Šems, ist bei P 11 15ff. dessen Urenkel. Der Stammbaum Joqtans 26—30 gibt über Ḥavila und Šeba andere Auskunft als P 7. Diese Stücke haben andere Einleitungsformeln als P: X »erzeugte« יָלַד Y 8. 26, oder »dem X wurde Y geboren« יֻלַּד 1 יָלַד 21. 25. Daher ist auch 13f. (יָלַד 13) 15—19 (יָלַד 15) zu dieser Quelle zu rechnen; dafür spricht auch der Ausdruck נָפְצוּ 18 wie 9 19, wofür P 5. 32 נִפְרְדוּ; und die Beschreibung des Gebietes 19 wie die 30. — Daß diese Quelle J ist, zeigt יהוה 9 bis, יָלַד zeugen, בְּאֶרֶץ 19. 30. — Betrachtet man das gewonnene Resultat, so sieht man, daß der Red., der beide Quellen zusammengesetzt hat, P vollständig (oder einigermaßen vollständig) erhalten, von J dagegen nur Bruchstücke übernommen hat: 1) die Einleitung 9 18. 19 10 1b, 2) Notizen über Nimrod 8—12, 3) den Stammbaum von Miṣraim 13. 14, 4) den Stammbaum Kanaans 15—19, 5) Šems Stammbaum 21. 25—30. — Vers 24 ist von R^{PJ} eingesetzt, um den Stammbaum 'Ebers, der bei P erst 11 12ff. folgt, aus J hier einschieben zu können.

Eine weitere Frage ist, welchem der beiden Stränge in J diese Stücke entstammen. Da die erhaltene Einleitung 9 18. 19 10 1b von der Sintflut redet, so schien es gegeben, diese Stücke zu der Sintflutrezension (bei uns J^{j}) zu nehmen. Anderseits ist aber a priori zu erwarten, daß auch die andere Rezension (bei uns J^{e}) auseinandergesetzt hat, wer Šem Japheth Kanaan, von denen sie 9 20—27 erzählt hat, gewesen sind, und welche Völker von ihnen abstammen. Auf diese Quelle führt 10 21, wonach Šem »der ältere Bruder Japheths« ist; diese Angabe hat nur dann Sinn, wenn der dritte, hier nicht genannte Bruder, der jüngste unter den dreien ist. Hieraus ist zu schließen, daß diese Quelle nicht die Alters-Reihenfolge Šem Ham Japheth voraussetzt — sonst würde sie Šem den älteren Bruder Ḥams nennen —, sondern die Reihenfolge Šem, Japheth und den Dritten. Diese Reihenfolge ist aber dieselbe, die wir aus 9 20—27 erschließen; und der Dritte ist also — Kanaan. Zugleich aber können wir aus dieser Notiz die Anordnung der Stammtafel bei J^{e} erraten: wenn Šem hier »der ältere Bruder Japheths« genannt wird, so ist das nur unter der Voraussetzung denkbar, daß unmittelbar vorher von Japheth gehandelt worden ist, Budde 306; die Disposition ging also, ebenso wie bei P, vom jüngeren zum älteren vgl. auch 25 12ff. 36 1ff.; also war sie: Kanaan Japheth Šem. — Eine weitere Instanz ist der Stammbaum Kanaans 15—19. Hier liegt doppelter Sprachgebrauch für den Namen Kanaan vor. 19 redet von Kanaan im engeren Sinne; er wohnt von Ṣidon bis G^{e}rar; 15 dagegen redet von Kanaan im weiteren Sinne: auch Ḥeth gehört zu ihm, vgl. oben S. 83. Dieser sonderbare Widerspruch ist aus den beiden Stammbäumen der Noahsöhne bei J leicht zu erklären. Der weitere Sinn von Kanaan 15 paßt zum Stammbaum

Ham und Japheth; Ham ist der Vater Kanaans. [19]**Diese drei sind die Söhne Noahs; von ihnen aus hat sich die ganze Menschheit verteilt. —**

---

des Je, wonach Kanaan neben den großen Völkergruppen Šem und Japheth steht; Kanaan im engeren Sinne 19 gehört zum Stammbaum des Jj, wonach dieser Name keine Völkergruppe, sondern nur ein einzelnes Volk bezeichnet. — Zugleich ist auffällig, daß 15 (Je) von »Kanaan«, 18b. 19 (Jj) dagegen von »dem Kanaanäer« redet. Dieser Unterschied ist zugleich ein innerer: in 15 wird »Kanaan« als Einzelperson vorgestellt, 18b. 19 dagegen wird diese (altertümliche) Vorstellung fallen gelassen. Nun geht auch durch die übrigen Teile der Völkertafel des J die eigentümliche Dissonanz, daß darin teils von Einzelpersonen die Rede ist 8—12. 21—29, teils von Völkern 13. 14. (16—18); dies ist ja der Sache nach kein Unterschied, weil diese Personen meist nichts anderes als Völkernamen sind, aber doch ein sehr großer Unterschied in der Form; derselbe Erzähler, der die Völker so sehr als Personen anschaut, daß er unter ihre Namen ganz unbefangen den Namen Nimrods mischen kann, kann doch schwerlich Völkernamen im Plural daneben stellen. Wir werden daher auch hier am leichtesten Quellenscheidung annehmen und zu Jj die Völkernamen, zu Je die Personennamen rechnen. Demnach mag man 9 18a. 19 10 1b. 13. 14. 18b. 19 und wohl 30 (wegen seiner Ähnlichkeit mit 19) zu Jj und 10 8. 10—12. 15. 21. 25—29 zu Je nehmen. — Von beiden Stammbäumen sind nur Bruchstücke erhalten; von Jj die Einleitung, größere Stücke vom Ḥamzweige, der Schluß vom Šemzweige; der Japhethzweig fehlt ganz. Von Je ist der Anfang des Kanaanzweiges 15 und der Šemzweig 21. 25—29 vorhanden; wohin 8. 10—12 (Kuš und Nimrod) bei Je gehören, ist nicht zu sagen. Auch diese Quellenscheidung nehme man nur als einen Versuch.

Vers 9 stört den Zusammenhang zwischen 8 und 10 und stammt weder aus Jj noch Je. — 16—18a sind wohl Glosse vgl. unten.

Die gegenwärtige Anordnung der Stücke des J stammt von RJP, der J, soweit er ihn brauchen konnte, in einzelne Bruchstücke aufgelöst und in P eingestellt hat; dies Verfahren ist ganz dasselbe wie in der Sintflutperikope.

2) Wie ist die Völkertafel zu beurteilen? Der erste Eindruck auf den modernen, unbefangenen Leser muß ein höchst seltsamer sein. Es wäre so, wie wenn man sagen wollte: die Söhne des Germanus sind Deutschland, England, Skandinavien; Deutschland zeugte Sachsen, Schwaben, Franken, Baiern; Sachsen zeugte Hannover, Braunschweig und Hamburg. Wir verstehen, was so ausgedrückt werden soll: Verwandtschaft und Einteilung der Völker. Aber die Form, in der dies gesagt wird, erscheint uns überaus sonderbar. Völker werden hier angeschaut als Personen, Völkerbeziehungen als Familienbeziehungen: jedem Volke wird ein Ahnherr zugeschrieben, aus dessen sich immer mehr ausbreitender Familie das Volk entstanden sein soll; die vielen Völker also gehen zurück auf ebensoviele Ahnherren; will man also die Verwandtschaft der Völker unter einander beschreiben, so beschreibt man diejenige ihrer Stammväter; sie sind Söhne, Enkel, Urenkel u. s. w. des ersten Ahnherrn, hier Noahs. So haben hier Je, Jj und P einen Stammbaum der Völker in allem Ernst zusammengestellt, im guten Glauben, so die Entstehung der Völker erklären zu können.

Diese Betrachtungsweise scheint uns Modernen wunderlich: a) Die aufgeführten Namen selber sind Namen von Ländern, Völkern und Städten; einige (wie צידון = Fischerstadt, Kittim und Rodanim 4 vgl. auch die Plurale 13f.) tragen diese Bedeutung an der Stirn; es erscheint uns als eine kaum verständliche Naivetät, daß man in solchen Namen jemals die Namen einzelner Individuen hat finden können. Guthe, Gesch. Israels² 1 ff. meint daher, daß die Verfasser vielfach von wirklichen Vätern und Söhnen gar nicht reden wollen, sondern daß die Genealogie nur das bewußt angewandte Mittel der Darstellung sei, um ethnologische Zusammenhänge zum Ausdruck zu bringen. Aber Nimrod ist doch sicherlich bei J als eine Person vorgestellt. b) Die dem ganzen System zu Grunde liegende Theorie, daß alle Völker aus den sich ausbreitenden Familien entstanden

10 [1b] **Denen wurden Söhne geboren nach der Sintflut.** — — —
— —

seien, ist unrichtig. Wir Modernen sind ganz anders als jene Antiken mit ihrem geographisch und historisch beschränkten Gesichtskreis im stande, über den Ursprung der Völker Aussagen zu machen, und wir beobachten stets, daß Völker aus Mischung älterer Völker hervorgehen vgl. Stade, Gesch. Isr. I 28, Guthe, Gesch. Isr.[3] 1 ff. 175 ff. Wie aber in prähistorischer Zeit die Urvölker entstanden sein mögen, darüber gibt es keine geschichtliche Tradition — auch die hebräische Antike ist von jenen Uranfängen durch eine unendliche Zeit geschieden —, und kaum eine geschichtliche Theorie: denn überall, wo der Mensch auftritt, ist er bereits Glied eines Volkes. Und auch die Familie geht dem Volke oder Staate nicht voraus; vielmehr kann die Familie nicht existieren ohne den größeren Verband, der sie schützt. Vgl. Ed. Meyer I[3] 8 ff. 32 f. — Besonders naiv aber ist die Meinung, daß die Völker nicht etwa durch Zusammenschluß verschiedener Familien, sondern aus einer Familie entstanden seien, und daß solche Isolierung und Inzucht derselben Familie nicht etwa Ausnahme, sondern die Regel gewesen sei. Man pflegt daher gegenwärtig diese kindliche Theorie dahin zu erweichen, daß man annimmt, an die eigentliche Familie als Grundstock hätten sich die Knechte und die Schutzverwandten angeschlossen, und so sei aus der Familie das Volk geworden: diese moderne Annahme entspricht aber keineswegs der Anschauung der Genesis, wonach das Volk vielmehr aus »Söhnen« des Ahnherrn im eigentlichen Sinne besteht. c) Schließlich ist auch der Anspruch der Völkertafel, alle Völker zu nennen, nach unseren Begriffen sehr naiv. Die »Welt« war damals viel kleiner als gegenwärtig. Es sind im wesentlichen nur die Völker Syriens, Kanaans, Mesopotamiens, Ägyptens, Arabiens und ihre Nachbarn, die hier genannt werden, also nur ein sehr kleiner Teil der gesamten Menschheit.

Danach ist also die Völkertafel keineswegs, wie man früher wohl geglaubt hat, alte Tradition aus der Entstehungszeit der Völker, sondern beruht auf nachträglicher Reflexion.

3) Entstehung der Völkertafel. Die Überzeugung, daß die Glieder eines Volkes Söhne eines Ahnherrn sind, findet sich überall in den alten Sagen und ist offenbar auf hebräischem Boden eine uralte Vorstellung. Hervorgegangen ist die Theorie nicht aus einer Beobachtung, sondern sie ist Produkt des mythischen Denkens, das »alles Bestehende, die sozialen Verbände so gut wie die Gegenstände der Außenwelt, als durch Zeugung entstanden zu begreifen sucht«, Ed. Meyer I[3] 34. Vgl. auch die Einleitung § 2. 4. Demnach faßt die Sage Verwandtschaftsverhältnisse der Völker und Stämme als Verhältnisse familiärer Art auf vgl. die Einleitung § 2, 4. Als dann die Sagen zusammenzutreten beginnen, kommt es zu ausgeführten Völkergenealogien; solche weitläuftigere Stammbäume sind verhältnismäßig späte Kunstprodukte vgl. S. 49. Nun gar die Versuche, die hier vorliegen, die ganze Völkerwelt in eine Genealogie zu fassen! Dergleichen ist erst zu einer Zeit denkbar, die schon längst an solche große, aus vielen Sagen entsponnene Stammbäume gewöhnt war. Parallel sind die Versuche Hesiods, die Hellenen und die übrigen, ihnen bekannten Völker systematisch in Stammbäume zu ordnen, Ed. Meyer, Israeliten 231. — Das relativ späte Alter dieser Stammbäume folgt ferner aus einer Betrachtung des Geistes eines solchen Völkerstammbaumes: es ist Geist der Gelehrsamkeit, ein erster Anfang der Ethnographie. Die Männer, die hier reden, sind nicht mehr gebunden an die engen Schranken des eigenen Volkes, sondern ihr Blick sucht die Völker der ganzen Welt zu umfassen und einzuordnen. Die Gesichtspunkte, durch die sie sich haben leiten lassen, werden besonders geographische, dann auch politische, sprachliche ethnographische, ev. auch geschichtliche gewesen sein. Die Erzähler empfinden an diesem Punkte, wo sie die Geschichte der Urmenschheit abschließen und sich zu den Vorfahren Israels wenden, das wissenschaftliche Bedürfnis,

8 Kuš zeugte Nimrod. Der war der erste Gewaltige auf Erden. 9 Der war ein gewaltiger Jäger vor Jahve; darum sagt man: ein gewaltiger Jäger vor Jahve wie

---

etwas über die Entstehung der Völker zu sagen, das ästhetische, die Urgeschichten deutlich abzuschließen, und nicht zuletzt das religiöse, die Erwählung Israels aus der Masse der Völker deutlich zu machen. — Während wir also solche ausgeführte Völkertafeln in die späteste Zeit der Sagentradition anzusetzen haben, sind sie anderseits nicht in eine absolut späte Zeit einzuordnen. Das zeigen so uralte Nachrichten, wie die des J^e, daß Kanaan Weltbedeutung hat. Der Stammbaum des Jj scheint an die Stelle des inzwischen als Weltvolk ganz vergessenen Kanaans das damals bekanntere Ḥam gesetzt zu haben, also jünger zu sein. Zur Zeit des Jj waren die Verhältnisse der Welt — so wäre anzunehmen — so verschoben gewesen, daß eine neue Anordnung nötig schien: mit der Teilung Šem Ḥam Japheth scheint der Verfasser die babylonisch-»semitische« Welt, Ägypten und die Nordvölker im Auge zu haben. Das Nimrodstück (Jj) führt etwa ins 10. oder 9. Jahrhundert. — חָם = Ägypten auch Ps 78 51 105 23. 27 106 22, = חָם heiß? Der einheimische Name Ägyptens kêmet, koptisch kêmi, chêmi = »Schwarzland« hat mit חָם nichts zu tun vgl. Gesenius^{14} Nachtrag XIV. — Wenn moderne Forscher von Semiten, Japhethiten u. s. w. sprechen, so lehnt sich dieser Sprachgebrauch ja irgendwie an die Genesis an, ist aber prinzipiell verschieden und also wohl davon zu unterscheiden.

Literatur über die Völkertafel bei Dillmann, Gesenius^{14}, A. Jeremias, ATAO^3 u. a.

4) Die Einteilung der Welt in drei Teile ist auch sonst sehr häufig: Jes 19 24f. nennt Israel, Ägypten und Assur; ein Sonnenhymnus aus der Zeit Amenophis' IV Syrien, Äthiopien, Ägypten (Erman, Äg. Rel. 68); dasselbe nach I. Darmesteter, Annales du Musée Guimet 24. LVIII f. auch in der eranischen Überlieferung, vgl. dazu Justi, Iranisches Namenbuch 289, aber auch W. Geiger, Ostiran. Kultur 99 f. Auch die Dreiteilung von Ländern und Völkern ist beliebt; man denke an die Hellenen, Germanen, Gallier u. s. w.

Über **9, 18. 19** vgl. oben S. 78 f. — **10, 8—12** Nimrod ist der erste גִּבּוֹר 8, beherrscht die babylonischen 10 und gründet die assyrischen Stadtkönigtümer 11. 12. Man beachte diesen Zusammenhang von גִּבּוֹרָה und מַמְלָכָה, Macht und Reich: nach antiken Begriffen ruht der Staat ganz und gar auf Macht; daher heißt es im Vaterunser: denn dein ist das Reich und die Macht. — Zum Ausdruck הוּא הֵחֵל 8 vgl. 4 26 9 20, alle drei Stellen aus J^e. — Charakteristisch ist, daß hier, wo die ältesten Staaten genannt werden sollen, die babylonischen, und nicht etwa die ägyptischen, auftreten vgl. auch 11 1—9. Kanaan hat seinen Kulturverhältnissen nach trotz der Nähe Ägyptens immer bei weitem mehr nach Babylonien gravitiert. — Daß die babylonischen Staaten vor den assyrischen genannt werden, und daß diese als Kolonien jener gelten, ruht auf historischer Erinnerung. »Im allgemeinen betrachteten sich die Einwohner beider Staaten durchweg als eng zusammengehörig, wie denn ja auch Religion und Sitte, Staatsleben und Literatur der Assyrer aus Babylonien stammten«, Ed. Meyer I 326. — Der Erzähler will im folgenden die ältesten und bedeutendsten babylonischen Städte nennen. Diese Städte, die ursprünglich politisch selbständig gewesen sind vgl. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens 44, stehen nach seiner Meinung von jeher unter der Herrschaft eines Königs; ihre Vereinigung war in unvordenklicher Zeit geschehen. — Unter den babylonischen Städten gilt Babel als die erste; Babel hat in »Babylonien« die Vorherrschaft seit der Verdrängung der Elamiter durch Ḥammurabi (um 2100) und gilt seitdem im ganzen vorderen Orient als erste Stadt der Welt vgl. Ed. Meyer I 170, Winckler 62. — Erech, ass. Uruk, Arku, *Ὀρχόη*, heute die Ruinenstätte Warka am Euphrat, südöstlich von Babylon, eine der uralten Städte Babyloniens, vgl. Winckler 27. — Akkad, in den Keilschriften die einheimische Bezeichnung der Landschaft und des Reiches Babylonien; besonders häufig in der Verbindung »Šumer und Akkad« d. i. Süd- und Nordbabylonien; auch als Stadt ist Akkad in den Keilschriften bezeugt, jedenfalls in

Nimrod. [10]Der Anfang seines Reichs war Babel, Erech, Akkad und Kalne im Lande Šin'ar; [11]und aus diesem Lande ging er nach Aššur und gründete Ninive,

---

Nordbabylonien gelegen, und sicher identisch mit Agade, der Residenzstadt Sargons I. (etwa 2700) vgl. Zimmern KAT³ 422, Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients 400, ganz in der Nähe von Sippar (Abu Habba) zu suchen. — Kalne, LXX *Χαλαννή*, Lage und bab. Äquivalent unbekannt; nach Jensen, ThLz 1895 Nr. 20 Sp. 510 vielleicht in כֻּלָּבָה zu emendieren. Kullab ist eine in den Inschriften häufiger vorkommende, bedeutendere Stadt Babyloniens; zur Lage von Kullab vgl. Hommel, Grundriß 390f. Nach Hilprecht, Explorations in Bible Lands 410f., Hommel a. a. O. 348 wäre Kalne = Nippur vgl. A. Jeremias, ATAO³ 270f. — Šin'ar, Babylonien, vielleicht das ägyptische Sangar und das Šanḫar in den Tell-Amarnabriefen, während allerdings Winckler, Altorient. Forsch. II 107 KAT³ 238 Sangar und Šanḫar an den Taurus verlegt. Hängt der Name שִׁנְעָר — so fragt Zimmern — schließlich doch mit dem Ǧebel Singār westlich von Mosul, dem »Singara« der Griechen zusammen? der Name könnte ja gewandert oder vielleicht an dieser nördlichen Stelle haften geblieben sein; vgl. auch Hommel, Grundriß 6. 300. Oft hat man einen Zusammenhang von Šin'ar mit dem keilschriftlichen Šumer vermutet, das aber Südbabylonien und nicht die eigentliche Landschaft um Babel bedeutet. — Aššur, hier der Name des Landes Aššur am mittleren Tigris bis zum unteren Zab. Die assyrischen Städte hat nach der Sage Nimrod »gebaut«, ein Ausdruck, der von den babylonischen vermieden wird; der Erzähler scheint von der Voraussetzung auszugehen, daß die babylonischen Städte älter als Nimrod sind: ein charakteristischer Zug. — Ninive, ass. Ninua, Ninâ, mit altem Ištarkult, woher vielleicht auch der Name Ninives = Stadt der Nina, gegenüber dem heutigen Mosul, eine der ältesten und bedeutendsten Städte der Landschaft, neben Kelaḫ Residenz der assyrischen Könige, spätestens seit Assurbel-kala (etwa 1100) bis auff Assurnasirpal (885—860), dann endgültig zur ausschließlichen Residenzstadt durch Sanherib erhoben vgl. A. Jeremias Art. Ninive in Herzogs RE³ und ATAO² 271f. — Reḥoboth-'ir (»Stadtplätze«, »Märkte«), ass. Äquivalent und Lage unbekannt; vielleicht nach Delitzsch Paradies 261 eine hebr. Wiedergabe des assyrischen rêbit (רחב) Ninâ, Bezeichnung der Vorstadt von Ninive, nach Billerbeck an Stelle des heutigen Mosul vgl. A. Jeremias, ATAO³ 273. — Kelaḫ, ass. Kalḫu, Kalaḫ, heute Nimrud, scheint eine Gründung Salmanassar I. (um 1300) zu sein und blieb, abgesehen von der erwähnten zeitweiligen Verlegung nach Ninive, Residenz bis auf Sargon. — Resen, vielleicht = ass. rêš êni (Quellort). — Da uns von den genannten assyrischen Städten einstweilen nur zwei, Ninive und Kelaḫ, sicher bekannt sind, so ist es gegenwärtig unmöglich, genau anzugeben, auf welche Zeit diese Schilderung zurückgeht; charakteristisch ist aber, daß darin die älteste assyrische Hauptstadt »Assur« (bis 1300 Residenz vgl. Winckler, Gesch. Babyl. u. Assyriens 144f.) nicht mehr erwähnt wird; Assur ist das heutige Ḳal'at Širgât; daselbst finden gegenwärtig seit 1903 die sehr erfolgreichen Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft statt. — Das Wort »das ist die große (größte) Stadt« wird gewöhnlich auf die vier genannten Städte, die eine Einheit gebildet haben sollen, bezogen. Aber Schraders (KAT² 99f.) Behauptung, daß der ganze Städtekomplex, auch Kelaḫ mit eingeschlossen, seit Sanherib als eine Stadt angesehen und »Ninive« genannt werde, ist ohne Anhalt in den Inschriften, Winckler, KAT³ 75f. A. 4. Auch ist es viel wahrscheinlicher, daß הִוא הָעִיר הַגְּדֹלָה eine Glosse ist, die ursprünglich zu »Ninive« 11 gehört vgl. Jon 1₂ 3₂f. 4₁₀, A. Jeremias, ATAO² 273 A. 3. Die auf Schraders Behauptung hin versuchten chronologischen Ansetzungen der Völkertafel fallen also hin. — Alle diese Städte werden von »Nimrod« abgeleitet. Der späteren Zeit gilt Nimrod als Heros Assurs; Assur heißt »Nimrods Land« Mich 5₅. Man darf annehmen, daß dieser Nimrod, von dem hier nur dürftige Notizen erhalten sind, eine Sagengestalt gewesen ist, von dem die ursprüngliche Tradition Er-

R°ḥoboth-'ir, Kelaḥ [12]und Resen (zwischen Ninive und Kelaḥ) *das ist die große Stadt.*

[13]Miṣraim zeugte die Ludim und 'Anamim, die L°habim und Naphtuḥim (?), [14]die Pathrusim und Kasluḥim, *woher die Philister ausgegangen sind,* **und die Kaphtorim.**

---

zählungen gewußt hat. Es liegt am nächsten, anzunehmen, daß diese Nimrodsagen ursprünglich in Babylonien selbst einheimisch gewesen sind; denn es erscheint immer am natürlichsten, daß die Sagen ursprünglich an den Lokalen erzählt worden sind, von denen sie handeln. Ed. Meyer, ZAW VIII 47 f., Israeliten 448 vermutet, daß die Gestalt des Jägers Nimrod aus dem an wilden Tieren reichen Libyen stamme, wo der Name Nmrt oder Nmrʾ sehr gewöhnlich ist; aber die Annahme einer solchen ungeheuerlichen Verwechselung in der Überlieferung ist sehr schwierig. Viel näher liegt es, da wir aus der babylonischen Tradition von einem babylonischen Heros, einem Könige der Urzeit, Gilgameš (ideographisch geschrieben: GIŠ . DU . BAR) mit dem Sitze in Erech, einer der Städte Nimrods, hören (vgl. oben S. 68), die Gestalt des Nimrod mit diesem zu identifizieren. Erst eine zweite Frage ist dabei, ob auch der Name Nimrod babylonischen Ursprungs oder erst auf hebräischem oder aramäischem Boden entstanden ist. Bis jetzt ist allerdings etwa ein Namrudu als zweiter Name für Gilgameš inschriftlich nicht zu belegen. Vgl. noch zu 9. — Ein besonderes Problem ist, daß Nimrod von Kuš abgeleitet wird 8; Kuš ist sonst Äthiopien und wird in dieser Bedeutung in 6 mit Ägypten zusammengestellt. Vgl. aber auch zu 2₁₃ S. 9. Liegt hier vielleicht ein Irrtum des R vor, der Kuš = Äthiopien (bei P) und כוּשׁ = den keilschriftlichen Kaššû (bei J), die vom 17. bis zur Mitte des 12. Jahrhundert über Babel geherrscht haben vgl. Winckler KAT³ 21 ff., zusammengeworfen hat? — 9 sprengt den Zusammenhang (Dillmann) und bildet eine Tradition für sich. Derjenige, der diese Notiz eingesetzt hat, wird von dem ganzen Stoff nichts weiter gekannt haben als nur das Sprichwort: ein Jagd-Riese vor Jahve wie Nimrod. Also auch hier ein dürftiger Rest aus einer ganzen Tradition. Daß diese Überlieferung babylonisch ist, ist, da sie von »Nimrod« handelt, von vorneherein anzunehmen; mythologische Jagdszenen findet man auf babylonischen Abbildungen, so besonders auf zahlreichen Siegelzylindern, und in babylonischen Göttergeschichten; so speziell auch im Gilgameš-Epos, wo Gilgameš mit Eabani zusammen Löwen tötet, KB VI 1 S. 199 Z. 5 und S. 225 Z. 11. Vgl. dazu auch die wohl mit Recht auf Gilgameš gedeutete Kolossalfigur eines Heros mit dem bezwungenen wilden Tier (Löwen?) im Arme, abgebildet z. B. bei A. Jeremias ATAO² 266. Jensen, Gilgamesch-Epos I 87 A. 1 meint, daß Nimrod auf ein *Namurd, Namurtu zurückgehe, und daß dies die eigentliche Aussprache des »Nin-ib« geschriebenen Jagdgottes sei. Zu dem Jagdheros vgl. den griechischen Orion und den deutschen Hackelberend. — לִפְנֵי יְהוָה ist schwer zu deuten; ist das nur ein Ausdruck des Superlativs wie »Ninive war eine göttlich große Stadt« Jon 3₃? Oder geht das Wort auf eine Erzählung zurück, wonach Nimrod »vor Jahve« jagte? soll das heißen, daß Jahve dem Nimrod beim Jagen zusah und etwa ihm dabei half? Die ursprüngliche Sage vom Jäger Nimrod würde natürlich einen anderen Gott (etwa einen Jagdgott) genannt haben; Jahve« beruht dann auf Israelitisierung des Stoffes. — Wie sich die beiden Nimrodtraditionen ursprünglich zu einander verhalten, können wir nicht sagen. Wir dürfen die Notiz vom Jagdriesen Nimrod ihrer Art nach mit 6₁—₄ zusammenstellen; aber die Vermutung, daß der Vers ursprünglich auch literarisch mit diesem Stück eine Einheit gebildet habe, ist unbeweisbar, gegen Budde 390 ff. Ebenso Dillmanns Annahme, 10₈—₁₂ hätten einst hinter 11₁—₉ gestanden. Spätere Nachrichten identifizieren Nimrod mit dem Sternbild Orion, der auch bei den Griechen als ein Jagdriese gilt; vgl. Budde 395 ff.; Jensen, Gilgamesch-Epos I 81 ff. vermutet, daß »Nin-ib« (d. i. Namurd?) in diesem Sternbild, speziell im Beteigeuze im Orion verkörpert sei. — **13. 14** Die sieben Söhne

15 Kanaan zeugte Sidon, seinen Erstgeborenen, und Ḥeth, 16 *den Jebusiter, Amoriter und Girgašiter,* 17 *den Ḥiwwiter, 'Arqiter und Siniter,* 18 *den Arwaditer, Ṣ·mariter und Ḥ·mathiter.* **Später verteilten sich die Geschlechter des Kanaanäers,**

Ägyptens. — מִצְרַיִם Ägypten, speziell Unterägypten, Ableitung unsicher, die Endung ist wohl Lokalendung. — לוּדִים, auch Ez 30₅ Jer 46₉ neben Ägypten und Äthiopien genannt, sonst unbekannt. — לְהָבִים wohl = לוּבִים Libyer. — נַפְתֻּחִים nach Erman, ZAW X 118f. aus פתחרים verschrieben, = äg. Ptomḥ (Pto-mḥj), Nordägypten; nach Max Müller, OLz V 475 פתחרים = p-to-(n)eḥe, die Oase Farâfra; Spiegelberg, OLz IX 276 ff. bleibt bei נפתחים = na-patûḥ = »die Leute des Delta«, keilschriftl. Nathû, *Νάθω* Herodot II 165. — פַּתְרֻסִים äg. Ptorês, »Land des Südens«, Oberägypten. — כַּסְלֻחִים wohl = Kreta, das hier als ägyptische Kolonie genannt sein müßte; nach anderen eine Landschaft im Nildelta oder Südwestkleinasien. Ed. Meyer, Israeliten 221 stellt »Kaphtor« mit dem Scevolk der Kefti und mit כרת zusammen. Da sonst Kaphtor als die Heimat der Philister gilt Am 9₇, ist anzunehmen, daß der Satz »von wo die Philister gekommen sind« eine Glosse ist, die ursprünglich zu כַּסְלֻחִים gehört. — Vermutungen über die עֲנָמִים (LXX *Ἀνεμετιειμ*) und כַּסְלֻחִים (LXX *Χασμωνιειμ*) bei Max Müller und Spiegelberg a. a. O. — **15—19 Söhne Kanaans.** — **15** »Kanaan« hier im weiteren Sinne vgl. oben S. 82f. — צִידֹן, der alte Vorort der Phönizier, hier wie auch sonst, auch nach dem Zurücktreten von Sidon hinter Tyrus, von den Phöniziern überhaupt. — חֵת äg. Cheta, ass. Ḫatti; die Hittiter (Hethiter) sind aus Kleinasien gekommen und herrschen im 14. und 13. Jahrhundert über Syrien und Nordpalästina vgl. Winckler, Völker Vorderasiens 21f., KAT³ 183f. Die Hauptstadt des hittitischen Reiches ist von Winckler in Boghaz-köi 5 Tagereisen östl. von Angora wieder entdeckt worden; Wincklers dortige großartige Funde aus der Tell-Amarnazeit in einheimischer und babylonischer Sprache beweisen, daß die Kultur der Hittiter stark von der babylonischen abhängig gewesen ist vgl. OLz IX 621ff., MDOg 1907, Nr. 35. Mit ihren Resten in Kanaan hat noch Israel nach seiner Einwanderung zu tun gehabt Jud 1₂₆ Num 13₂₉ u. a. und selbst noch Esr 9₁. Daß sie hier von »Kanaan« abgeleitet werden, erklärt sich daraus, daß sie (zur Zeit des Erzählers) in »Kanaan« wohnen und daselbst wohl auch kanaanisiert sind; zur semitischen Rasse gehören die Hittiter nicht. — **16** יְבוּסִי der kanaanäische Stamm in Jerusalem. — אֱמֹרִי, Amurri, Amurrû, nach den Ominatafeln (die Zeit um 3000 wiederspiegelnd) = südl. Syrien und Palästina, später in den Tell-Amarnabriefen das Libanonland, im Unterschied zu Kinaḫḫi (Kanaan) Südpalästina, ägyptisch Amara = Nordpalästina, später bei den Assyrern geographische Bezeichnung von ganz Palästina, bei E Name der Urbevölkerung Kanaans überhaupt. Vgl. Winckler, Völker Vorderasiens 13, KAT³ 178ff., Ed. Meyer, Israeliten 478 A. 1. Aus den von Winckler in Boghaz-köi gefundenen Urkunden geht hervor, daß das Gebiet von Amurru in der Tell-Amarnazeit und in dem darauf folgenden Jahrhundert bald von Ägypten, bald auch von den Ḫatti abhängig war, MDOg 1907, Nr. 35 S. 24f. 41ff. — גִּרְגָּשִׁי Wohnsitz unbekannt. — **17** חִוִּי nach Ed. Meyer, Israeliten 335 im Gebirgsland an der Nordgrenze Palästinas vgl. II Sam 24₇ Jud 3₃ Jos 11₃; nach demselben 330ff. wären Gen 34₂ Jos 9₇ für die Chiwwiter mit LXX die Choriter einzusetzen. Knudtzon, Beitr. zu Assyriol. IV 298 stellt sie zu den Ammija, Ambi der Tell-Amarnabriefe. — עַרְקִי Bewohner von *Ἄρκη* (ass. Arqâ, in den Tell-Amarnabriefen Irqata, Caesarea Libani, heute Tell 'Arqa, nördlich von Tripolis). — סִינִי Bewohner von Sini (von Hieronymus erwähnt); nach Friedr. Delitzsch, Paradies 282 = ass. Siânu, Šiana, nordphönizische Stadt, also vielleicht סִנְּנִי zu lesen. — **18a** אַרְוָדִי Bewohner von אַרְוָד (in den Tell-Amarnabriefen Arwada, auch sonst keilschriftl. Armada, Aruada; Aradus, phönizische Inselstadt nördlich von Tripolis, heute Ruâd). — צְמָרִי Bewohner von *Σίμυρα* (südl. von Aradus, äg. Ṣamar, in den Tell-Amarnabriefen Ṣumur, ass. Ṣimirra, heute Sumra); Winckler MVAG I 203 stellt dagegen zusammen: 1) Ṣumur, Ṣimirra = *Βότρυς*; 2) ass. Zimarra = *Σίμυρα*. — חֲמָתִי Bewohner von חֲמָת (der Metropole am Orontes, griechisch Epiphania, jetzt

19 so daß die Grenze des Kanaanäers ging von Ṣidon bis nach Gᵉrar zu, *bis Gazza,* **bis nach Sodom und Gomorrha** *Adma und Ṣᵉboim* **zu, bis Leša'.**

21 Auch dem Šem wurden Söhne geboren, dem Vater aller Söhne 'Ebers, dem älteren Bruder Japheths. 24 *Arpachšad zeugte Šelaḥ, Šelaḥ zeugte 'Eber.* 25 Dem 'Eber wurden zwei Söhne geboren; der erste hieß Peleg (Zerspaltung), denn in seinen Tagen spaltete sich die Menschheit; sein Bruder hieß Joqṭan.

Ḥamât). — 16—18a gehören nicht zu Jj: die von Jj 19 angegebenen Grenzen sind bei weitem kleiner als das Gebiet der 16—18a genannten Stämme; anderseits scheinen die Stammesnamen aber auch zu Jᵉ nicht zu passen, der die Völker als Personen behandelt vgl. oben. Die Verse werden daher Glosse sein vgl. Wellhausen, Composition³ 13. Solche Glossen sind häufig und stammen vom »Deuteronomisten« vgl. zu Gen 15 19ff. — **18b** ist nur verständlich, wenn man es mit 19 zusammennimmt. — **19** גְּרָר Stadt südlich von Gazza vgl. zu 20 1. — Gazza, bekannte Philisterstadt. — »Sodom und Gomorrha« sagenhafte Städte, nach der Sage an der Stätte des gegenwärtigen toten Meeres gelegen vgl. zu 19. — »'Adma und Ṣᵉbo'im« sind, wie es scheint, in einer Variante der Sodomgeschichte genannt worden Hos 11 8, vgl. im folgenden Allgemeines zur Sodomgeschichte 5. — לֶשַׁע kommt sonst nicht vor, nach Hieronymus = Kalirrhoë östlich vom toten Meere; Wellhausen, Composition³ 13 schlägt לֵשָׁה oder לֵשָׁם (Lokalform von לַיִשׁ) vor; Kittel בָּלַע 14 2. In diesen mehrfachen Grenzangaben scheinen einige später hinzugekommen zu sein; am leichtesten entfernt man עַד־עַזָּה und וְאַדְמָה וּצְבֹיִם (Kautzsch-Socin). — **21. 25—30** Šems Stammbaum. — **21** Die Näherbestimmung אֲבִי כָל־בְּנֵי־עֵבֶר soll den zur Zeit des Erzählers obsolet gewordenen Šem den Lesern dadurch verdeutlichen, daß er mit עֵבֶר identifiziert wird. 21b ist vielleicht, da es nachhinkt, Zusatz, aber jedenfalls ein sehr alter; von R^J, wie Giesebrecht, DLz XXII 1863 will, können die Worte: »dem älteren Bruder Japheths« nicht stammen, da dieser R die Reihenfolge Šem Ḥam Japheth bevorzugt hat. — Der Name עֵבֶר ist von besonderer Bedeutung, da er mit dem sehr häufigen Namen עִבְרִים Hebräer zusammenhängt, mit dem sich die Israeliten Fremden gegenüber nennen, oder von Fremden genannt werden. Während aber עִבְרִים nur Israel bezeichnet, hat עֵבֶר hier einen umfassenderen Sinn; der letztere wird der ältere sein. Wir hören sonst vom עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, dem Lande, je nach dem Standpunkt des Sprechenden östlich oder westlich vom Jordan, und dem עֵבֶר הַנָּהָר, dem Lande westlich (oder an einigen Stellen auch: östlich) vom Euphrat; letzterer Name (ebir nâri) für Syrien und Palästina auch bei den Assyrern, im persischen Reich aramäischer Name Syriens ('ᵃbar nahᵃra). Es fragt sich, welches עֵבֶר hier und bei dem Namen עִבְרִים gemeint ist. Haben die Kanaanäer zuerst die Israeliten die Leute von jenseits des Jordans genannt? Oder hat die israelitische Tradition Recht, wenn sie behauptet, daß die Urväter aus 'Eber hannāhār eingewandert seien Jos 24 2f. E? Oder sollen wir, da im folgenden neben den eigentlichen Hebräern auch arabische Stämme von 'Eber abgeleitet werden, an ein drittes 'Eber in der syrischen Wüste denken? Vielfach wird עבר den aus den Tell-Amarnabriefen bekannten Chabiri gleichgesetzt, zuerst von H. Zimmern, ZDPV XIII 137, vgl. ferner Winckler, KAT³ 196 und die Literatur bei Gesenius¹⁴ s. v. עִבְרִי. — **24** ist Klammer des R ^PJ, vgl. S. 84. — **25** Zu Peleg vergleicht Hommel, Aufs. u. Abh. 222 vielleicht mit Recht das Gebiet el-aflaǧ in Zentralarabien; der Name wird hier mit Hinblick auf die folgende Geschichte vom Turmbau aus der »Zerspaltung« der Erde (= Menschheit vgl. 11 1) erklärt. Die Linie Pelegs wird hier nicht fortgeführt, weil der Erzähler sie im folgenden aufnehmen will, um von ihm Abrahams Stammbaum abzuleiten, Wellhausen Composition³ 7. Abrahams Familie stammt also von dem Erstgeborenen des erstgeborenen Sohnes Noahs ab: darin tritt der Anspruch Israels hervor, »der Erstling der Völker« zu sein. יֹלֵד zur Kstr. § 121 a. b. — Joqṭan = Joqšan 25 2, Ed. Meyer, Israeliten 319. — **26—30**

[26]Joqṭan zeugte den Almodad und Šeleph, den Ḥ[a]ṣarmaweth und Jerah, [27]den Ḥ[a]doram, Uzal und Diqla, [28]*den 'Obal,* den Abima'el und Š[e]ba, [29]den Ophir, Ḥ[a]vila und Jobab: die alle sind Söhne Joqṭans. [30]**Ihre Wohnsitze aber gingen von Meša bis nach S[e]phar zu, zum Ostberge.**

---

9. Turmbau zu Babel 11 1—9, J[j] und J[e].

[1]Die ganze Menschheit hatte eine Sprache und einerlei Worte. [2]**Als sie nun von Osten aufbrachen, fanden sie eine Tiefebene im Lande Šin'ar**

Söhne Joqṭans, Stämme meist in Jemen; nach Ed. Meyer, Israeliten 244 gehört Joqṭan ursprünglich in das Gebirgsland östlich von Edom. Vgl. zum folgenden besonders Gesenius[14], woraus die meisten der folgenden Zitate. Genaueres bei Dillmann, Holzinger und den Realwörterbüchern. — אַלְמוֹדָד sonst unbekannt. — שֶׁלֶף in Jemen, auch bei den arabischen Geographen. — חֲצַרְמָוֶת jetzt Ḥaḍramût, am indischen Ozean, יֶרַח nach Glaser, Skizze II 425 Mahra, ev. auch noch Südomân. — הֲדוֹרָם vgl. Glaser II 426 ff. 435. — אוּזָל Sam LXX אוּזַל, nach den Arabern = Ṣan'â Hauptstadt von Jemen, nach Glaser II 434. 310. 427 in der Nähe von Medîna. — דִּקְלָה, »Palmenland« nach Glaser MVAG 1897 S. 438 = *Φοινικων* (Procop. Pers. I 19 und Photius Bibl. cod. 3) = dem Ǧôf, dem Wâdi Sirḥân vgl. Winckler, Altor. Forsch. II 336, Hommel, Aufs. u. Abh. 282 f. — עוֹבָל vgl. Glaser II 426; LXX Lag *Γαιβαλ*, Sam und I Chr 1[22] עיבל. — אֲבִימָאֵל sonst unbekannt vgl. Glaser II 426. — שְׁבָא bekanntes Handelsvolk in Jemen, vgl. Glaser II 398 ff. — אוֹפִיר das Goldland Salomos; Lage streitig, nach Glaser II 357 ff. 368 ff. an der Ostküste Arabiens; außer der in Gesenius[14] gesammelten Literatur vgl. u. a. noch Hüsing, OLz VII 87 ff. — חֲוִילָה nach Glaser II 323 ff. 339 f. in Zentral- oder Nordostarabien. — יוֹבָב vielleicht die *Ἰωβαρῖται* (vielleicht zu lesen *Ἰωβαβῖται*) am Salachitischen Meerbusen vgl. Glaser II 302. — Im hebr. Text werden 13 Völker Joqṭans genannt; es ist aber wahrscheinlich, daß wie sonst (vgl. zu 29[31]ff.) auch hier die Zwölfzahl beabsichtigt war. — 'Obal fehlt in LXX A vgl. Nestle Marginalien 10. — מֵשָׁא = die Landschaft Mesene an der Euphrat-Tigris-Mündung? oder ist besser nach LXX *Μασηε, Μαση* מַשָּׂא 25[14] Prov 31[1] (in Nordarabien) zu lesen (Dillmann, Ed. Meyer, Israeliten 244 A. 2)? — סְפָר meist mit Zaphar, der Königsstadt der Himjariten, in Ḥaḍramût identifiziert; dagegen Ed. Meyer, Israeliten 244. »Das Ostgebirge« ist nicht bestimmbar, vielleicht das große Weihrauchgebirge.

Die Sprachenverwirrung zu Babel, der Turmbaum von Piṣ 11 1—9 Jj und Je. Quellenkritik: Das Stück gehört zu J: יהוה 5. 6. 8. 9 bis. — Auf verschiedene Quellen innerhalb dieses Stückes führt, daß Jahve nach 5 auf die Erde herabsteigt, um Turm und Stadt zu besehen, wonach also die folgende Rede Jahves 6f. auf Erden gesprochen ist, daß aber in dieser Rede in 7 »wir wollen hinab« vorausgesetzt wird, daß Jahve noch im Himmel, noch nicht auf Erden sei. Sievers II 258 (ähnlich Eerdmans 76) harmonisiert so, daß Jahve zuerst auf Sehweite, dann aber vollends herabgestiegen sei: wovon aber der Text nichts sagt. Meinhold 115 vermutet, daß in der polytheistischen Vorlage zunächst ein Götterbote herabgekommen sei, um Erkundigungen einzuziehen, für den aber der hebräische Erzähler, wenn man ihm auch nur ein wenig Geschicklichkeit zutraut, sicherlich den Engel Jahves eingesetzt haben würde. Oder man hat, um den Widerspruch zu heben, eine Lücke im Text angenommen: Jahve sei, nachdem er die Stadt besehen habe, in den Himmel zurückgekehrt und habe hier die fraglichen Worte gesprochen (Stade, ZAW XV 158. 161 f. und Bibl. Theol. 243; »Schöpfung und Chaos« 149). Man müßte demnach ein mehrmaliges Hin- und Herfahren Gottes zwischen Himmel und

und blieben daselbst. 3 Da sprachen sie zu einander: laßt uns nun Ziegel

---

Erde annehmen. Leichter als alles dieses erscheint die Vermutung, daß hier zwei Quellen vorliegen: nach der einen ist Jahve vom Himmel herabgefahren, um sich über die Werke der Menschen zu orientieren 5, nach der anderen, um ihre Werke zu vereiteln 7. Daß die Turmbausage aus zwei Quellen besteht, hat Th. Naville in Genf bereits 1895/6 mündlich ausgesprochen vgl. Annales de Bibliogr. théol. 1901 S. 160. — Auf doppelten Faden führt ferner der doppelte Zweck des Bauwerkes: 1) es soll den Menschen einen Namen, d. h. Ruhm verschaffen; 2) es soll ihnen helfen, daß sie sich nicht zerstreuen; das sind verschiedene, nicht recht zu vereinigende Motive. Auch die beiden Angaben von 8: 1) »Jahve zerstreute sie über die ganze Erde«, 2) »sie hörten auf, die Stadt zu bauen«, bilden keinen guten Zusammenhang: denn daß die Menschheit, wenn sie bereits über die ganze Erde zerstreut ist, nicht mehr eine Stadt bauen kann, ist ja selbstverständlich. Ebenso ist 9aβ (Jahve verwirrte dort die Sprache) || 9b (Jahve zerstreute von dort die Menschheit). Giesebrecht, DLz XXII 1863 versucht, diese Schwierigkeiten zu heben, indem er 4b. 8a. 9b für Glossen erklärt, welche die Turmbauerzählung mit der Völkertafel ausgleichen sollen; aber wie Glossen sehen diese Sätze nicht aus. Ferner scheinen die Angaben über das Material des Bauwerks doppelte zu sein: 3a || 3b; und auch die beiden Bauwerke: Stadt und Turm, die an und für sich zusammengehören könnten und nicht auf zwei Quellen zu führen brauchten (Eerdmans 76f.), sind wohl Doppelgänger. Alle diese Beobachtungen sind also doch bei Annahme von Doppelrezension am leichtesten zu deuten.

Die Aufdröselung des ganzen Gewebes erfolgt am besten von der Parallele aus: Stadt || Turm. Zur Stadtrezension gehört 8b. 9a; der Name der Stadt »Babel« wird 9a daraus erklärt, daß Jahve hier die Sprachen verwirrt hat (בלל); hierzu ist 7 (נָבְלָה) und 6aα Vorbereitung, und 1 die Voraussetzung. — Zur anderen Rezension muß also gehören: 9b (|| 9a) 8a (Gegenstück zu 8b) 5 (»er fuhr herab« Gegenstück zu 7 »wir wollen hinab«); von den beiden Zweckangaben in 4 gehört der Satz »daß wir uns nicht versprengen« נָפוּץ wegen וַיָּפֶץ 8 und הֲפִיצָם 9 zum Turmbau; demnach der andere Zweck »wir wollen uns einen Namen machen« zur Stadtquelle. Vers 2, der den ursprünglichen, einheitlichen Sitz der Menschheit schildert, ist die Voraussetzung der Turmgeschichte, welche die spätere Zerstreuung der Menschheit erzählt (ebenso wie Vers 1 die Voraussetzung der Stadtrezension angibt). Die zweite Erwägung Jahves 6aγ. b mag zur Turmrezension gehören, da die erste 6aα. β ein Stück der Stadtquelle ist. 3a gehört wohl wegen הָבָה 7 (4) zur Stadtrezension, 3b zur Turmgeschichte: der Asphalt paßt besser zu einem Turm als zu einer Stadt, bei der man die Steine nicht so solide bindet.

Beide Geschichten sind einander sehr ähnlich: der Ort bei beiden Babylonien; die Zeit die Urzeit, da die Menschheit noch einheitlich war, mit derselben Sprache und demselben Sitz. Der Zweck der Erzählung ist bei beiden, zu zeigen, woher die gegenwärtigen Verschiedenheiten, in Sprache und Wohnsitz, gekommen sind. Auch der Gang der Erzählung ist im wesentlichen derselbe: als sie noch einheitlich war, hat die Menschheit, auf die gemeinsamen Kräfte trotzend, ein gewaltiges Werk unternommen, und zwar ein Bauwerk aus Ziegeln, eine Stadt oder einen Turm. Aber Jahve kam herab und hat die Einheit der Menschen ein für alle Mal vernichtet: so ist das Bauwerk nicht fertig geworden.

Zugleich sind die Erzählungen charakteristisch verschieden: die Stadtrezension erzählt zugleich von der Sprachenverwirrung, die Turmgeschichte von der Zerstreuung der Menschen über die Erde. RJ hat die Varianten geschickt in einander geschoben; er hat sie im wesentlichen unversehrt gelassen; nur geringe Lücken sind entstanden (im Stadtberichte zwischen 7 und 8b, im Turmberichte zwischen 8a und 9b), und 3b ist aus seinem Zusammenhang (hinter 4b) genommen und zu der verwandten Notiz 3a gestellt worden.

formen und hart brennen; **dabei dienten ihnen Ziegel als Steine, und Asphalt als Mörtel.** 4Dann sprachen sie: laßt uns eine Stadt bauen und **einen Turm, der bis in den Himmel reicht;** so wollen wir uns einen Namen machen, **damit wir uns nicht auf der Fläche der ganzen Erde zerstreuen.** — 5**Aber Jahve fuhr herab, um** die Stadt und **den Turm zu beschauen, den die Menschen gebaut hatten.** 6Da sprach Jahve: seht doch! sie sind ein einiges Volk und haben alle dieselbe Sprache; **dies ist nur das erste ihrer Werke, fortan wird ihnen nichts verwehrt werden können, was sie auch planen mögen.** 7Laßt uns nun hinabfahren und daselbst ihre Sprache verwirren, daß keiner mehr die Sprache des andern verstehen kann. 8**So zerstreute sie Jahve von dort über die Fläche der**

Eine schwierige, aber auch nebensächliche Frage ist, welche dieser beiden Rezensionen zu J^e, welche zu Jj gehört: steht doch unsere Sage durchaus selbständig da und hat speziell zu der Völkertafel keine innere Beziehung. Der für die Turmbaugeschichte charakteristische Ausdruck נפוץ findet sich auch 9$_{19}$ (10$_{18b}$) Jj; demnach könnte man die Turmbaurezension zu Jj rechnen. 10$_{25}$ J^e (נפלג) ließe sich darnach als Anspielung an die Erzählung von der Verwirrung der Sprachen J^e fassen. Hiergegen beweist nicht, daß danach bei J^e die Entstehung von Babel eigentlich zweimal erzählt wird 10$_{10}$ 11$_{4. 9}$: es handelt sich ja um zwei verschiedene Traditionen, die ein Red ganz wohl zusammen aufnehmen kann. Indes ist diese Ansetzung ganz unsicher.

Der vorgetragenen Quellenscheidung stimmen zu J. Boehmer, Erste Buch Mose 137, Haller 43. 122. 154, zweifelnd Meinhold 116 f., Erbt, Urgeschichte 22 f. 32 ff., letzterer mit anderer Zuweisung an die Quellen. Auch Cheyne 204 ff. stimmt im Prinzip zu, nimmt aber Korruption und nachträgliche Überarbeitung an.

Stadtbericht, J^e (?). **1. 3a. 4a$\alpha\gamma$** I. Teil der Sage: Der Bau der Stadt. 1 שָׂפָה Lippe, Sprache ist das Ganze, דְּבָרִים Worte die einzelnen Teile; zwei Ausdrücke zusammengestellt des Nachdrucks wegen. Der Nebensinn ist vielleicht, daß sie auch in ihren Plänen eine Einheit bildeten (vgl. Frankenberg, GGA 1901 S. 685). — 3a schließt sich geistvoll an 1 an: 1 sagt allgemein, daß die Menschen eine Sprache haben; 3a führt konkret aus, was sie gesprochen haben. Dabei erzählt die Sage die Erfindung des Ziegelbaues, allerdings in höchst naiver Weise; die Menschen sprachen: »hei, wir wollen Ziegel streichen«; das Wort »Ziegel« existiert also nach dem Erzähler eher als die Sache. — Über die babylonische Tradition von der Erfindung des Ziegelbaues vgl. »Schöpfung und Chaos« 419 f., KB VI 1 S. 39 f., Winckler, Keilinschriftl. Textbuch^2 98 f. — הבה ל חֲבָה gib = wohlan § 69o; das Wort ist für den Erzähler charakteristisch, vgl. 4. 7. — **4a$\alpha\gamma$** Als den Menschen dies glücklich gelungen ist, fassen sie eine weitere Idee: nun wollen sie eine Stadt bauen. Die Sage will hiermit die Erbauung der ersten Stadt erzählen, sie ist also ursprünglich von 4$_{17}$ unabhängig. Die Absicht der Menschen dabei war, »sich einen Namen zu machen«, d. h. ewigen Nachruhm zu erwerben. Antikes Motiv: der Nachruhm gilt dem Antiken als höchstes Glück; der Kinderlose errichtet sich ein Denkmal II Sam 18$_{18}$ oder stellt im Tempel eine Namenstafel auf Jes 56$_5$; der König baut ein gewaltiges Gebäude, auf dessen Steinen er seinen Namenszug anbringt, oder an dem er eine Tafel mit seinem Namen einmauert; »er hat dies gemacht als sein Denkmal«, beginnt von alters her jede Weihinschrift eines ägyptischen Tempels (Erman, Äg. Rel. 56); der gewaltigste Herrscher aber baut eine ganze Stadt, die seinen Namen auf die Nachwelt bringen soll (Davidstadt, Ramses, Sargonstadt, Alexandria, Konstantinopel u. a.). Denn »Kinder und Städtebau erhalten den Namen« JSir 40$_{19}$. — **6a$\alpha\beta$ 7 — — — 8b** II. Teil: Jahves Eingreifen. Als die Menschen dies planen (und auszuführen im Begriff sind), schreitet Jahve ein. Sein Motiv wird, gemäß dem alten Sagenstil, nicht an-

ganzen Erde; da mußten sie vom Bau der Stadt abstehen. 9 Deshalb nennt man sie Babel; denn dort hat Jahve die Sprache der ganzen Menschheit ver-

---

gegeben, sondern vorausgesetzt: er will nicht, daß die Menschen einen Namen haben! Gott, der Ewige, will allein ewigen Namen haben: seiner werde gedacht von Geschlecht zu Geschlecht; der Mensch aber, der gestern gekommen ist, soll morgen vergessen sein! Es liegen hier also ähnliche Gedanken vor wie Gen 3 22 und 6 3. — Die Rede, die Jahve hält, ist nach 7a »wir wollen hinab« im Himmel gesprochen. Die Voraussetzung des Wortes (ebenso in der Variante »Jahve stieg herab« 5) ist, daß Jahve im Himmel wohnt. Neuere Forscher (vgl. Stade, ZAW XV 162ff., Bibl. Theol. 104; gegen ihn Greßmann 99 A. 2 u. a.) haben behauptet, das alte Israel habe diesen Glauben nicht gekannt; aber vgl. Gen 28 12 (Himmelsleiter, vgl. zur Stelle) Ex 19 11. 20 (J?) 34 5 (J?) (Jahve fährt auf den Gipfel des Sinai herab) Ex 24 10 (E?) (Jahve thront auf Sapphir d. i. ursprünglich dem Himmelsblau) I Reg 18 38 (Feuer Jahves, nach dem Zusammenhange = himmlisches Feuer) Gen 19 24 (ebenso, vgl. zur Stelle) I Reg 22 19 (Jahve sitzt auf seinem himmlischen Thron, das himmlische Heer steht links und rechts von ihm; die Bedenken Schwally's ZAW XII 159f. gegen Echtheit und Alter der Stelle halte ich für irrig) Jes 6 1 (der Palast Jahves an dieser Stelle ist der himmlische, nicht etwa der irdische Tempel; in diesem gibt es keine Saraphen, sondern Keruben über der Lade) II Reg 2 11 (Elias fährt im Wetter zum Himmel, zu Jahve); auch daß Jahve die Sterne zu Dienern gegeben werden Jud 5 20, stimmt dazu. Dieser Glaube, daß die Gottheit im Himmel wohne, findet sich, als Teil oder Rest von Astralreligion (oder auch von meteorologischer Religion), bei den Völkern ringsum; in Kanaan gewiß schon längst vor Israel. Es wäre höchst seltsam, wenn er dem alten Israel nicht bekannt gewesen sein sollte. Doch ist zuzugeben, daß diese Vorstellung in alter Zeit durch die andere, daß Jahve in seinen Heiligtümern auf Erden wohne, aufgehalten worden, und daß Jahves Wohnen im Himmel erst in späterer Zeit, unter der Nachwirkung des prophetischen Eindrucks von der Erhabenheit Gottes über alles Irdische und zugleich unter erneutem fremdem Einfluß stärker betont worden ist. — Vom Himmel schaut Jahve auf die Erde hernieder und sieht die Stadt hier unten bauen. Sein göttlicher Scharfblick erkennt sofort den Grund ihrer Stärke: seht (= הֵן, auf den vorliegenden Tatbestand hinweisend), sie sind ein Volk; sie reden dieselbe Sprache! Und seine Weisheit hat sofort das Mittel gefunden, die Übermütigen zu bändigen; wir wollen ihre Sprache verwirren! — נָבְלָה Koh. Qal ע״ו בלל § 67dd. — »Wir wollen hinab«, Jahve redet in seinem »Rat« zu seinem Gefolge wie 1 26 3 22; ein sehr alter Zug, der letztlich auf Polytheismus hinweist. Die älteste Rezension dieser Sage muß demnach erzählt haben, daß mehrere göttliche Wesen in Babel eingegriffen haben; dieser Zug ist aus Scheu vor dem Polytheismus weggefallen. — אֲשֶׁר so daß § 166b. שָׁמַע »verstehen« 42 23 u. a. — Nach der Rede Jahves wird wohl ein (kurzes) Wort fehlen: er tat, was er beschlossen hatte. — 9a Schluß. עַל־כֵּן leitet hier wie 2 24 das ein, was die Sage begründen soll. — קָרָא ergänze הַהִוא, deutsch »man nennt« § 144d. e. — Die Stadt heißt בָּבֶל, weil Jahve dort die Sprachen בָּלַל verwirrt hat. Diese Etymologie ist, künstlerisch betrachtet, sehr schön: so ward der Name der Stadt, welcher der Menschheit Ruhm und Ehre werden sollte, ihr zur Schmach und Schande: überall, wo man den Namen »Babel« hört, hört man zugleich von der Vermessenheit und der Schande jener alten Menschheit erzählen. Philologisch betrachtet ist die Etymologie kindlich, denn natürlich ist »Babel« nicht aus dem Hebräischen zu erklären. Auch die keilschriftliche Etymologie Babil als Bab-il = Gottestor ist vielleicht nur eine semitisch-babylonische Volksetymologie des ursprünglich vielleicht gar nicht semitischen Wortes.

Turmbaurezension, Jj (?). 2. 4aβ. b. 3b I. Teil: Der Bau des Turmes. 2 Die Menschheit kam von Osten her; oder vielleicht ist zu übersetzen »sie zogen im Osten umher« vgl. zu 13 11. נָסַע aufbrechen (und weiterziehen). Diese Notiz kann zur alten Sage gehören und würde dann eine selbständige Tradition sein, die etwa in 2 8 Jj eine

wirrt, und **von dort hat sie Jahve über die Fläche der ganzen Erde zerstreut.**

Parallele hat; möglich ist aber auch, daß die Notiz von einem Sammler stammt: vielleicht hatte der Sammler vorher erzählt, daß Noahs Arche auf einem östlichen Berge niedergekommen sei Jj. Auch dies scheint also darauf zu führen, die Turmrezension von Jj abzuleiten. — בִּקְעָה weite Tiefebene, im Unterschied von נַחַל Talschlucht, Wādi; Šin'ar = Babylonien (vgl. zu 10 10) ist eine Tiefebene und zwar die weiteste Tiefebene, also die בִּקְעָה, in der damals bekannten Welt. — **4**aβ.b Der Turm soll den Himmel erreichen: antike Naivetät; zwar ist der Himmel sehr hoch über der Erde, es war also ein ungeheueres Unternehmen; aber dies Unternehmen war doch in sich nicht unmöglich: wenn man hoch genug baut, kommt man schließlich in den Himmel. — Der Zweck des Bauwerks ist, die Menschen zusammenzuhalten. Warum wollen sie zusammenbleiben? Dies wird aus dem Zusammenhang der Sage deutlich: weil sie mit vereinten Kräften stärker sind, als wenn sie sich zersplittern. Naive Vorstellung: der Turm, dessen Spitze in den Himmel ragt, ist auf der ganzen Erde sichtbar. — **3**b (passend hinter 4b zu stellen) eine Notiz über das Baumaterial. In Palästina gebraucht man zu besseren Bauten Bruchsteine אֶבֶן, die man mit Lehm חֹמֶר zusammenfügt, zu schlechteren Backsteine לְבֵנָה (wohl babyl. Fremdwort), im Ofen oder an der Sonne getrocknet vgl. Benzinger[2] 91, Nowack I 138f. (vgl. besonders Jes 9 9); in Babylonien dagegen kennt man keine Steinbrüche und muß sich daher mit Backsteinen begnügen, die man (wenigstens an der Außenseite) mit חֵמָר Asphalt zusammenklebt vgl. Herodot I 179. Der Palästinenser wundert sich, daß man in Babylonien die prachtvollsten Paläste und Tempel mit dem schlechtesten Material, dem Backstein, baut und dabei ein so starkes Bindemittel, wie den Asphalt, verwendet. — **5. 6**aγ.b. **8**a II. Teil: Jahves Eingreifen. **5** Jahve steigt herab, um die Sache in Augenschein zu nehmen. Dies ist so zu denken, daß Jahve vorher vom Bau gehört hat; vielleicht ist die Erzählung davon ausgefallen. — Der Gedanke, daß Jahve zu genauerer Kenntnisnahme sich an Ort und Stelle begibt (ebenso 18 21), ist antik: Allwissenheit und Allgegenwart Gottes (in absolutem Sinne) sind damals ganz unmögliche Vorstellungen vgl. oben S. 18. — »Er stieg hernieder« wie »wir wollen hinunter« 7. —**6**aγ.b Jahves Rede, ähnlich 6aα. Jahve, dies ist die Voraussetzung, sieht, daß das Werk der Menschen ganz gewaltig ist, ja gefährlich für ihn selber. Mit Sorgen denkt er an die Zukunft: dieser riesige Turm ist nur der Anfang; wie wird die Sache weitergehen? ganz antik ausgedrückt: sie werden ja den Himmel stürmen können! Voraussetzung: dies aber will Jahve nicht; die Gottheit will nicht, daß der Mensch alles tun könne, was er plant; sondern sie will ihn in seinen Schranken festhalten. Diese Rezension hat also dieselbe Grundanschauung von Jahve zur letzten Voraussetzung wie die Stadtrezension. Man könnte an dieser Stelle beinahe sagen, Jahve habe sich gefürchtet; indes denkt der Erzähler darum nicht geringer von ihm: einen Augenblick schien es einmal so, als ob die Menschen allmächtig werden könnten, aber Jahve hat ihnen gezeigt, daß er doch mächtiger ist. — הֻחֳלָּם Inf Hiph √ חלל, über das Pathach § 67w. יָזְמוּ √ זמם § 67dd. — **8** So bricht Jahve ihre Macht, indem er sie über die ganze Erde zerstreut. — **9**b Der letzte Satz der Sage hat ebenso wie in der Stadtrezension den Namen des Bauwerkes, hier also des Turmes, mitgeteilt und etymologisch begründet. Dieser Name ist leider weggefallen; dagegen ist die Etymologie erhalten: der Name wird daraus erklärt, daß Jahve sie »zerstreut« hat הֲפִיצָם (נָפוּץ 4); die Sage hat den Namen also als »Zerstreuung« erklärt; er muß also פֵּרֵץ (oder פּוּץ oder ähnlich) gelautet haben. — Der »Turm« der Sage kann kaum etwas anderes gewesen sein als ein Etagenturm, wie ihn die Babylonier in ihren Tempelanlagen zu erbauen pflegten; Trümmer solcher Türme sind vielfach erhalten; über derartige Bauten vgl. A. Jeremias, ATAO[2] 278ff. Falls der Turm unserer Sage in der Stadt Babel gelegen hat — was freilich nach unserer Quellenscheidung nicht sicher ist —, kann er schwerlich ein anderer

gewesen sein als der Turm E-temen-an-ki, der zum babylonischen Tempel κατ' ἐξοχήν, dem Marduktempel Esagil gehörte. Dieser Tempel kommt schon unter Ḫammurabi, also ca. 2100 (vgl. die wiederholten Erwähnungen in der Einleitung und am Schluß des Ḫammurabi-Kodex), und unter dessen drittem Vorgänger Ṣabum vor, und hat gewiß schon lange vorher existiert, Beiträge zur Assyriologie IV 349. Der Tempel liegt nach den meisten Forschern unter dem Ruinenhügel Tell Amran, südlich von dem Hügel el-Qaṣr begraben, während ihn Hommel, Grundriß 326 ff. nördlich von el-Qaṣr sucht, vgl. Baumstark, Art. Babylon in Pauly-Wissowa's Realencyclopädie, Friedr. Delitzsch, Babylon[2] 18 und Artikel Esagila in MDOg Nr. 7 S. 2 ff., Weißbach, Stadtbild von Babylon (Alt. Orient V[4]) und besonders Hommel, Grundriß 298 ff. Daß er zur Zeit der Sage verfallen war, ist verständlich: die babylonischen Tempel waren, offenbar infolge des unsoliden Ziegelstein-Materials trotz aller Restaurationen, von denen wir oft genug hören, immer wieder verfallen. Daß er nach der Sage ungeheuer groß war und fast zum Himmel zu reichen schien, paßt gerade auf diesen Turm vortrefflich. Nabopolassar, der ihn wiederherstellte, als er wieder einmal »baufällig und verfallen« war, erklärt, er habe »seine Fundamente in die Unterwelt gegründet und seine Spitze den Himmel erreichen lassen« wie vor alten Zeiten vgl. KB III 2 S. 5 f.; der letztere Ausdruck scheint gerade für Etemenanki charakteristisch gewesen zu sein und findet sich auch von ebendiesem Tempelturm in einer Urkunde Nebukadnezars (Beiträge zur Assyriologie III 548) und in den Mardukhymnen Nr. XII bei Hehn, Beiträge zur Assyriologie V 345 f.: »seine Spitze erhöhte er gleich dem Himmel«; vgl. auch Zimmern, KAT[3] 396. 616, Jeremias ATAO[2] 277 ff. Tempel und Turm waren die ältesten und berühmtesten Bauten Babylons. — Die Namen der Tempel und Tempelteile in Babylonien sind alle sumerisch, so auch die Namen E-sag-il (hochragendes Haus) und E-temen-an-ki (Haus der Grundfeste Himmels und der Erde); doch ist wahrscheinlich, daß neben diesen uralten, in Priesterkreisen streng festgehaltenen, offiziellen Namen auch volkstümliche Namen in semitisch-babylonischer Sprache bestanden haben. Ein solcher volkstümlicher Name könnte, so teilt mir H. Zimmern mit, für den Marduktempel Esagil »das weiße Haus« bîtu piṣû (√ צחח weiß sein) gewesen sein; wird doch in einem späteren Texte aus der Arsacidenzeit Esagila als »Haus des Tages« im Gegensatz zu Ezida in Borsippa, dem »Hause der Nacht«, bezeichnet vgl. ZA VI 228. Ähnliche Epitheta der Tempel, speziell der Šamaštempel, sind belegt, wie »glänzender, heller, strahlender« Tempel. — Andere denken an den Turm von Ê-zida, des großen Tempels des Nebo in Borsippa, gegenwärtig Birs Nimrud, Literatur bei Cheyne, Enc Bibl s. v. Babel Nr. 7.

Allgemeines über die Sage vom Turmbau.

I. Ursprünglicher Sinn der Sage: Die Sage beantwortet mehrere Fragen: Die erste Rezension erklärt die Entstehung der verschiedenen Sprachen und zugleich Ursprung und Namen der Stadt Babel; die zweite die Zerstreuung der Menschen über die Erde und zugleich Ursprung und Namen eines uralten »Turmes« in Babylonien. — Alle diese Fragen beantwortet die Sage in ihrer poetischen Weise: sie ist nicht im stande, eine wissenschaftlich stichhaltige Erklärung der babylonischen Namen zu geben; ebensowenig weiß sie aus historischer Erinnerung etwas über den Ursprung der Stadt und des Turmes; noch viel weniger hat sie eine historische Überlieferung aus jener Zeit, in der die ältesten Sprachen und Völker Vorderasiens entstanden sind; denn in jene Zeit reicht menschliche Erinnerung nicht. Diese Erzählung ist also nicht als eine historische Überlieferung zu betrachten, sondern als eine naive Antwort der alten Zeit auf gewisse, ihr naheliegende Fragen. Die Aufgabe des Sagenforschers aber ist, diese Fragen zu erkennen und so die verschiedenen Bestandteile, aus denen die beiden Rezensionen bestehen, zu entmischen.

1) Die erste Frage, auf die beide Rezensionen antworten, ist eine allgemeine:

woher kommen die Unterschiede unter den Menschen? Die Hauptunterschiede aber, welche die Menschen trennen, sind ihre verschiedenen Sprachen — auch unserer Wissenschaft noch immer ein Hauptsymptom verschiedenartigen Volkstums — und ihre verschiedenen Sitze. Wie ist diese Frage entstanden? Sie entsteht aus dem Widerspruche der alten Tradition, welche die Einheitlichkeit des menschlichen Geschlechtes lehrt (alle Menschen, so behauptet die alte Sage, sollen von einem Paar abstammen) und der Erfahrung, welche die großen Unterschiede unter den Menschen zeigt. Einst, so nimmt man also an, muß die Menschheit doch einheitlich gewesen sein: dann aber ist sie in verschiedene Völker zerfallen. Diese Teilung der Völker denkt man sich entweder so, daß sie durch Zeugung und Vermehrung ganz natürlich erfolgte — so setzt es die Völkertafel voraus —, oder so, daß Gott die Menschheit gewaltsam auseinandersprengte — das ist die Meinung unserer Sage. — Wie aber beurteilt die Antike diese Versprengung? Als ein großes Unglück, als eine Katastrophe der Menschheit! Denn was würde die Menschheit alles vollbringen können, wenn sie einig wäre! Göttliche Werke vermöchte sie zu tun! »Nichts würde ihnen unmöglich sein!« Und Jahve selbst würde sie nicht hindern können! — Warum ist also die Menschheit so zerspalten? weil sie der Gottheit sonst zu mächtig würde! Diesen Gedanken spricht die Sage in Form einer Erzählung aus: einst hatte die Menschheit dieselbe Sprache und wohnte an demselben Ort. Da begannen sie in frevelndem Übermut ein übermenschliches Werk. Jahve aber läßt sich nicht vom Throne setzen. Um die Macht der Menschen zu brechen, hat er ihre Sprache verwirrt und sie über die Erde zerstreut.

2) So unbestimmt erzählt die Sage nun freilich nicht; sie berichtet vielmehr ganz konkret, und das ist ihr großer poetischer Vorzug vor analogen Konstruktionen einer späteren, prosaischen Zeit. Sie weiß genau das »Wo« und »Wie«. — Der Ort war Babylonien, so erzählen beide Rezensionen. Das älteste Bauwerk der Welt war die Stadt Babel oder nach anderer Tradition der große Turm, der in Babel steht. »Dort hat Jahve die Sprache der ganzen Menschheit verwirrt, und von dort hat Jahve sie über die ganze Erde zerstreut«. Diese Angabe ist (vgl. oben) zwar keine geschichtliche Tradition, ebensowenig aber aus der Luft gegriffen; sie ruht vielmehr auf dem Eindruck, den Babylonien macht. Babel war für Israel und seine Nachbarn eine uralte Stadt, der Turm gewiß ein ungeheueres Gemäuer aus unvordenklicher Urzeit; und die »Weisheit« Babyloniens stammte nach Ansicht aller von babylonischem Kultureinfluß abhängiger Völker vom Anfang des Menschengeschlechtes her. Kein Wunder, daß man hier den Ursitz der Menschheit suchte, und daß die Israeliten selbst behaupteten, von diesem Kulturzentrum ausgegangen zu sein (vgl. zu 11 31). Dies Babel ist aber auch der rechte Ort, wo die Sprache der Menschheit verwirrt ist; denn Babel war schon in alter Zeit der Weltmarkt, wo die Völker zusammenströmten Jes 13 14 Jer 50 37 51 44, und wo der ganze Wirrwarr der menschlichen Sprachen zusammen erklang. Berosus erzählt schon in der babylonischen Urgeschichte, bei Gelegenheit des Oannes, daß sich in Babylon eine große Menge stammverschiedener Völker, welche Chaldäa bevölkerten, zusammengefunden habe vgl. C. Müller, Fragm. hist. graec. II 496. . Die Vielsprachigkeit Babels bringt der Hebräer mit dem Worte בָּבֶל zusammen, das er sich als Wirrwarr deutet, und den Namen des Turmes mit dem Wort נָפַץ »zerstreuen«. Zugleich macht er sich die Macht jener ältesten, noch geeinten Menschheit an dem imponierenden Umfang der Stadt Babel deutlich, wie an dem gewaltigen Turm, den man in Babel sieht. In Babylonien werden noch jetzt, zur Zeit der Erzähler, von gewaltigen Despoten ganze Völker zur Frohn gezwungen, um ein Gebäude zu errichten, das den Ruhm des Erbauers der fernsten Nachwelt überliefern soll. Die Abbildungen assyrischer Bauarbeiten mit ihren Legionen von Arbeitern sind eine schöne Illustration von Gen 11. So berichtet die Sage von den titanischen Unternehmungen der damaligen Menschheit. Diese ältesten Menschen haben, so erzählt man sich, Babel bauen wollen, eine Stadt, so groß angelegt, daß die ganze Menschheit darin Platz hätte, und sie haben diesen uralten Turm geplant, der so hoch ist, daß seine

Spitze beinahe zum Himmel reicht. — Solche gewaltige Bauten aber machen auf den antiken Menschen zugleich einen grausenhaften Eindruck. Wie manche Gewalttat und manches Blut mögen sie gekostet haben! »Erinnerungen daran zittern in Sage und Märchen, auch in Brauch und Glauben nach«. »Nur dämonische Geister, in deutschen Sagen der Teufel, können sie vollbringen; Unrecht, Verrat und Betrug hängen schauerlich mit ihrer Entstehung zusammen«. »Man erinnere sich etwa an die griechische Sage vom Bau Trojas oder an die nordische vom Riesenbaumeister«, vgl. v. d. Leyen CXIV 22f., woselbst Literatur. So gelten der Sage auch diese Bauten der ältesten Menschheit als Werke trotzigen Frevels gegen die Gottheit. — Diese Werke aber sind unvollendet. Auch dieser Zug ist nicht willkürlich, sondern sicherlich der Anschauung entnommen. Es ist ein immer wiederkehrender Zug in der Geschichte unseres Geschlechtes, daß die größten Entwürfe gedacht und begonnen, aber nicht ausgeführt werden; und wie die Dome des Mittelalters fast alle unvollendet auf uns gekommen sind, so wird es auch in der alten Zeit gewesen sein. Der Turm war, so wenigstens schien es dem fremden Beschauer, nur halb fertig geworden und die Stadt nicht ausgebaut. Die israelitische Sage versteht dies Verhängnis aller großen Entwürfe des Menschen auf ihre Weise. Solche Pläne *sollen* nicht ausgeführt werden; denn der Mensch *soll* nicht ewigen Namen haben und soll nicht allmächtig sein. Denn dann wäre er ja wie Gott! So liegen diese Bauten da, Denkmale menschlichen Übermuts, aber zugleich des göttlichen Strafgerichts: unvollendet! Gewaltiges hat jene älteste Menschheit vermocht, aber Jahve ist gewaltiger gewesen! Darum — es fürchte die Götter das Menschengeschlecht!

II. *Herkunft der Sage.* Die Sage ist deutlich in Babylonien entstanden: sie setzt die Anschauung des babylonischen Baumaterials, des Weltmarkts Babels, die Kenntnis von der riesigen Ausdehnung der Stadt und von dem gewaltigen Turm zu Babel voraus. — Aber der Eindruck von Stadt und Turm, den die Sage wiedergibt, ist derjenige, den der *Fremde* in Babylonien erhält. Der Einheimische weiß, was ein solches Gebäude darstellt: es ist kein profaner »Turm«, sondern ein Göttertempel, nicht *wider* Gott, sondern *für* Gott von einem alten Könige errichtet; nur der barbarische Fremdling kann den Zweck des Gebäudes so mißverstehen; und nur fern von Babylonien kann man im Ernst behaupten, dieser Turm habe den Zweck gehabt, den Himmel selber zu erreichen. Ferner würde die babylonische Überlieferung Babel nicht als älteste Stadt nennen (Ed. Meyer, Israeliten 211) und am wenigsten den Namen Babel als »Wirrwarr« erklären: dem Babylonier ist seine Stadt die Stätte der göttlichen Offenbarung (vgl. Babil = Gottestor), dem Fremden aber der Ort des Frevels (vgl. den prophetischen Namen »Frechheit« für Babel Jer 50$_{31}$) und des göttlichen Gerichts. Die Sage ist also entstanden unter Barbaren, die mit Babylonien nicht unbekannt waren; diese Barbaren erzählen sich — vielleicht schon auf Grund übernommener babylonischer Sagen — voller Bewunderung und Grauen von der großen Babel und ihrem Turm, wie sich die alten Germanen vom goldenen Rom und der Engelsburg erzählen mochten. Daß diese Barbaren Semiten waren, ist wegen der semitischen Etymologie von Babel, die einen Hauptbestandteil der einen Rezension bildet, wahrscheinlich; vielleicht dürfen wir an Aramäer denken: aram. בִּלְבֵּל »verwirren«. Von Land zu Land weiter wandernd, ist die Sage schließlich zu Israel gekommen.

III. *Gegenwärtiger Zustand der Tradition.* Die Sage liegt gegenwärtig stark hebraisiert vor: sie zeigt die Verwunderung des Palästinensers über das merkwürdige babylonische Baumaterial. Besonders aber ist sie dadurch verändert, daß der Polytheismus, der an einer Stelle noch leise nachklingt, weggefallen, und Jahve allein an die Stelle der vielen Götter getreten ist. — Die beiden Rezensionen zeichnen sich durch eine köstliche Straffheit der Komposition aus; das erste und letzte Bild stehen in schärfstem Kontrast: die *eine* Sprache und der Wirrwarr, der *eine* Sitz und die Zerstreuung; das dazwischen Liegende führt auf dem direkten Wege von einem Gegenstück zum anderen. Dabei weisen beide Rezensionen eine Knappheit in der Erzählung auf, die

kaum mehr überboten werden kann: so wird nur erzählt, daß die Menschheit es plante, eine Stadt zu bauen und einen Turm zu errichten; daß man diesen Plan dann auch auszuführen begann, wird als selbstverständlich nicht ausdrücklich berichtet u. a. m. Doch mag diese fast übertriebene Knappheit auch z. T. auf Weglassungen beruhen: so muß die ursprüngliche Sage doch wohl deutlich gemacht haben, wer die in 7 Angeredeten (ursprünglich: die Götter) eigentlich seien. Die Sagen der alten Zeit waren z. T., schon als sie aufgeschrieben wurden, halb ausgestorben; und das damals glücklich Gerettete ist dann z. T. noch später der religiösen Bedenklichkeit der Abschreiber und Überarbeiter zum Opfer gefallen.

Von den beiden Varianten scheint die Turmrezension die ältere zu sein: die Vorstellung von dem Turme, der den Himmel erreicht, ist naiver als die von der Stadt, die für die Menschheit auslangt; der Turm jedenfalls nicht so bekannt als die in aller Welt gepriesene Babel. Doch ist der besprochene Plural in der Stadtrezension 7 ein uralter Zug.

IV. Zitate. In jüdisch-griechischen Schriften des hellenistischen Zeitalters, in einer Zeit, wo die Urtraditionen der verschiedenen Völker hervorgeholt und verglichen wurden, wird auch die Geschichte vom Turm zu Babel nicht selten zitiert. Vgl. E. Böhmer, Erste Buch der Thora 189ff., Gruppe, Griech. Culte u. Mythen I 677ff. So erzählt Eupolemos (C. Müller, Fragm. hist. Gr. III 211. 212), die aus der Flut geretteten Giganten, die Babel bauten, hätten auch den Turm gebaut; als dieser durch göttliches Eingreifen gefallen, hätten sich die Giganten über die ganze Erde ausgebreitet. Diese Relation ist nichts anderes als eine Kombination der Erzählungen von den Nephilim und der Sintflut und beider Rezensionen der Turmbaugeschichte; dem Verfasser hat also nichts weiter vorgelegen als nur unsere Genesis. Ebenso ist es in dem interessanten Stück Or Sib III 97—155, dessen Verfasser nach hellenistischer Art orientalische und griechische Überlieferungen zusammenmischt: zuerst die biblische Turmbauerzählung (97—106) samt Reminiszenzen aus der Völkertafel (107) und aus Šems Stammbaum (108f.), dann plötzlich die euhemeristisch aufgefaßten griechischen Mythen von Kronos und von Zeus' Geburt (110—155). Daß der Turmbauerzählung auch dieses Stücks die Genesis zu Grunde liegt, zeigt der Umstand, daß auch hier beide Turmbauerzählungen kombiniert vorliegen, noch dazu in der biblischen Verbindung mit der Sintflut (109) und mit der ausdrücklichen Angabe, daß sich der Name Babel aus der Verwirrung der Sprachen erkläre (104), nur daß die jüdische, auch Jubil 10 19. 26 erhaltene Haggada hinzugekommen ist, daß die Menschen zum Himmel emporsteigen wollten (100), und daß Stürme, von der Gottheit gesandt, den Turm umgeworfen hätten (102). Ein besonderes Problem bietet nun, daß Alexander Polyhistor's prosaische Paraphrase dieses sibyllinischen Stücks (erhalten bei Josephus Ant. 1 4, aus Eusebius bei Synkellos cf. Euseb. Chronicon ed. Schöne I 23f. u. a.) höchst wahrscheinlich vom Zorn der Götter über den Turm gesprochen hat, während unser Sibyllinentext hier den Sg. liest. Geffckens (Nachrichten der Gött. Ges. der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 1900 S. 88ff.) und Boussets (ZNW III 26f., Rel. des Judentums[2] 562f.) Behauptung daß dieser Plural heidnischen und speziell babylonischen Ursprung der sibyllinischen Erzählung beweise, ist abzuweisen, da der übrige, soeben aufgezeigte Charakter des Abschnitts und besonders die Erklärung des Namens »Babel« seine Herkunft aus der Bibel über allen Zweifel sicherstellt. Der Plural — so scheint die einfachste Annahme — ist wohl durch den Heiden Alexander Polyhistor hineingekommen; schwieriger ist die Vermutung, daß der sibyllinische Abschnitt von einem griechischen Verfasser stamme, oder daß die Sibylle heidnischen Ursprung affektiere. Auf keinen Fall aber ist heidnischer oder gar babylonischer Ursprung dieser Tradition anzunehmen (gegen Stade, ZAW XV 161f., Bibl. Theol. 243); und die Behauptung, daß die griechische Sibylle hier aus einer anzunehmenden babylonischen geschöpft habe, fällt dahin.

Überlieferungen von der ursprünglichen Einsprachigkeit der Menschen (aber ohne

Anspielung an Babel und den Turm) finden sich in griech.-röm. Tradition bei Hyginus fab. 143, ferner bei Persern, Indern, Chinesen, vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechtes[2] 314ff.; der Turmbausage ähnliche Erzählungen bei Armeniern, Mexikanern, Afrikanern u. a, aber wohl meist von der biblischen Erzählung beeinflußt, bei Lüken 314ff., Cheyne, Enc Bibl s. v. Babel Nr. 3.

Die Urgeschichte bei P.

1. Schöpfungsgeschichte 1 1—2 4a. 2. Sethitenstammbaum 5. 3. Sintflutsage in 6 9—9 29. 4. Völkertafel in 10. 5. Stammbaum Šem's, und 6. Stammbaum Terah's in 11 10—32.

Budde, Urgeschichte 464ff. hat vermutet, daß P in der Urgeschichte von einer der Quellen des J, nämlich von Buddes J[2] abhängig sei. Diese Annahme bestätigt sich bei unserer Scheidung der Quellen in J nicht vgl. die Übersicht über beide Quellen des J S. 3. Vielmehr stimmt P in der Stoffauswahl weder ganz mit J[e], noch mit J[j] überein. Seine Vorlage war hier also weder J[e] noch J[j] noch auch der bereits vereinigte »J«, sondern eine andere, uns unbekannte, aber unserer Tradition verwandte Quelle. Dies zeigt auch ein Vergleich von J und P in der Sintflutsage vgl. im folgenden. Übrigens ist dies Resultat von vorn herein zu erwarten. Es wäre ja ein sonderbarer Zufall, wenn P gerade eine solche Schrift vor sich liegen gehabt hätte, die auch uns zu Gebote steht; sind uns doch aus der ganzen reichen Literatur des alten Israels nur dürftige Trümmer überliefert.

---

10. Schöpfungsgeschichte bei P 2 4a. 1 1—2 3.

2 4a Dies ist der Stammbaum Himmels und der Erden, da sie erschaffen wurden.

1 1Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. 2Die Erde aber war wüste

---

Schöpfungsgeschichte bei P 2 4a 1 1—2 3. **2, 4a Überschrift.** Die Worte sind als Unterschrift der Erzählung erhalten; ähnliche Worte sonst bei P 5 1 6 9 10 1 11 10 als Überschrift. Der Satz wird auch hier ursprünglich Überschrift gewesen — sonst würden sich ja die Worte mit der bei P unmittelbar folgenden Überschrift 5 1 unangenehm stoßen — und von einem Red. versetzt worden sein (Stade, Bibl. Theol. 349), um das Buch mit בראשית zu beginnen oder zur leichteren Verbindung mit dem folgenden Stück aus J. — Das Wort אלה תולדות »dies sind die Zeugungen«, Nachkommenschaften, Stammbaum, Geschlechtsgeschichte, sonst bei P durchgängige Überschrift, besonders der Stammbäume, ist von P auch vor die Schöpfungsgeschichte gesetzt worden, die er also wie einen Stammbaum auffaßt: wie im Stammbaum Zeugung auf Zeugung, Geschlecht auf Geschlecht folgt, so folgen hier auf einander die Schöpfungen Gottes. — LXX *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως*. — בְּהִבָּרְאָם, ה minusculum; Dillmann liest בְּבָרְאָם אלהים.

1, 1—5 Urzustand und erster Tag. — 1 Der Vers ist am besten als Hauptsatz zu nehmen »im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen«: ein gewaltiges Wort! Einfach und machtvoll stellt der Verfasser zunächst das Dogma fest, daß Gott die Welt geschaffen hat; kein Wort gibt es in den Kosmogonien anderer Völker, das diesem ersten Wort der Bibel gleichkäme. Alles Folgende hat dann den Zweck, diesen

und leer, und Finsternis lag auf dem Urmeer, und Gottes Geist brütete auf den

Satz zu illustrieren. Nach anderer Fassung wird Vers 1 mit dem Folgenden zusammengenommen: »im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf«; v. 2 wäre dann Zwischensatz; 3 Nachsatz. Im ersten Falle ist בְּרֵאשִׁית stat. abs., vgl. auch die alte Transskription *Βαρησήθ*, Field Hexapla; im zweiten Falle wäre es nach § 130d als stat. cstr. zu nehmen (wobei man auch בְּרֹא als inf. aussprechen könnte). Beide Fassungen sind möglich; doch scheint die erste Auffassung einfacher zu sein. Beide sind übrigens nur grammatisch und nicht dem Sinne nach verschieden. — Auf keinen Fall aber ist es erlaubt, (auf Grund der ersten Kstr.) הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ als Bezeichnung der urzeitigen, noch chaotischen Welt zu verstehen und zu behaupten, Vers 1 enthalte die Schöpfung der Welt als Chaos (so Wellhausen, Prolegomena[6] 296, Composition[3] 105), wobei dann Vers 2 den chaotischen Zustand dieser ersten Schöpfung und erst 3ff. die Entstehung der gegenwärtigen geordneten Welt schildern müßte. Gegen diese Auslegung spricht: 1) »Himmel und Erde« ist sonst stets der Name der gegenwärtigen, organisierten Welt und kann unmöglich als Bezeichnung einer chaotischen Urwelt verstanden werden; 2) die Welt als Chaos wird Vers 2 nicht »Himmel und Erde«, sondern »die Erde« genannt; 3) der Gedanke einer Schöpfung des Chaos ist in sich widerspruchsvoll und wunderlich, denn Chaos ist die Welt vor der Schöpfung. — ראשית, der Gegensatz dazu ist אַחֲרִית הַיָּמִים: Urzeit und Endzeit, Stade, Bibl. Theol. 349. — בְּרֵאשִׁית בָּרָא Alliteration an dieser feierlichen Stelle. — בָּרָא ist hier und sonst (Jes 42$_5$ 45$_{18}$ u. a.) term. techn. des Schaffens Gottes; der Ausdruck, der Gen. 1 abwechselnd mit עָשָׂה ohne Unterschied der Bedeutung gebraucht wird, ist charakteristisch eben für diese Erzählung, wie denn für gewisse uralte Geschichten gewisse Ausdrücke charakteristisch sind vgl. מַבּוּל und חֵבָה in der Sintflutsage u. a. S. 67. Das Wort bedeutet im sonstigen Sprachgebrauch das eigentümliche Tun Gottes, der Wunderbares, Unerhörtes, Neues hervorbringt Ex 34$_{10}$ Jes 48$_7$ Jer 31$_{22}$ Ps 51$_{12}$. Charakteristisch ist, daß es nicht vom menschlichen Hervorbringen vorkommt und niemals wie sonstige Verba des Bildens mit dem Acc. des Stoffes verbunden wird. Da es hier als Term. einer Erzählung gebraucht wird, so ist es nach sagengeschichtlichen Instanzen für uralt zu halten vgl. S. 67 und im folgenden. Dagegen spricht nicht, daß der Ausdruck uns sonst nur aus späteren Schriften bezeugt ist (Jer Ez Dtjes); die uns bekannte AT.liche Literatur ist viel zu dürftig, als daß auf das mehr oder minder zufällige Vorkommen oder Nicht-vorkommen eines solchen Ausdrucks allzuviel zu bauen wäre (gegen Wellhausen, Prolegomena[6] 387, Stade, Bibl. Theol. 92f.). Ebensowenig aber darf man behaupten, der durch »בָּרָא« ausgedrückte Gedanke in derjenigen Ausprägung, die wir soeben beschrieben haben, sei der alten Zeit Israels unerschwinglich gewesen (gegen Wellhausen, Prolegomena[6] 304); warum sollte das alte Israel nicht haben denken können, daß es Gottes Sache sei, Unerhörtes, Wunderbares hervorzubringen? »Denn was ist für Gott zu wunderbar?« Gen 18$_{14}$. Während also nichts im Wege steht, das Wort בָּרָא in dem beschriebenen Sinne für uralt zu halten, so ist anderseits zu betonen, daß erst eine spätere Zeit dem Wort den in Gen 1 vorliegenden, tiefsten Sinn gegeben und es zum Ausdruck ihres ausgebildeten Supernaturalismus gestempelt haben kann, wonach Gott mit völlig absoluter Souverainität über die Welt verfügt und, über ihr stehend, von außen her sie hervorbringt. Ebendarum aber, weil diese supernaturalistische Stimmung sich in diesem Worte aussprechen konnte, ist es in späterer Zeit so beliebt gewesen. — Über die Geschichte von אֱלֹהִים, eines ursprünglichen Plurals »die (vielen) Götter«, die dann als eine Einheit zusammengefaßt werden, so daß אלהים ein singularischer Begriff wird, vgl. zuletzt Ed. Meyer, Israeliten 211 A. 1. — 2 Von diesem Anfang sticht eigentümlich die Fortsetzung ab; denn während man nach diesem ersten Satze erwarten sollte, daß die Welt nur durch Gott entstanden und vor ihm noch nicht vorhanden gewesen sei, schildert der zweite Satz einen Urzustand der Welt, der Gottes »Schöpfung« vorausging. Man hat versucht,

Waſſern, — ³da ſprach Gott: es werde Licht! Und es ward Licht. ⁴Und Gott

diesen Widerspruch durch die Annahme zu heben, daß die Welt erst nachträglich (etwa durch Eingreifen des Teufels) תֹּהוּ וָבֹהוּ geworden sei; indeß dann würde es וַתְּהִי, nicht תְּהָיָה heißen (Dillmann). Vielmehr ist zuzugeben, daß hier ein innerer Widerspruch vorliegt, der aber geschichtlich zu verstehen ist: der Stoff von v. 2 gehört zu den vom Judentum vorgefundenen Elementen, v. 1 ist vom Judentum selbst hinzugefügt. Daß P eine solche Schilderung des Chaos aufnehmen konnte, zeigt, daß auch er den Gedanken einer creatio ex nihilo (II Mak 7₂₈ Hbr 11₃) noch nicht deutlich erfaßt hatte. — Die Beschreibung des chaotischen Urzustandes ist »eine wahre mythologische Schatzkammer« (Schwally, ARW IX 169). — תֹּהוּ וָבֹהוּ gleichklingend: solche Assonanzen liebt die alte Sprache, vgl. נָע וָנָד 4₁₂, ferner 18₂₇ 21₂₃ u. a. — Zur Kstr. § 141e A. 1³. — תֹּהוּ »Wüste, Einöde, Leere« auch sonst, Jes 45₁₈ mit Erinnerung an die Schöpfungsgeschichte. בֹּהוּ »Leere« nur in der Verbindung mit תֹּהוּ, hier und Jer 4₂₃ Jes 34₁₁, woselbst an die Schöpfungsgeschichte angespielt, und das urzeitige Chaos auf die Zukunft (Endzeit) übertragen wird vgl. »Schöpfung und Chaos« 138f. Der Ausdruck תֹּהוּ וָבֹהוּ ist offenbar Terminus der Schöpfungsgeschichte und daher nach Analogie ähnlicher Termini für uralt zu halten vgl. im folgenden. Daß dieser Terminus uns nur aus späteren Schriften bekannt ist, ist kein Gegengrund (gegen Wellhausen, Prolegomena⁶ 387). Der Ausdruck »Leere und Öde« führt auf eine Vorstellung, ähnlich derjenigen in der Schöpfungserzählung des J, wonach die Erde ursprünglich eine Wüste gewesen ist vgl. S. 4f. Die Übersetzung der LXX *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* ist eine sehr ungefähre Umschreibung. Auch die Phönizier kennen die *Βάαυ*, aber als Weib des Windes *Κολπία*, das sie mit der *Νύξ* gleichsetzen und als Urmutter des Menschen betrachten; die Babylonier haben eine Göttin Bau, Weib des Kriegsgottes Ninib. Ob die hebräische Vorstellung mit der phönizischen, und ob beide mit der babylonischen ursprünglich identisch sind, steht dahin, vgl. Zimmern, KAT³ 410 A. 5, 509 A. 1. — Daneben steht eine andere Anschauung vom Weltanfang, wonach die Welt ursprünglich Finsternis und Wasser war. תְּהוֹם Urmeer, fem.; auch dies Wort ist Terminus. In der gegenwärtigen Welt ist (רַבָּה) תְּהוֹם der Ozean, der unter der Erde lagert Gen 49₂₅ Am 7₄ u. a.. Wenn תְּהוֹם nach Gen 1 in der Urzeit die ganze Welt erfüllt hat, so muß es eine vermittelnde Vorstellung gegeben haben, wonach Gott die urzeitige תְּהוֹם zurückgetrieben und in den Tiefen der Erde verschlossen hat; diese Vorstellung findet sich am deutlichsten Or Man 3. — Daraus, daß das Wort תהום im Sing. niemals determiniert gebraucht, also wie ein Eigenname behandelt wird, ist zu schließen, daß Tehom ursprünglich eine mythologische Größe d. h. eine Göttin gewesen ist; ebenso חֵבֶל Kulturland, Erde. Die Richtigkeit des Schlusses beweist das babylonische Tiâmat = hebr. תְּהוֹם; Tiâmat ist das Urmeer, als Göttin oder weibliches Ungetüm vorgestellt. Dieselbe Vorstellung vom Urmeer, aus dem alles entstanden ist, auch bei den Ägyptern und sonst. Im AT ist parallel Ps 104₆, wonach Tehom einst die Erde wie ein Gewand bedeckt hielt. Die Annahme eines wäßrigen oder schlammigen Urstoffs erklärt sich offenbar aus einer bestimmten Naturanschauung vgl. das »Allgemeine« 3. — Mit Tehom zusammen gehört die Vorstellung der Finsternis. Auch im Babylonischen stehen Urmeer und Finsternis beisammen (so besonders deutlich in dem Schöpfungsbericht des Berosus). Die Lehre, daß die Welt aus Finsternis geworden sei, finden wir auch bei Babyloniern, Ägyptern, Indern, Phöniziern, Griechen, Chinesen (Wilhelm, Zeitschr. für Missionskunde u. Religionswissenschaft XXI 49) und sonst: die Nacht ist das Erste, Ursprüngliche, das Licht der Anfang der gegenwärtigen Welt. — Beide Vorstellungen: daß im Uranfang »die Erde eine Wüste und Leere«, und daß »Finsternis über dem Urmeer« gewesen sei, sind ursprünglich zwei verschiedene Theorien vom Anfang der Welt. Der folgende Satz bringt eine dritte, wiederum wohl ursprünglich allogene Theorie hinzu; daß diese verschiedenen Anschauungen sich hier ganz gut ve tragen, kommt daher, daß sie sehr abgeblaßt und — wie es die Natur des Stoffes mit sich bringt — in düsteres,

ſah, daß das Licht gut war. Dann ſchied Gott das Licht von der Finſternis.

unheimliches Geheimnis gehüllt sind. — Diese Schilderung des Uranfangs ist gerade in ihrer Einfachheit großartig und eindrucksvoll. — »Der Geist Gottes brütete auf der Fläche der Wasser«. Die רוּחַ Gottes ist sonst 1) die göttliche Kraft oder das göttliche Wesen, das die »dämonischen« Erscheinungen im Menschen wirkt; Wirkung der רוּחַ ist alles Gewaltige und Geheimnisvolle im Menschenleben, was über Menschenkraft und Menschenmaß hinausgeht, besonders die mysteriösen Erfahrungen, die der Prophet erlebt. 2) Damit verwandt ist die Vorstellung vom lebenschaffenden Geiste oder Hauche Gottes, der im Menschen und in den anderen Kreaturen das wunderbare Geheimnis des Lebens wirkt Ps 104 29f. — Hier als ἅπαξ λεγόμενον wird die רוּחַ gedacht als die lebengebende, gestaltende göttliche Macht, die im Uranfang über den gestalt- und leblosen »Wassern« schwebt. Dieselbe Vorstellung auch in phönizischer Kosmogonie (Philo Byblius bei Euseb. praep. ev. I 10), wonach im Uranfang außer dem trüben, finsteren Chaos das πνεῦμα (beschrieben als ἀὴρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης) vorhanden gewesen ist. — Das Wort רחף Dtn 32 11 vom Adler, der mit ausgebreiteten Flügeln seine Jungen schützt (man lese nach LXX יָעִיר »schützt« für יְעֹרֵר); als Grundbedeutung des Wortes dürfen wir wohl nach dem Syrischen »brüten« annehmen und vermuten, daß hier die uralte und weitverbreitete Spekulation vom Weltei nachklingt (Dillmann, Delitzsch u. a.). Wir finden diese Spekulation bei Indern, Eraniern, Orphikern (Chantepie II[3] 324), in allen drei phönizischen Kosmogonien, bei den Polynesiern (vgl. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI 234. 237. 241. 665, A. Bastian, Heilige Sage der Polynesier 12. 229. 240f.) und sonst vgl. Dillman 4. 20, Lukas, Kosmogonien der alten Völker Register s. v. Ei). Die Spekulation vom Weltei geht von der Eiform des Himmels aus (vgl. die chinesische Lehre bei Wilhelm, Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft XXI 44); den unteren Teil der Erde oder den Himmel unter der Erde denkt man sich dabei als die andere, unsichtbare Seite des Eis, als Anschauung der Eranier bezeugt im Mînôkhired 44 9 (West, Sacr. Books East XXIV 85) vgl. Windischmann, Zor. St. 284). Das Werden der organisierten Welt aus dem Urwasser wird verglichen mit der Entstehung des jungen Vogels aus der Flüssigkeit des Eis. Entstanden ist also aus dem Weltei, wie wir mehrfach ausdrücklich hören, Himmel und Erde (vgl. Lukas, Kosmogonien 89. 147. 194). Dies ist, da es gerade als phönizische Lehre — aus Mochos bei Damascius — bezeugt ist, auch für die ursprüngliche Meinung der hier zu Grunde liegenden israelitischen Kosmogonie zu halten. Diese Anschauung vom Weltei, nach unseren Begriffen sehr naiv, ist in der Urzeit einmal höchst geistvoll gewesen. Auch daß das göttliche Weltprinzip רוּחַ genannt wird, kann sehr alt sein; wir würden uns diese רוּחַ ursprünglich als einen warmen Wind, der das Ei ausbrütet, zu denken haben. — Jedenfalls aber ist in Gen 1 aus der ganzen Vorstellung nur ein geringer Rest erhalten: vom Weltei wird nicht mehr gesprochen, und was durch das Brüten des Geistes geschieht, wird nicht gesagt. Vielmehr setzt das Folgende gegenüber v. 2 ganz neu ein, mit einer neuen Gestalt, dem (persönlichen) Gott (= Jahve) und mit einem neuen Schöpfungsprinzip, dem Worte Gottes. Denn der schaffende Gott und der brütende Geist haben eigentlich keine innere Beziehung, sondern schließen einander geradezu aus: dem Brüten des Geistes liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Chaos sich von innen heraus entwickelt; der schaffende Gott aber legt von außen her der Welt seinen Willen auf. Der Grund der Verdunkelung gerade dieses Zuges ist klar: der Supernaturalismus hat die Idee der Evolution in den Hintergrund gedrängt (Wellhausen, Prolegomena[6] 296). Der jüdische Erzähler aber, der das Urprinzip nicht einfach רוּחַ, sondern רוּחַ אלהים nennt, denkt bei אלהים an den Gott Israels; in seinem Sinne wird »Geist Gottes« zu übersetzen sein. — 3 Alles Folgende entsteht durch Gottes Wort. Auch diese Vorstellung von der Schöpfung durch das Wort kommt bei vielen Völkern vor: Marduks Wort wirkt Wunder; die Ägypter wissen, daß Thoths Instrument bei der Weltschöpfung das Wort war (Lange bei Chantepie de la

5Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. So ward Abend und Morgen: erster Tag.

Saussaye I² 147); ähnliches bei den Indern (Lukas, Kosmogonien 81. 82. 97) und selbst bei den Quiches in Guatemala (Lukas 261)); für spät-ägyptische Zeit vgl. Reitzenstein, Poimandres 5 A. 3 vgl. S. 63 f. Dieser Gedanke steht ursprünglich nicht so hoch, wie es uns scheint: das gesprochene Wort, das Wunder wirkt, ist, wie der Mardukmythus besonders deutlich zeigt, eigentlich das Zauberwort. Aber anderseits ist die Vorstellung vom Schaffen durch das Wort hoher Vergeistigung fähig, da das Wort als Ausdruck des Willens gefaßt werden kann. In solchem Sinne aber hat der jüdische Erzähler die Vorstellung genommen und dadurch seinen Gedanken von Gottes Verhältnis zur Welt ausgedrückt: Gott wirkt auf die Welt durch seinen Willen; er geht nicht in die Welt ein und »bildet« mit seinen Händen (so in der älteren Erzählung 2₇. ₁₉. ₂₂), sondern er bleibt über ihr, außen, stehen und befiehlt, was werden soll: er spricht, da wird es Ps 33₉. — Diese kurzen Sätze 3 sind der klassische Ausdruck des Supernaturalismus. Nur noch ein letzter Hauch mythologischer Färbung ist ihnen geblieben. Solche Sätze sind es, die unserer Erzählung einen unvergänglichen Wert geben. Befehl und Vollzug sind hier sehr knapp gehalten; der Vollzug folgt unmittelbar und genau in denselben Worten wie der Befehl, um anzudeuten, daß es sofort und genau so geschieht, wie Gott befohlen hat. Über die ästhetische Würdigung der Worte im folgenden. — Das Licht ist die erste Schöpfung; ohne Licht kein Leben und keine Ordnung. Vor dem Licht war die Welt dunkel, leblos, wirr; Finsternis und Chaos sind grauenvoll; grauenvoll ist auch die תהום, die kein Licht hat; das Licht ist gut und heilsam. Ähnliche Gedanken vom Licht als der ersten Schöpfung auch bei den Indern, den Griechen, Phöniziern u. s. w. Eine schöne Erklärung des Eindrucks von Finsternis und Licht bei Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. — Sehr auffallend ist nach modernen Begriffen, daß das Licht lange vor den Lichtkörpern 14ff. entsteht. Dieser Umstand, von modernen »Apologeten« viel behandelt, macht dem Antiken keine Schwierigkeit: er denkt sich das Licht als ein selbständiges Ding, als einen feinen Stoff; er fragt, wo das Licht wohne Job 38₁₉f., oder wie schwer es sein möge: wie niemand der Irdischen den Ton sehen kann, so kann auch kein Mensch und nur Gott das Feuer wägen IV Esr 4₅ 5₃₇. Danach erscheint es dem Antiken sehr plausibel, daß das Licht älter als die Gestirne ist. In den heidnischen Kosmogonien gehört das Licht zum Wesen der oberen Götter. — 4a »Gott befand das Licht, daß es gut ist«; zur Kstr. § 117 h. Ein ähnliches Wort wiederholt sich bei den folgenden Schöpfungen. Dem Künstler gleich, der, wenn der Rausch des Schaffens verflogen ist, sein Werk kritisch mustert, so sieht Gott jede Schöpfung nachträglich an, prüfend, wie sie geworden sei; und jede befindet er gut und schön: das Werk ist gelungen; »Gott freut sich seiner Schöpfungen« Ps 104₃₁. — So wie Gottes Urteil über die Welt, lautet natürlich auch das Urteil des Erzählers: die Welt ist gut. Im Jubelhymnus besingt das alte Israel des Weltenschöpfers Weisheit und Güte. Ganz anders denkt hierüber das spätere Judentum: die Welt liegt im Argen. — Man beachte, daß die Finsternis nicht »gut« genannt wird und eigentlich auch nicht Gottes Schöpfung ist. Trotzdem wird im folgenden die Finsternis von Gott geschieden und benannt. Den Gedanken weiterführend, dürfen wir also sagen: daß Gott die Finsternis, die nicht seine Schöpfung ist, doch zu seinem Eigentum gemacht und in die Ordnung seiner Schöpfungen mit einbezogen hat. — 4b »Gott schied zwischen Licht und Finsternis«, d. h. er bestimmte, daß sie nicht mehr in einander fließen, sondern von nun an gesondert existieren sollen; konkret ausgedrückt: er gab jedem von beiden einen besonderen Ort in der Welt Job 38₁₉. Charakteristisch für die Erzählung ist, daß sie so blaß redet, und mit keinem Worte andeutet, wie der regelmäßige Wechsel von Licht und Finsternis, den Gott ordnet, eigentlich vor sich gehe. — Das »Scheiden« auch 6. 7. 14. 18; die Voraussetzung des Wortes ist eigentlich, daß die Dinge vor der Schöpfung wüst und wirr in einander gelegen

6 Gott ſprach: es werde eine Feſte zwiſchen den Waſſern, die bilde eine Scheidewand zwiſchen den Waſſern. 'und es geſchah alſo': 7 So machte Gott die Feſte und ſchied das Waſſer unter und das Waſſer über der Feſte. 8 Und Gott nannte die Feſte Himmel. So ward Abend und Morgen: zweiter Tag.

haben, daß sie aber durch Gottes Schöpfung ordentlich aus einander gestellt worden sind. Doch ist dieser Gedanke der »Scheidung« nicht in der ganzen Geschichte konsequent durchgeführt; das Licht z. B. ist eine neue Schöpfung. — 5a »Tag« und »Nacht« sind nach der Auffassung des Verfassers die Namen der Tageszeiten; »Finsternis« und »Licht« sind sie ihrer Art nach. »Finsternis und Licht« sind also Definitionen von »Tag und Nacht«. Ebenso ist »Feste« Definition von »Himmel« 6; »Trockenes« von »Erde« und »Wasseransammlung« von »Weltmeer« 10. — Daß Gott auch die Namen nennt, erscheint uns sehr naiv, dem Antiken aber ganz natürlich: die Dinge haben erst dann ihre richtige Existenz, wenn sie ihre Namen haben. Ein ähnlicher Gedanke auch im Eingang des babylonischen Schöpfungsmythus. Zugleich ist das Benennen Vorrecht dessen, der die Gewalt hat (Zapletal, Schöpfungsbericht 15f.): indem Gott die Namen gibt, legt er fest, daß er der Herr ist. Der moderne Gedanke, daß Name und Sache im Grunde nichts mit einander zu tun haben, daß der Name etwas Zufälliges, geschichtlich Gewordenes, bei jedem Volk ein anderer ist, würde dem antiken Denken ganz unmöglich sein. Vielmehr erscheint der Name dem Antiken als selbstverständlicher Ausdruck der Sache selbst: die Dinge heißen so, wie sie heißen. — Dabei wird natürlich gedacht, daß Gott hebräisch spricht: die hebräische Sprache ist die eigentliche Sprache; die anderen Völker »reden« nicht eigentlich, sondern sie »stammeln« nur. Das ist der naive Hochmut jedes antiken Volkes. — 5b Der Zeitraum eines Tages wird hier nach seinen beiden Abschnitten genannt: poetisch-feierlicher Ausdruck. Nun fragt sich, ob mit den Worten »Abend — Morgen« die beiden Anfänge oder die Enden eines Tages gemeint sind, ob also der neue Tag nach dieser Zählung mit dem Abend (so Neh 13 19 Dan 8 14) oder dem Morgen beginnt. Da aber zuerst das Licht entsteht und es dann Abend »ward«, so ist das Letztere wahrscheinlich. Parallel wäre: die Erde ward grün, die Erde ward weiß: ein Jahr war vergangen. Auch im Babylonischen gibt es beide Tagesrechnungen, Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I 67. 75. — Auffallend ist, daß der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht schon eher eintritt, als die Sonne am Himmel wandelt; sehr nahe liegt es daher, zu vermuten, daß die Einteilung in 7 Tagewerke ursprünglich nicht zum Stoffe der Erzählung gehört hat, sondern erst nachträglich hinzugekommen ist; vgl. darüber im folgenden S. 109. 118. — Natürlich sind die »Tage« Tage und nichts anderes; der Erzähler will sagen: der regelmäßige Wechsel von Nacht und Tag, den wir gegenwärtig vor Augen haben, stammt vom ersten Tage her. Überdies würde die Einsetzung des siebenten als des heiligen Tages ganz hinfällig, wenn man die »Tage« nicht als Tage faßte. Der Erzähler wird eine besondere Verherrlichung Gottes darin gesehen haben, daß er für so gewaltige Werke nur je einen Tag gebraucht hat; so mühelos schafft Gott! Die Beziehung der Schöpfungstage auf Perioden von 1000 Jahren oder dgl. ist also eine sehr willkürliche Eintragung aus ganz allogenen Gedankenkreisen. — אֱלֹהִים § 98a.

6—8 Zweiter Tag. Die Wölbung des Himmels, wie wir wissen, nur eine optische Täuschung, ist nach der Annahme der Antike ein fester Bau, auf Säulen gegründet Job 26 11, mit Türen und Fenstern Gen 28 17 II Reg 7 2; einem Zelt, einem Hause oder einer Stadt, an Stoff einem Spiegel oder Sapphir vergleichbar. Über dem Himmel aber befindet sich ein unerschöpfliches Meer himmlischer Wasser (Ps 148 4). Wo käme denn auch sonst der Regen her? Der Regen ist eine Entleerung himmlischer Wasservorräte, wenn Gott die Schleusen des Himmels öffnet Gen 7 11 II Reg 7 2. 19. Die Vorstellung von einem festen Himmelsgewölbe ist bei den Naturvölkern allgemein verbreitet vgl. Tylor, Anfänge der Kultur II 71; auch Homer spricht sie in den dem Himmel gegebenen Beiworten

9 Gott sprach: es sammele sich das Wasser unter dem Himmel an einen Ort, daß das Trockene sichtbar werde! Und es geschah also. 10 Und Gott nannte das Trockene Erde und die Sammlung des Wassers nannte er Meer. Und Gott

---

πολύχαλκος, χάλκεος und *σιδήρεος* aus. Das himmlische Meer bei Babyloniern (vgl. das bekannte Bild des über den himmlischen Wassern thronenden Šamaš, abgebildet z. B. in Guthes BW 67), Persern (Tiele, Geschichte der Religion im Altertum II 290ff.), Ägyptern (Erman, Äg. Rel. 5ff.), Chinesen (Wilhelm, Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft XXI 44) und Naturvölkern (Waitz-Gerland, Anthropologie VI 269). Dies himmlische Meer ist ursprünglich der Himmel selbst, den man sich als ein spiegelklares, dort oben wunderbar hängendes Gewässer vorstellte: das »gläserne Meer« Ap Joh 4 6 u. a. — Ein anderer Teil der Wasser aber befindet sich hier unten, auf Erden (und unter der Erde). Demnach ist die Welt so entstanden, daß Gott die Urwasser in zwei Teile geschieden hat, die Wasser oben und die Wasser unten, und daß er das Firmament als Scheidewand zwischen beide gestellt hat. Hiernach ist die Feste Gottes Werk im eigentlichen Sinne, ebenso wie das Licht: die Welt wird von Gott aus dem gegebenen Stoff (Finsternis und Wasser) und aus seinen eigenen neuen Schöpfungen zusammengeordnet, Meinhold 38. — Die Behauptung Winckler (Forschungen III 387f.) und seiner Schule (vgl. Jeremias, ATAO² 164), daß רָקִיעַ der Tierkreis sei, ist durch den Text selbst in keiner Weise nahegelegt, vielmehr nach dem klaren Wortlaut von v. 8 unrichtig: רָקִיעַ ist eine Definition vom »Himmel« vgl. zu 5a, also nicht ein Teil des Himmels; wogegen auch der Ausdruck »Feste des Himmels« 14ff. keineswegs spricht: auch wir können vom »Gewölbe des Himmels« sprechen, wobei das Gewölbe eben nichts anderes als der Himmel selber ist. — Die Vorstellung, daß einst Oberes und Unteres, Himmel und Erde zusammengelegen haben und daß die Schöpfung in einer Spaltung beider besteht, findet sich vielfach: bei den Phöniziern spaltet sich das Weltei in Himmel und Erde, so Mochos bei Damascius 125; ähnliches auch im Indischen, Lukas, Kosmogonien 89f.; bei den Ägyptern hebt der Gott Schu die Göttin des Himmels Nut, die auf dem Erdgott Keb lag, empor und trennt so Himmel und Erde, Erman, Äg. Rel. 31f.; die Trennung von Himmel und Erde, die einst zusammen ein Gebilde gewesen seien, erzählt auch die Melanippe des Euripides Fr. 484 (Trag. graec. fragm.² ed. Nauck 511) vgl. A. Dieterich, Mutter Erde 42; besonders nah verwandt ist das Babylonische, wonach Marduk das Urmeer Tiâmat in zwei Teile spaltet. — וַיְהִי כֵּן § 116r. — וַיְהִי־כֵן im hebr. Text hinter 7, ist, wenn es nicht Glosse ist, mit LXX hinter den göttlichen Befehl 6 zu stellen; ebenso steht die Formel 11. 15. 24. — Hinter 8a liest LXX: וַיְהִי א׳ כִּי־טוֹב; ob ursprünglich (Schwally, ARW IX 162)? oder nur harmonisierender Zusatz der LXX (Fränkel 60)? Der Verfasser hat die Formel hier vielleicht mit Willen ausgelassen, weil die unteren Wasser noch ungeschieden, noch nicht »gut« sind. —

9—13 Dritter Tag mit zwei Werken, der Scheidung von Land und Meer 9. 10 und der Bekleidung der Erde mit Pflanzen 11. 12. — **9. 10** Das Wasser, das unten zurückgeblieben ist, geht an einen Ort (LXX hat für מָקוֹם gut מִקְוֶה »Vereinigung« vgl. v. 10 Ball) zusammen; dadurch kommt das trockene Land zum Vorschein (תֵּרָאֶה § 107n).* So entsteht Land und Meer. Die Voraussetzung der Vorstellung scheint zu sein, daß vorher das Wasser den Erdkern bedeckt hat Ps 104 6. Diese Vorstellung stimmt, wie es scheint, nicht ganz zu der bisher vorausgesetzten, daß die Welt im Anfang ganz aus Wasser bestanden hat. — Der Verfasser meint natürlich, daß Meer und Erde damals in derjenigen Form und Gestalt entstanden sind, wie sie gegenwärtig existieren. Aber er gibt solche Einzelheiten nicht an; er sagt nur das Allgemeine, nicht das Besondere vgl. unten S. 116f. So erfahren wir nicht, wo das Weltmeer (יַמִּים) sich eigentlich befindet; die antik-hebräische (babylonische) Tradition behauptet, daß das Meer sich rings um die Erde wie ein Kranz ziehe und zugleich unter der Erde lagere Ps 139 9 24 2. — Nach 9 liest LXX וְנִקְווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מְקוֹמָם וְתֵרָא הַיַּבָּשָׁה; die Worte werden indes wie andere

sah, daß es gut war. — 11 Gott sprach: die Erde lasse junges Grün hervorsprossen: Kraut, das Samen bringt, 'und' Fruchtbäume, die Früchte auf Erden tragen, *das ganze Geschlecht*, worin ihr Same ist! Und es geschah also: 12 Die Erde ließ junges Grün hervorgehen: das ganze Geschlecht des Krautes, das Samen bringt, und das ganze Geschlecht der Bäume, die Früchte tragen, worin ihr Same ist. Und Gott sah, daß es gut war. 13 So ward Abend und Morgen: dritter Tag.

14 Gott sprach: es werden Leuchten an der Feste des Himmels, zu scheiden Tag und Nacht; die sollen Zeichen und Zeiten kundtun, Tage und Jahre; 15 und sollen *als Leuchten* stehen an der Feste des Himmels, daß sie leuchten auf Erden. Und es geschah also: 16 So machte Gott die beiden großen Leuchten: die größere Leuchte, daß sie den Tag beherrsche, und die kleinere Leuchte, daß sie die Nacht beherrsche, und die Sterne. 17 Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, daß sie leuchten auf Erden, 18 daß sie den Tag und die Nacht beherrschen, und daß sie scheiden Licht und Finsternis. Und Gott sah, daß es gut war. 19 So ward Abend und Morgen: vierter Tag.

Varianten der LXX in Gen 1 gleichmachende Auffüllung sein; »konsequente Konformität ist nicht das Prinzip des ursprünglichen Textes« (Wellhausen, Composition[3] 184). — **11—13** Schöpfung der Pflanzen. Gott befiehlt der Erde, Pflanzen hervorzubringen. Die Erde — so wird P gedacht haben — hat die Fähigkeit dazu; eben kraft dieses göttlichen Wortes vgl. zu 24. Zu Grunde liegt die Naturbeobachtung von der Fruchtbarkeit des Bodens, wenn er im Frühling soeben austrocknet. Auch in der Rezension der babylonischen Schöpfungsgeschichte bei Berosus wird vorausgesetzt, daß die Erde sofort nach ihrer Entstehung aus den Wassern fruchttragend (*καρποφόρος*) ist. — דֶּשֶׁא das junge, frische Grün, wie es damals zuerst und noch jetzt nach dem Winterregen hervorsprießt; aus diesem דֶּשֶׁא wächst alles Übrige. Der Verfasser, der Genauigkeit, Klassifikationen und Definitionen liebt, teilt die Pflanzen ein in 1) עֵשֶׂב Kräuter und 2) עֵץ Bäume; beide unterscheiden sich nach Art der Fortpflanzung: der עֵשֶׂב zeugt (nackten) »Samen«, der עֵץ »Früchte«, in denen der Same eingehüllt ist. Als ältester Anfang der Botanik angesehen ist diese Klassifikation nicht schlecht. — Der Blick des Verfassers weilt auf der Art der Fortpflanzung, ebenso 22. 28: die Welt ist so geschaffen, daß sie von nun an aus sich selber Bestand hat; auch das ist Supernaturalismus. — Auf diese Klassifikation von »Baum« und »Kraut« kommt der Verfasser 29f. zurück. — Darauf, daß Gott selber (hier und im folgenden) die Definitionen der Klassen ausspricht, legt der Verfasser großen Wert: er will deutlich machen, daß Gott es ist, der die Klassen festgesetzt und so die Ordnung der Welt selber bestimmt hat: die Klassen sind ewig. — לְמִינֵהוּ 12 zur Form § 91 d. Der Ausdruck, charakteristisch für P, ist ein Terminus der Priestertora, bei Aufzählung von Gattungen üblich, um zu bezeichnen, daß die ganze Gattung ohne Ausnahme gemeint ist: »nach seinem (gesamten) Geschlecht«, alle Unterarten mitgerechnet, z. B. Lev 11 14—16. — Man lese mit Sam LXX Peš Vulg וְעֵץ 11 wie v. 12 Ball.; vielleicht ist auch mit Ball זרע[1] zu streichen. — לְמִינֵהוּ 11, das wie überall zum Gattungswort, hier zu עֵץ gehört, stört den Anschluß des Relativsatzes und ist wohl gleichmachender Zusatz; om LXX hex. Kittel.

14—19 Vierter Tag, Schöpfung der Gestirne. — Daß die Gestirne an dieser Stelle, nach den Pflanzen der Erde, geschaffen werden, fällt, nicht nur für moderne Naturanschauung, aufs stärkste auf. Eine Erklärung dieser Anordnung vgl. unten S. 118. — יְהִי 14 zur Kstr. § 145 o. — Der Verfasser vermeidet den Namen »Sterne« 14, ebenso im folgenden »Sonne« und »Mond« 16, er gibt aber dafür die Definitionen »Leuchten«, »die große Leuchte«, »die kleine Leuchte«. Vgl. zu 5a. Er will mit diesen allgemeineren Bezeichnungen die Natur der Dinge angeben. — Der Ausdruck מְאֹרֹת

20 Gott sprach: es wimmle das Wasser von einem Gewimmel, von lebendigen Wesen, und Gevögel fliege über die Erde hin vor der Feste des Himmels! 21 So schuf Gott die großen Meeresdrachen und das ganze Geschlecht sämtlicher Wesen, die leben und weben, von denen das Wasser wimmelt, und das ganze Geschlecht alles geflügelten Gevögels. Und Gott sah, daß es gut war. 22 Und Gott segnete

»Lampen« — nicht modernisierend: »Lichtörter« zu übersetzen — ist ein Nachklang mythologischer Anschauung; der Ägypter nennt den Sonnengott »die lebendige Lampe« (Erman, Äg. Rel. 62 f.); auch im hebräischen Kultus werden die (sieben) Sterne als Lampen dargestellt vgl. den siebenarmigen Leuchter, Zach 4 und die sieben Leuchter Ap Joh 1 12. Bei P ist von der Poesie dieser Anschauung nichts mehr zu merken; bei ihm ist es bare Prosa; die Gestirne sind Lampen. — Die astronomischen Vorstellungen des Verfassers sind natürlich keine anderen als die seiner Zeit: die Gestirne sind von Gott »an den Himmel gestellt«; und sie kommen nur in sofern in Betracht, als sie mit der Erde in Beziehung stehen. Dagegen sind diese Worte von größter Bedeutung in der Geschichte der Religion. Bei den Völkern ringsumher und besonders in der babylonischen Weltkultur galten die Gestirne als Götter. Auch in Israel finden sich von der ältesten bis zur jüngsten Zeit genug Spuren davon, daß dieser Glaube eingewirkt hat. Hier aber ist diese Betrachtung vollständig ausgetrieben; der Jahveglaube hat über die Gestirnreligion gesiegt, und die Gestirne sind nur noch Sachen, ohne irgend eine Bedeutung für die Religion. In voller Gemütsruhe kann der Verfasser nachdenken, welchen Zweck die Sterne in der Welt haben mögen. Daß gerade bei dieser Schöpfung ein Zweck mitgeteilt wird (ein Ansatz dazu auch schon bei der Schöpfung des Himmels 6), ist begreiflich genug; denn bei keinem anderen Wesen der ganzen Welt drängt sich der geozentrischen Betrachtung diese Frage so auf wie bei den Sternen. Der Zweck aber ist: sie trennen die Tageszeiten; wenn die Sonne aufgeht, wird es Tag; sie dienen in ihrem Erscheinen und Untergehen zu Zeichen (Jer 10 2) und Zeiten und Tagen und Jahren, d. h. sie künden die Himmelsgegenden und die künftigen Dinge (Witterung, Pflanzen- und Tierleben, Astrologisches) an, und nach ihnen berechnet der Mensch den Kalender; sie sind Lampen, die der Erde Licht geben; die Sonne aber »herrscht« am Tag und der Mond des Nachts. Nur in diesem Ausdruck »herrschen« vgl. zum Ausdruck Job 38 33) sowie in der »Stellung der Gestirne an der Spitze der lebenden Wesen« (Meinhold 40 vgl. darüber unten S. 118 f.) klingt ein letzter Rest des Gedankens an, daß die Gestirne einst beseelt, und daß sie himmlische Herrscher, Götter gewesen sind: so sind Šamaš und Sin im Babylonischen Gott-Könige; »den Mond ließ er aufleuchten, unterstellte ihm die Nacht«, heißt es im babylonischen Schöpfungsmythus V 12, und im späteren Judentum, das viel von Gestirn-Engeln redet (vgl. z. B. Aeth Hen 82), ist der alte Glaube wieder aufgelebt, Bousset, Rel. des Judentums[2] 370 ff. »Die heidnischen Mythen sind [Gen 1] zu rednerischen Metaphern, poetischen Bildern depotenziert« (Franz Delitzsch). Man kann sagen, diese Betrachtung über den praktischen Nutzen der Gestirne sei recht nüchtern; aber sicherlich ist diese Nüchternheit der mythologischen Betrachtung, die in ihnen Götter und Halbgötter sieht, religiös unendlich überlegen. Und die moderne Naturwissenschaft, die das Wesen der Gestirne besser als Gen 1 bestimmt, wäre unmöglich gewesen, wenn die Religion nicht vorher die Geister aus ihrer Gebundenheit an die Natur befreit hätte. — Die Aufzählung der Bestimmungen der Gestirne 14f. ist nicht eben gut geordnet; vielleicht ist nachträglich am Text gearbeitet worden (Holzinger). Stade, ZAW XXII 328 streicht לְמֹאוֹרֹת, das sehr stört. LXX hat in 14 einen gleichmachenden Zusatz.

* **20—22 Fünfter Tag, Schöpfung der Fische und Vögel.** Ihrer Art nach gehören Fische und Vögel kaum zusammen; auch hier zeigt sich, daß das Sechstagewerk zum Stoff nicht recht paßt; der Verfasser hat zwei verschiedene Werke zusammennehmen müssen, um die Sechszahl nicht zu überschreiten; ähnlich beim dritten Tage, vgl. darüber unten S. 118. — Auch hier klassifiziert der Verfasser; er unterscheidet nach der Größe

sie und sprach: seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet das Wasser im Meer, und das Gevögel mehre sich auf Erden. [23]So ward Abend und Morgen: fünfter Tag.

[24]Gott sprach: die Erde lasse hervorgehen das ganze Geschlecht lebendiger Wesen: Vieh, Gewürm und das ganze Geschlecht des Wildes auf dem Felde! Und es ward also: [25]Gott machte das ganze Geschlecht des Wildes auf dem Felde und das ganze Geschlecht des Viehs und das ganze Geschlecht alles Gewürms auf dem Boden. Und Gott sah, daß es gut war. — [26]Gott sprach: lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnis; die sollen herrschen über die Fische des Meeres und das Gevögel des Himmels und das Vieh und alles 'Wild' des Feldes und alles Gewürm, was auf Erden kriecht.

---

1) die großen תַּנִּינִם: das sind die größten Wassertiere, von denen die Sagen erzählen, ursprünglich mythologischer Art; 2) alle übrigen Wassertiere; der Verfasser vermeidet es, sie bei ihrem Namen דָּגִים »Fische« zu nennen, sondern er definiert sie als »alle lebendigen Wesen, die sich regen, von denen das Wasser wimmelt«. Ebenso vermeidet er den Namen »Vögel«, sondern definiert sie als עוֹף Flugtiere, genauer als עוֹף כָּנָף »Flugtiere mit Fittigen«. — Nach 20 liest LXX ויהי־כן, vielleicht hier richtig, Schwally, ARW IX 162. — כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת 21 zur Kstr. § 126x. — Das Suffix in לְמִינֵהֶם 21 ist, da von מִין nur der Sing. vorkommt, für ein Sing.-Suffix zu halten § 91c; anders § 91k. — Durch einen göttlichen Segensspruch erhalten Fische und Vögel die Fortpflanzungsfähigkeit; ebenso die Menschen 28. Die Erzählung antwortet hiermit auf die Frage, woher die geheimnisvolle Kraft der Zeugung komme? Das ist die Macht des göttlichen Wortes! Eine solche wunderbare Wirksamkeit von Gottesworten glaubt das ganze hebräische Altertum. Die Erzählung macht hierbei einen charakteristischen Unterschied zwischen den Pflanzen und Tieren; die Pflanzen werden gleich so erschaffen, daß sie Samen und Frucht hervorbringen, die Vögel aber und Fische bekommen einen besonderen Segen. Der Grund dieses Unterschiedes ist wohl dieser: daß die Pflanzen Samen tragen, aus denen neue Pflanzen werden, erscheint selbstverständlicher, natürlicher, daß die Tiere unmittelbar Tiere hervorbringen, dagegen viel wunderbarer, bemerkenswerter.

24—31 Sechster Tag, Schöpfung der Landtiere 24. 25 und Menschen 26—30. — **24. 25** Die Landtiere werden von der Erde hervorgebracht, wie 11 die Pflanzen; ähnliche Aussagen finden sich auch in andern Kosmogonien: nach ägyptischer Lehre erzeugt der von den Sonnenstrahlen erhitzte Nilschlamm Menschen, Tiere und Pflanzen (Chantepie, de la Saussaye I² 147); nach der phönizischen Tradition (aus Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. I 10) sind aus dem Urschlamm Mot alle Erzeugnisse der Schöpfung entstanden: bei Ovid Met I 416ff. entstehen die Tiere nach der Flut aus dem durch die Sonne erwärmten Schlamm; vgl. auch A. Dieterich, Mutter Erde 36ff., besonders 42. 53. 67 u. a. Dieser Zug führt wohl auf eine gebärende »Mutter Erde« als das Prinzip der Welt und ist hier mit dem Supernaturalismus, so gut es ging, vereinigt. Dem Verfasser ist er deshalb wertvoll, weil er auch daran den Unterschied von Tier und Mensch zeigen kann: die Menschen sind von Gott selber gemacht 26ff. — Die Landtiere werden ihrer Natur nach bezeichnet als נֶפֶשׁ חַיָּה und klassifiziert als 1) בְּהֵמָה zahmes Vieh, Herden- und Lasttiere, 2) רֶמֶשׂ kriechendes Getier wie Schlangen, Eidechsen, Frösche u. s. w. und 3) חַיְתוֹ־אֶרֶץ Raubtiere, Wild. Der Verfasser meint natürlich, daß die Tiere so geschaffen seien, wie sie gegenwärtig sind; die zahmen Tiere also als »zahme« Tiere. — חַיְתוֹ־אֶרֶץ § 90o, ein archaistischer Ausdruck, darum hier in der (feierlichen) Rede Gottes; der prosaische Ausdruck חַיַּת הָאָרֶץ 25 in der Erzählung. — Der Segensspruch fehlt, wohl um das sechste Tagewerk, das schon sehr lang geraten ist, nicht zu überladen; oder ist er vielleicht nur von einem Abschreiber ausgelassen worden? (Zapletal, Schöpfungsbericht 25). — **26—30** Schöpfung der Menschen. Der Verfasser ist bestrebt, die hohe Würde des Menschen hervorzu-

27 So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde
nach dem Bilde der Gottheit schuf er ihn,
als Mann und Weib schuf er sie.

---

heben: der Mensch ist Gottes letzte, höchste Schöpfung; über ihn wird besonders ausführlich gehandelt; er ist, im Unterschiede zu den anderen Lebewesen von Gott selber gemacht worden; darum hat auch 26 das Gotteswort, das der Schöpfung des Menschen vorhergeht, eine andere Form: nicht wie bei den übrigen Schöpfungen, die eines Befehls (»es werde« oder »die Erde bringe hervor«), sondern die Form der Ankündigung eines Entschlusses (»wir wollen Menschen machen«); vgl. die feierliche Einleitung zur Menschenschöpfung in dem neugefundenen Stück des babylonischen Schöpfungsepos KAT³ 586. Ausdrücklich ausgesprochen wird die besondere Würde des Menschen, indem erzählt wird, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, und daß ihm die Herrschaft über die Tiere gegeben sei. — Eine viel verhandelte Frage ist, wie der Plural »wir wollen Menschen schaffen nach unserem Bilde wie unsere Ähnlichkeit« zu verstehen sei. Dieselbe Redeweise 11 7 (3 22) Jes 6 8. 1) Die frühere Erklärung, die hier eine Anspielung an die Trinität findet, kann nicht mehr in Betracht kommen. 2) Auch als Pluralis maiestaticus ist dieser Plural nicht zu fassen; die Sitte, daß die Herrscher von sich im Plural sprechen, ist erst durch die Perser in die Welt gekommen Esr 4 18 I Mak 10 19; aber Gen 11 7 Jes 6 8 stammen aus weit vorpersischer Zeit. 3) Dillmanns Erklärung, daß Gott »die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fülle von Kräften und Mächten sei«, oder Zapletals (Schöpfungsbericht 28) Hinweis auf die hie und da vorkommende pluralische Kstr. von אלהים (Jos 24 19 Gen 20 13 vgl. aber zur Stelle) rechtfertigen jedenfalls nicht den Plural in der ersten Person. 4) Demnach bleibt keine andere Erklärung übrig als die natürliche, ja selbstverständliche, daß sich Gott hier zu anderen אלהים-Wesen wendet und sich mit ihnen in dem »Wir« zusammenschließt (so schon Philo; neuerdings Budde 484 A. 1, Stade, Bibl. Theol. 349, Meinhold 43 u. a.). Solche Vorstellung, dem modernen christlichen Bewußtsein höchst fremdartig, ist dem antiken Israel sehr geläufig gewesen: es gibt viele אלהים oder בני אלהים, von denen einige in Gottes (Jahves) Diensten stehen, mit denen zusammen er in himmlischer Ratsversammlung סוד die Sachen seines Reiches berät I Reg 22 19—22 Job 1 Dan 4 14 7 10 Ps 89 8 Ap Joh 4 u. a. »Gottessöhne« sind auch Zeugen der Schöpfung Job 38 7. Diese Vorstellung kommt vom Polytheismus her, ist aber selber nicht mehr polytheistisch, da sie den einen Gott (Jahve) als den Herrn, als den allein Ausschlaggebenden, die anderen אלהים aber als ihm weit unterlegen, ja als seine Diener betrachtet. Da P sonst die Engel nicht erwähnt, so würde er auf diesen Plural von sich selbst aus kaum gekommen sein; wir schließen also, daß er hier einer älteren Vorlage folgt; und es erhebt sich die Frage, ob hier nicht eine letztlich polytheistische Grundlage hindurchschimmert. — Ursprünglich ist auch diese Beratung mit den אלהים zur Ehre des Menschen erzählt worden: dies höchste Geschöpf konnte nur durch gemeinsame Tätigkeit des ganzen göttlichen Diwan erschaffen werden! — בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ »nach unserem Bilde (בְּ der Norm) wie unsere Ähnlichkeit«, zwei synonyme Ausdrücke, wie 5 3, um den Gedanken zu verstärken; צֶלֶם ist ursprünglich konkreter: »gemaltes Bild, Statue«, דְּמוּת abstrakter. Sam LXX וכדמותנו. -- Der Gedanke ist nicht, daß der Mensch nach dem Bilde des einen Gottes (Jahve) (»nach meinem Bilde«), sondern nach dem der אלהים-Wesen (»nach unserem Bilde«) geschaffen sei Ps 8 6; er ist »der kleine Gott der Welt«. Dasselbe 3 5. 22 vgl. oben S. 24. 29. Ebendeshalb, um den fast blasphemischen Gedanken der Jahve-Ähnlichkeit nicht aufkommen zu lassen, mag P den Plural haben stehen lassen (vgl. Dillmann). Demnach entfernt sich die jüdische Tradition nicht weit von dem Richtigen, wenn sie in ihrer Sprache behauptet, der Mensch sei nach dem Bilde »der Engel« geschaffen (Nachweise bei Dillmann). Wenn aber dieser Gedanke also auch nicht allzu hoch gefaßt werden darf, so ist doch diese Idee der אלהים-Ähnlichkeit nach Meinung des Erzählers etwas ganz Gewaltiges. Wie großen Wert

28 Und Gott segnete sie, und er *Gott* sprach zu ihnen: seid fruchtbar und mehret euch,

---

er darauf legt, sieht man an der Wiederholung in 27; diese Worte, in gewichtiger Ausführlichkeit, in rhythmischer Sprache (drei Vierer), klingen wie ein, wenn auch schwacher, Nachhall eines Hymnus auf die Herrlichkeit des Menschen, eines Hymnus, wie er etwa in Ps 8 vorliegt. (Doch fehlt בְּצַלְמוֹ 27 in LXX; vielleicht ein späterer Zusatz?) — Worin besteht die Gottähnlichkeit? Der Verfasser läßt hierüber kein Wort fallen, da er die Sache für selbstverständlich hält; was er hierüber denkt, wird aber ganz deutlich aus 51—3, der Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte bei P: Gott hat Adam nach seinem Bilde geschaffen; Adam aber zeugte Šeth nach seinem Bilde. Der zweite Satz ist ganz deutlich: der Sohn sieht aus wie der Vater, er gleicht ihm an Gestalt und Aussehen. Danach ist also auch der erste Satz zu deuten: der erste Mensch ist Gott ähnlich an Gestalt und Aussehen. Daß auch noch P die Gottähnlichkeit so verstanden hat, zeigt 96: wer Menschen erschlägt, der tastet im Menschen Gottes Ebenbild an. Demnach bezieht sich diese Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist. Dieser Gedanke vom Menschen als der *εἰκὼν θεοῦ* findet sich auch in griechischer und römischer Tradition: der Mensch ist geformt in effigiem moderantum cuncta deorum (Ovid met I 83); dasselbe im Babylonischen vgl. Jensen, KB VI 1 S. 546 unten, Zimmern, KAT³ 506. Der Moderne wird gegen diese Erklärung einwenden, daß Gott überhaupt keine Gestalt habe, da er ja ein Geistwesen sei Joh 424. Dieser Gedanke der Unkörperlichkeit Gottes aber erfordert eine Kraft der Abstraktion, die dem alten Israel unerschwinglich gewesen wäre und erst von der griechischen Philosophie erreicht worden ist. Vielmehr redet das AT überall in großer Naivetät von Gottes Gestalt, von seinen Ohren, Händen und Füßen, von seiner Zunge, seinem Munde u. s. w.; im Paradiese ist Gott spazieren gegangen; Mose hat ihn gesehen, wenn auch nur von hinten, seinen Rücken; an Elia ist er vorübergewandelt u. s. w. Man denkt sich Gott demnach wie einen Menschen, freilich um vieles gewaltiger und furchtbarer. — Nun bemerken wir in Israel daneben schon in alter Zeit eine andere Strömung; die Propheten empfinden es als eine Blasphemie, Gott im Bilde darzustellen: Jahve ist viel zu gewaltig und herrlich, als daß es ein Bild geben könnte, das ihm gliche Jes 4025; aber auch in Worten wagt man nicht, ihn zu schildern Jes 6; und schon in ältester Zeit heißt es, daß sein Antlitz niemand zu sehen vermag; auch Elias und Moses haben es nicht gesehen. Diese Scheu hat zugenommen, je erhabener der Gottesbegriff durch Einwirkung der Propheten im Judentum geworden ist. P speziell vermeidet möglichst die Anthropomorphismen, Holzinger, Hexateuch 380. Jene Zeit hätte also den Gedanken, der Mensch trage Gottes Gestalt, sicherlich nicht hervorgebracht. Demnach hat P diese Vorstellung nicht selber erzeugt, sondern seiner älteren Vorlage entnommen. Der antike Gedanke ist schon Ps 86ff. umgedeutet, wo die Gott-Ähnlichkeit mit der Herrschaft des Menschen über die Tiere kombiniert ist, ebenso JSir 172—4. Aber solcher Gleichsetzung widerspricht der Text von Gen 1, wonach die Herrschaft über die Tiere den Menschen noch durch einen besonderen Segen zugesprochen wird, und besonders 53, wo es sich ganz deutlich einfach um die Gestalt handelt. — Sehr viel behandelt ist der Locus vom Ebenbilde Gottes bei den christlichen Dogmatikern. Hier wird es gewöhnlich mit dem Urstande kombiniert, wovon der Text nichts weiß; nach 51. 3 96 dauert vielmehr das Ebenbild Gottes in der Menschheit fort. Der Hauptunterschied aber zwischen dem AT und der christlichen Dogmatik, diesen Punkt betreffend, besteht darin, daß der Locus in der Dogmatik eine große Rolle spielt — man hat bei Gelegenheit dieser Stelle die ganze Anthropologie entwickelt —, während er im AT keine besondere Bedeutung hat: bei den Propheten oder Psalmisten kommt diese Idee überhaupt kaum vor. — Man lese mit Peš וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ 26; Sievers II 241 streicht וּבְכָל־הָאָרֶץ. — »Als ein Männchen und ein Weibchen schuf er sie« 27; anders J, wo das Weib nicht mit dem Manne zusammen erschaffen, sondern erst nachträglich aus seiner

und erfüllet die Erde und machet sie euch untertan, und herrschet über die Fische des Meeres und das Gevögel des Himmels und über alles Getier, was sich auf Erden regt. 29 Und Gott sprach: ich gebe euch jetzt alles Kraut, das Samen bringt, auf der ganzen Erde und alle Bäume, die Baumfrüchte tragen, die Samen enthalten; das soll euere Speise sein! 30 Und allem Wild des Feldes und allem Gevögel des Himmels und allem, was auf Erden kriecht und lebendigen Odem in sich

---

Rippe gebildet wird. — Der Wechsel von אֹתָם 27a und אֶתְּם 27b, an dem Schwally, ARW IX 171 ff. Anstoß nimmt, und den Greßmann (ebenda X 364 A. 2) dadurch heben will, daß er beide Male אֶתְּם liest, findet sich auch 5 1 f. — Die Ausdrücke זָכָר וּנְקֵבָה sind Worte des Rechtslebens vgl. aram. דְּכַר וְנֻקְבָה in den jüd.-aram. Papyri von Assuan G 17. — Auch andere antike Kosmogonien erzählen von einem Urpaar (so auch 2 21 ff.); dies schien das Naturgemäße zu sein, da von einem Paare alle Späteren abstammen können vgl. oben S. 13. Die Frage, woher sich dann aber die Verschiedenheit der Rassen erklärt, ist noch nicht in den Gesichtskreis des Verfassers getreten. — In keiner Weise aber ist mit der Vorstellung von dem einen Urpaare der Gedanke gegeben, daß alle Menschen darum vor Gott gleich seien (Dillmann); dieser Gedanke ist nicht AT.lich — vielmehr wird im AT überall der besondere Vorzug Israels betont —, sondern erst in einer späteren Phase der Entwicklung aufgetreten. — Ebensowenig soll durch diese Erzählung von dem einen Urpaar die Monogamie als das Ursprüngliche und darum auch das Ideal hingestellt werden vgl. zu 2 21 ff. S. 13 und zu 4 19 S. 50. — **28** Durch einen »Segen« wird dem ersten Paare die Kraft zu einer so gewaltigen Fortpflanzung verliehen, daß seine Nachkommen die ganze Erde erfüllen; ebensolcher Segen wird den Vögeln und Fischen 22 gegeben, fehlt aber bei den Landtieren 24 f.; vgl. auch zu 12 2. — Daß die Erzählung des P schon an dieser Stelle an die Fortpflanzung der Menschen denkt, unterscheidet sie stark von der parallelen Erzählung bei J 2. 3, wonach die Menschen ihr Geschlecht erst durch eine Sünde entdeckt haben vgl. oben S. 14. — Zugleich wird dem Menschen die Herrschaft über die Erde und über alle Tiere mit starken Ausdrücken (כָּבַשׁ, רָדָה »untertreten«) zugesprochen; es sind gewaltige Worte, das Programm einer ganzen Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts! Auch hier klingt — wie es scheint — ein Hymnus auf den Menschen hindurch; vgl. Ps 8 7—9. — אלהים[3] recht überflüssig, Zusatz? Schwally, ARW IX 174 A. 2. — וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם + וּבַבְּהֵמָה Peš (LXX) vgl. 26. — Für חַיָּה Sam חַחַיָּה. — **29. 30** Menschen und Tieren werden als Speise die Pflanzen angewiesen: den Tieren das »Grün des Krautes« d. h. Gras und Futterkraut, den Menschen die samentragenden Kräuter d. h. speziell Getreide und Baumfrüchte. Das Wort ist im Zusammenhange mit 9 3 P zu verstehen, wonach der Fleischgenuß erst nach der Sintflut erlaubt wird. P folgt hier also der Theorie, daß der gegenwärtigen Weltperiode eine andere vorhergegangen sei, in der Mensch und Tier sich von Vegetabilien genährt haben. Natürlich hat P diese Theorie nicht erfunden; ähnlich ist die Tradition der Paradiesesgeschichte 2 16 vgl. oben S. 10; Parallelen aus persischer und griechisch-römischer Tradition bei Dillmann 36, Usener, Sintfluthsagen 202 ff. Es ist, wie Usener gezeigt hat, das Bild eines Götterlandes, wo »die seligen Götter alle Tage ihr Freudenleben führen«, wo ewiger Friede herrscht, wo auch die Tiere ihre Feindschaft lassen, das die Phantasie der Völker in die Vorzeit versetzt hat. Ein interessantes Gegenstück ist Jes 11 6—8; der Prophet weissagt, daß einst der Wolf bei dem Lamme weilen soll, und der Pardel sich beim Böckchen lagern; Kuh und Bärin 'befreunden sich', zusammen weiden ihre Jungen, und der Löwe frißt Stroh wie ein Ochs. Was Gen 1 von der Urzeit sagt, ist Jes 11 auf die Endzeit übertragen; zu diesem Parallelismus von Urzeit und Endzeit vgl. oben S. 35 f. Vgl. auch Jes 65 25 Hos 2 20. Ein großer Unterschied besteht zwischen Gen 1 und Jes 11 in der Form; Gen 1 gibt ein nüchternes Speisegebot in der exakten Form der gesetzlichen Bestimmung (das Pf. נְתַתִּי § 106 m ist juristischer Stil),

hat, 'gebe ich' das Grün des Krautes zur Speise. Und es ward also. [31]Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. So ward Abend und Morgen: der sechste Tag.

2 [1]Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. [2]*Und Gott vollendete am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte.* Und er feierte am siebenten Tage von aller Arbeit, die er gemacht hatte. [3]Da segnete Gott den

---

Jes 11 dagegen eine poetische Schilderung. — Der Mythus von der seligen Urzeit hat sich unter den Völkern mannigfach gewandelt, je nachdem die Ideale der Menschen wechselten. Wenn in diesem Zusammenhange gerade der Friede als die Hauptsache erscheint, so ist diese besondere Ausprägung zu verstehen aus der Sehnsucht eines kriegesmüden, gealterten Volkes nach Ruhe und Frieden; das älteste Israel, ein jugendfrisches, kriegslustiges Volk, wird solche müden Stimmungen nicht erzeugt haben; wir kennen sie aber in Israel aus der Zeit der Propheten, als die Welt von Waffen klirrte, und Israel durch die beständigen Kriege erschöpft war Jes 11 6ff. 19 23—25 2 4 9 5 Zach 9 10. In Wirklichkeit hat es solchen Zustand des Friedens niemals gegeben; wer sich auf Poesie versteht, weiß auch ohne die Einwürfe der modernen Naturwissenschaft, daß diese Erzählung von der goldenen Zeit eine Dichtung ist, ein schöner Traum sehnsüchtiger Herzen. P hat diese Tradition gekannt; die Poesie hat er, wie auch sonst, dahinten gelassen, und nur eine »wissenschaftliche Theorie« über die Geschichte der Nahrung der Menschen und Tiere daraus genommen. Für die Nahrung aber interessiert er sich als Priester; in seiner Religion spielen ja die Speisegebote und -Verbote eine große Rolle. — Gut beobachtet Kraetzschmar (Bundesvorstellung 193 f.), daß diese Notiz des P über die vegetabilische Nahrung des Menschen 29 zu seiner Herrschaft über die Tiere 28 nicht recht passe; denn was soll diese Herrschaft dann noch viel zu bedeuten haben? Kraetzschmar folgert aber daraus, daß 29. 30 im Text des P sekundär seien; vgl. auch Schwally, ARW IX 174 A. 2, wonach 29 Nachtrag zu 28, und 30 zu 29 ist. Aber 1 29 ist durch die Bezugnahme von 9 2f. geschützt: 1 29 wird dem Menschen das Kraut (‖ יֶרֶק עֵשֶׂב 30) zur Nahrung gegeben; 9 3 fügt hinzu, daß ihm alle Tiere zur Nahrung dienen sollen: »wie grünes Kraut« כְּיֶרֶק עֵשֶׂב gebe ich euch alles«. Vielmehr ist aus der von Kraetzschmar beobachteten Divergenz zu folgern, daß hier an einer leisen Spur hervortritt, was dem Kenner der Sagengeschichte ohne weiteres einleuchtet, nämlich dies, daß wir an dieser Stelle beim selben Schriftsteller P zwei, ursprünglich allogene Traditionen verbunden sehen: 1) eine Schöpfungsgeschichte, wonach die Menschen über die Tiere herrschen (und sie essen), 2) das Bruchstück einer Tradition vom Frieden der Urzeit, wonach die Menschen der ältesten Zeit nur von Vegetabilien gelebt haben. Weiter im folgenden S. 120. — Zu 29 ist für פְּרִי־עֵץ vielleicht mit LXX (Vulg) einfacher פְּרִי zu lesen. — In 30 ist vor dem Objekt נָתַתִּי einzusetzen vgl. 9 3 (Olshausen). — **31** Abschluß des Sechstagewerkes. Mit Absicht sagt der Verfasser hier, wo alles zusammengefaßt wird, Gott habe die Welt »sehr gut« befunden. — יוֹם הַשִּׁשִּׁי § 126 w A. 2.

2, 1—3 Der siebente Tag. Die Ausführung ist hier besonders feierlich, mit vielen Wiederholungen. — **1** צָבָא eigentlich »Kriegsheer«, häufig vom »Heer des Himmels«, hier poetisch-archaistisch auf alle Klassen der lebendigen Wesen bezogen; damit wird, worauf besonders Zapletal, Schöpfungsbericht 72 ff. hinweist, die Disposition des ganzen Stoffes nach Bereichen und Klassen angedeutet vgl. unten S. 118. — **2a** וַיְכַל »er vollendete« ist schwierig, weil es so klingt, als habe Gott am siebenten Tage noch gearbeitet; daher haben Sam LXX Peš glätten wollen, indem sie בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי lasen; indes die Aussagen über den sechsten Tag sind mit 1 31 abgeschlossen und 2 1—3 handeln über den siebenten Tag. Dazu kommt noch die große Ähnlichkeit von 2a und 2b (Wellhausen, Composition[3] 186). Beide Sätze sind wohl handschriftliche Varianten. Die zweite Lesart וַיִּשְׁבֹּת, auf die 3 (שָׁבַת) zurückkommt, ist vorzu-

siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hat er gefeiert von aller Arbeit, die Gott geschaffen und gemacht hat.

---

ziehen; וַיְכַל ist durch וַיְכֻלּוּ 1 veranlaßt (Greßmann brieflich). — 2b. 3 Feier und Einsetzung des Sabbaths. Ein ätiologischer Mythus. Dieser Zug antwortet auf die Frage: warum ist der Sabbath d. h. der siebente Tag, der heilige Feiertag? warum darf man an diesem Tage keine Werkeltagsarbeit tun? Die Antwort lautet: weil Gott selber nach der Schöpfung der sechs Tage am siebenten Tage von der Werkeltagsarbeit (מְלָאכָה term. techn. Ex 20 9. 10) gefeiert und den Sabbath so zum »Grundgesetz der Weltordnung« (Hehn) gemacht hat. — Zugleich erklärt der Mythus den Namen שַׁבָּת als »Ruhetag« von שבת »feiern (mit der Arbeit aufhören), ruhen«; doch beachte man, daß der Verf. nach seiner Art es vermeidet, den Namen Sabbath auszusprechen. — Dieses »Ruhen« Gottes am siebenten Tage ist ein starker Anthropomorphismus; noch stärker Ex 31 17; »am siebenten Tage hielt er Sabbath und erholte sich« שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ (wörtlich: »und holte Atem«). Dieser Gedanke ist dem modernen religiösen Bewußtsein anstößig und hat daher Umdeutungen erfahren (so bei Dillmann und Franz Delitzsch); schon Jes 40 28 lehnt die Möglichkeit der Ermüdung von Gott ab. P vermeidet sonst dergl. Vermenschlichungen Gottes; er würde diesen Zug sicherlich nicht gebracht haben, wenn er ihm nicht des Sabbaths wegen wertvoll gewesen wäre: er legte Wert darauf, daß Gott den Sabbath höchstselbst gefeiert 2b und dadurch eingesetzt hat 3. Wellhausen, Composition[3] 185 f. hat aus 2b schließen wollen, daß der ursprüngliche Text des P die Schöpfung in sieben Tagewerke geteilt habe, von denen das siebente die Schöpfung des Menschen gewesen sei. Indes die Disposition nach sieben Tagen hat ihrer Art nach von Anfang an den Zweck gehabt, die Ruhe Gottes am siebenten Tage zu erzählen und daraus den Sabbath abzuleiten; danach hat Gott also am siebenten Tage nichts mehr geschaffen, sondern nur geruht (Budde 489 f.). — לַעֲשׂוֹת nimmt Dillmann mit מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר zusammen: »das Werk, welches verrichtend er geschaffen hatte«; Schill, ZAW XXIII 147 f. zieht es zu שָׁבַת »er hörte auf zu fertigen all sein Werk«; beides ist schwierig, weshalb S[chwall]y, Lit. Centralbl. 1901, S. 1602 Textverderbnis vermutet: vielleicht ist der Relativsatz, der überdies durch Wiederholung des Subjektes auffällt, Zusatz. — 3 Einsetzung des Sabbaths durch göttliche Segnung und Heiligung, besonders ausführlich erzählt. Segnen und Heiligen sind hier synonym: durch den Segen, d. h. durch wunderbar wirkendes Wort hat Gott diesen Tag geheiligt d. h. sich angeeignet, zum heiligen Tage gemacht. Der Gedanke ist dem modernen evangelischen Christen nicht mehr recht verständlich; denn wir glauben nicht mehr an die Heiligkeit der Tage; daher die mancherlei Umdeutungen in den Kommentaren. Die antike Anschauung aber ist diese: wie Gott in seiner unergründlichen Weisheit unter den Menschenkindern Unterschiede gemacht hat und die einen gesegnet und erhöht, die andern aber tief erniedrigt und verflucht hat, so hat er auch die Tage unterschieden: die einen segnete und heiligte er, die andern hieß er als gewöhnliche Tage zählen JSir 36 7—13. Solch heiliger Tag ist der Sabbath. Und diese Heiligkeit denkt sich der Antike — um in unserer Sprache zu reden — als eine wesenhafte, objektiv vorhandene Eigenschaft: sie haftet dem Tage an, ob sie nun von Menschen respektiert wird oder nicht; so ist der Sabbath heilig von der Weltschöpfung her; daß er auch von Menschen beobachtet werden solle, sagt P nicht; und es muß fraglich bleiben, ob die geschichtlichen Partien in P meinen, daß schon die Väter ihn gehalten hätten vgl. Ex 16. In den gesetzlichen Stücken des P tritt der Sabbath auf Ex 31 12—17 35 1ff. — Von der Geschichte des Sabbaths hier nur einige Notizen. Name und Institution des Sabbaths sind wahrscheinlich babylonischen Ursprungs. Denn das Babylonische kennt einen Tag šapattu (šabattu), der als »Tag der Beruhigung des Herzens« (der erzürnten Götter) d. h. als Versöhnungstag bezeichnet wird; und anderseits einen damit sicher identischen šapatti-Tag, der der 15te Monatstag d. h. der Vollmondstag ist (sofern der Vollmond auf den 14ten oder 13ten des Monats fiel, wird auch dieser als

šapatti-Tag zu gelten haben). Weit fraglicher ist dagegen, ob etwa, vom 15ten oder 14ten Monatstag ausgehend, auch der 7te, 14te, 21te und 28te des Monats, also die Tage des Mondwechsels, außerdem auch der 19te Tag (wohl als der 7mal 7te des vorhergehenden Monats), bei den Babyloniern als šabattu-Tage bezeichnet wurden. Bezeugt ist von ihnen nur, daß sie als ein dies ater, ûmu limnu, galten, an denen der Oberpriester, der König, der Arzt gewisse Handlungen nicht vornehmen sollte. Etymologisch ist שַׁבָּת nach Zimmern zunächst Lehnwort aus dem assyrisch-babylonischen šabattu (šapattu), was seinerseits am wahrscheinlichsten von šabâṭu, šapâṭu (= hebr. שׁפט) »richten« komme, also für šabaṭtu stehe und den šabattu (Vollmondstag) als den »Gerichts-« oder »Entscheidungs-Tag« bezeichne; andere Etymologien von שַׁבָּת bei Meinhold, Sabbat u. Woche 11 ff., Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT 91 ff. Vgl. Zimmern, KAT[3] 592 ff. und ZDMG LVIII 199 ff. 458 ff., Friedr. Delitzsch, Babel u. Bibel I[5] (1905) 63 ff., Behrens, Assyr.-babyl. Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit 107 f., Jeremias ATAO[2] 182 ff., Hehn, Siebenzahl und Sabbat 91 ff. Auch in Israel wird der Sabbath, der in alten Texten stets neben dem »Neumond« חֹדֶשׁ genannt wird, ursprünglich, wie neuerdings Meinhold ausgeführt hat, der Vollmond gewesen sein, den man als frohen Festtag mit Opfern gefeiert (Hos 2 13) und an dem die Werkeltagsarbeit geruht hat (Am 8 5). Später hat man den siebenten Tag unabhängig von den Mondphasen durchgezählt, diesen Tag Sabbath genannt und durch Arbeitsenthaltung geheiligt. Dieser Sabbath tritt im AT besonders in der Zeit nach der Katastrophe des Staates hervor, als die notgedrungen kultlose Zeit Gebräuche erheischte, an denen der Jude als Jude kenntlich war, Wellhausen, Prolegomena[6] 340. Deutlich ist dieser Sabbath besonders bei Ezechiel 46 1. Wie alt dieser Sabbath in Israel ist, ist strittig; die ältesten Stellen, die ihn gebieten, sind Ex 20 9 ff. Dtn 5 13 ff., Ausführungsbestimmungen zum Dekalog, und Ex 23 12 in den Zusätzen zum »Bundesbuch«. — Die Schlußformel fehlt; daß es der siebente Tag war, ist schon gesagt worden. — Über 4a vgl. oben vor 1 1 S. 101.

Allgemeines über die Schöpfungsgeschichte des P.

1) Die Quelle ist nach allgemeiner Annahme P. Das beweist der Sprachgebrauch: אלהים, מִין 11. 12. 21. 24. 25, מִקְוֶה 10, שֶׁרֶץ 20, שָׁרַץ 20. 21, רָמַשׂ (vorwiegend bei P) 21. 26. 28. 30, die Verbindung פָּרָה וְרָבָה 22. 28, חַיַּת הָאָרֶץ 24. 25. 30, רֶמֶשׂ 24—26, דְּמוּת 26, זָכָר וּנְקֵבָה 27, כָּבַשׁ 28, לְאָכְלָה 29. 30, vgl. Dillmann 1 und das Register über den Sprachgebrauch des P bei Holzinger, Hexateuch 338 ff.

Über die Sprachgeschichte und das Alter der in Gen 1 vorkommenden Worte vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 386 ff., Giesebrecht, ZAW I 177 ff., Driver, Journal of Philology XI 201 ff., Zapletal, Schöpfungsbericht 99 ff. und die Kommentare.

2) Höchst charakteristisch für P ist die ganze Darstellungsweise; vgl. die klassische Schilderung Wellhausens, Prolegomena[6] 295 ff. Der Verfasser hat — was der erste Blick auf seine Darstellung zeigt — die einzelnen Tagewerke in einer ziemlich schematischen Weise berichtet: zuerst ein Befehl Gottes; dann vielfach: »es ward also«; hierauf erzählt er den Vollzug der Schöpfung, mit denselben Worten wie den Befehl; dann etwa noch Namengebungen oder Segnungen; sodann besieht Gott die Schöpfung und findet sie gut; zum Schluß: »so ward Abend und ward Morgen: Tag X«. Dies Schema ist nicht vollständig durchgeführt: so entsprechen sich Befehl und Vollzug nicht immer ganz genau, einzelne Teile des Schemas fehlen zuweilen u. s. w; über die, bei schärferem Zusehen zu erkennenden Verschiedenheiten vgl. unten S. 118 f.; spätere Bearbeitung ist auf dem einmal eingeschlagenen Wege noch weiter gegangen (so LXX vgl. Wellhausen, Composition[3] 184); aber doch tritt das Schema in Gen 1 höchst charakteristisch hervor. Es ist derselbe Geist, der Gen 1 und Gen 5 gebildet hat. — Anderseits aber fehlt die Füllung. Welche Gelegenheit hätte der Verfasser hier gehabt, die bunte Menge des mannigfaltigen Lebens zu schildern und den Schöpfer des Alls zu preisen! Wie anders Ps 104, von Stücken wie Job 38 4 ff. ganz zu schweigen. Diesen

unerschöpflichen und wundervollen Stoff hat der Verfasser verschmäht, und aus der Fülle nur wenige, einfache Hauptstücke herausgegriffen. So merkt man auch bei der Schöpfung der Gestirne dem Verfasser nicht an, daß er von der Größe seines Gegenstandes eine Anschauung hat: von der überirdischen Pracht des Sternenhimmels, die das Herz des Menschen erdrückt und das Unendliche ahnen macht, hat er, wie es scheint, wenig empfunden; man vergleiche als Gegenstücke Ps 8. 19. Oder in welchem anderen Tone hätte er reden können von der Herrenstellung des Menschen in der Welt (Ps 8 7—9)! Ebensowenig hat er Verständnis für die Poesie des goldenen Zeitalters. Und doch ist diese Beschränkung, in der der Stoff mitgeteilt wird, für den ästhetischen Eindruck nicht in jeder Beziehung ungünstig. Eine ausführlichere Schilderung hätte sich im Einzelnen verlieren können; hier aber werden nur Umrisse gegeben, die um so nachdrücklicher wirken. P's Stil, der sonst pedantisch klingt, hat hier etwas von lapidarer Größe, namentlich in den berühmten Worten: es werde Licht! Der Schriftsteller redet hier, indem er schweigt. — Was der Verfasser über das Schema hinausgibt, das sind vor allem Definitionen. Er ist kein Dichter, der es versteht, lebendig aufzufassen und anschaulich zu beschreiben, aber ein wissenschaftlicher Mann, der in das Wesen der Dinge dringen will, der die Fülle der Erscheinungen nach Klassen sondert und über die Merkmale der Klassen nachdenkt. Mögen uns also diese Klassifikationen noch so kindlich erscheinen, hier ist doch eigentlicher wissenschaftlicher, man könnte sagen: rationalistischer Geist, und wenn dieser Geist — z. B. da, wo über den Zweck der Gestirne gehandelt wird, — uns prosaisch anmutet, so ist das eine Begleiterscheinung, die auch manchen anderen wissenschaftlichen Versuchen anhaftet. — Dieselbe Eigenart erkennt man an der Art des Aufbaus der Handlung. Zu einer Verwicklung kommt es nicht; es fehlt jeder Gegenspieler. Die ganze Erzählung besteht aus lauter an einander gereihten Worten und Taten Gottes. Nun liegt es zwar in der Natur der Sache, daß solche Schöpfungen Gottes, die ihrer Art nach einzelne Handlungen sind, auch nie von einer ganz straffen Disposition zusammengeschlossen werden können. Aber man beachte als Gegenstück die Geschichte der Ursprünge Kap. 2, wo die einzelnen Schöpfungen, wenn auch nicht ganz organisch zur Einheit verwachsen, so doch immerhin geistvoll auf einen Faden gezogen worden sind, vgl. oben S. 26. 29. Gen 1 dagegen bietet nichts anderes als die, poetisch angesehen, dürre Disposition nach Schöpfungstagen. — Während also die Gliederung, ästhetisch betrachtet, ziemlich dürftig ist, so enthält das Stück dafür einen, man möchte sagen: wissenschaftlich exakten Aufbau, der in seiner Art allen Respekt verdient. Zunächst werden die Elemente geschaffen: das Licht, der Himmel, das Meer und die Erde, mit Grün bedeckt. Dann die Einzelwesen, die diese Elemente erfüllen: »Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer«. So geht der Weg von der Unordnung zur Ordnung, von den Elementen zu den Einzelwesen, vom Niederen zum Höheren. Die Erzählung macht also, besonders auch dadurch, daß sie beständig auf Gesagtes zurückweist und es fortführt, den Eindruck der Geschlossenheit: die Welt ist Schöpfung eines weisen Gottes: »Gottes Werke sind allzumal gut; jedem Zweck genügen sie zu seiner Zeit« JSir 39 16 42 23. Auch die Art der Disposition also zeigt wissenschaftlichen Sinn. Es ist kein Zufall, daß die Wissenschaft unserer Tage sich nicht mit Gen 2, sondern mit Gen 1 auseinandersetzt; denn hier ist Geist von ihrem Geiste. — Mit dieser wissenschaftlichen Nüchternheit im Inhalt mischt sich anderseits der Form nach ein feierlicher Ton. Von diesem Tone sind die vielen Wiederholungen getragen, die dem Ganzen eine einförmige Würde geben. Der Ton steigt gegen Ende hin: die letzte Schöpfung ist die höchste, der Mensch; feierlich erschallen die Segnungen der drei letzten Schöpfungstage, und würdig und gemessen klingt die Erzählung mit Gottes Ruhe nach der Arbeit aus. Beides, die Trockenheit der Gedanken und die Würde der Form, verbindet sich zu einem geschlossenen Bilde: es ist der »Lehrer«, der so redet; antik gesprochen: so spricht der Priester. Priesters Art ist die feierliche Würde und der lehrhafte Ton. Priesterlich ist das Interesse für Klassen und Definitionen; dies

Interesse ist erwachsen aus der Pflicht des Priesters, das Opferbare und Eßbare von dem Verbotenen zu unterscheiden vgl. zu 29f. S. 113f. Priesterlich ist auch die juristische Genauigkeit. Priesters Amt ist das Segnen. Priesterlich ist das Interesse für den Sabbath. Über das Priesterliche in P vgl. die Einleitung § 6, 6. — Man wird sich vielleicht gegen diese Charakteristik von Gen 1 wehren. Begreiflich genug; ist doch jeder von Kindesbeinen an gewohnt, in dies erste Blatt der Bibel alles hineinzulesen, was er von Gott und Welt zu sagen weiß. Auch haben die Künstler, der gigantische Michel Angelo voran, Gen 1 so illustriert, daß wir uns schwer gewöhnen können, den Text ohne diese Bilder zu sehen. Und ein undankbares, aber doch eben notwendiges Geschäft des Exegeten ist es, festzustellen, daß Gen 1 nicht ganz so »erhaben« ist, wie man es gewöhnlich findet; hat sich doch der Verfasser nicht gescheut, dem schaffenden Gotte ausführliche Definitionen in den Mund zu legen. In Summa: zwischen den Zeilen von Gen 1 sieht man in das ernsthafte, kluge und etwas nüchterne Gesicht eines würdigen, alten Mannes.

3) Auszunehmen von diesem Urteil ist die Beschreibung des Chaos und einzelnes Andere, was poetischeren Ton zeigt; dies Material aber ist nicht dem Schriftsteller P, sondern vielmehr seiner Vorlage anzurechnen. — Aber geht Gen 1 überhaupt auf solche Vorlage zurück? Manche moderne Forscher sind geneigt, Gen 1 als eine Erfindung des Schriftstellers P anzusehen, wobei man nur Einzelheiten preisgibt, die P anderen Kosmogonien entnommen haben möge; so besonders Wellhausen, Prolegomena[6] 297, Giesebrecht, GGA 1895 II 591, Löhr, Babel und die bibl. Urgesch. 19, vgl. auch Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 61ff. u. a. Nun ist ohne weiteres zuzugeben, daß ein sehr großer Teil der Erzählung, wie sie gegenwärtig ist, auf Rechnung des P kommt. Dennoch fragt sich, ob P nicht auch hier eine überlieferte Erzählung benutzt habe, wie er denn überhaupt in der Genesis seine Stoffe nicht erfunden, sondern überlieferte umgearbeitet hat. Und Kosmogonien erfindet man in der Antike nicht.

Daß dies aber auch für die Schöpfungsgeschichte Gen 1 gilt, beweist vor allem ihre Disposition. Es durchkreuzt sich hier, wie man seit Ilgen, Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs (1798) 433f. gesehen hat, eine formelle Anordnung nach sechs Schöpfungstagen und eine sachliche nach acht Schöpfungswerken. Von den vorgeschlagenen Dispositionen der Werke scheint die folgende die natürlichste zu sein:

1) Licht, 2) Himmel, 3) Meer, 4) Land (mit Pflanzen);
5) Gestirne, 6) Vögel, 7) Fische, 8) Landtiere und Menschen.

Demnach liegt dieser Anordnung die Idee zu Grunde, daß die Einzelschöpfungen in derselben Reihenfolge wie ihre Elemente entstanden sind: die Gestirne sind die Wesen des Lichts und die Vögel die Wesen am Himmel; Erde und Pflanzen gehören untrennbar zusammen. Aus dieser Disposition erklärt sich auch, weshalb die Gestirne erst nach den Pflanzen entstehen. Die Disposition nach sechs Tagen aber teilt so:

I Licht, II Himmel, III Land und Meer;
IV Gestirne, V Fische und Vögel, VI Landtiere und Mensch.

Man sieht, daß hier Land und Meer, Fische und Vögel zusammengenommen und die Fische den Vögeln wider die ursprüngliche Konzeption vorausgestellt worden sind. So aber wird die ganze, schön ausgedachte Anordnung nach Schöpfungswerken vollständig zerstört. — Die Disposition nach sechs Tagen dürfen wir dem P zuschreiben, der damit die Heiligkeit des Sabbath begründen wollte (Budde 491). So folgt, daß er einen Schöpfungsbericht vorgefunden hat, dessen ursprüngliche Disposition er nicht verstanden oder beachtet, jedenfalls zerstört hat (Greßmann brieflich; von Älteren vgl. Budde 491 und Dillmann 14ff., woselbst Literatur)

Dasselbe folgt aus einer Betrachtung der Art, wie Gott auf die Welt einwirkt, wonach die Erzählung außerordentlich Verschiedenartiges enthält. Hierbei lassen sich zwei Hauptarten unterscheiden. Entweder erscheint Gott als der allein Handelnde; er spricht: »es werde«, und es ward also; oder er »schafft« oder »macht« die

Dinge; oder er gibt dem Element den Befehl, die Dinge hervorzubringen. Diese verschiedenen Schemata sind entweder rein innegehalten (I, II, III Tag) oder mit einander kombiniert: Gott spricht: »es werde« und es ward, Gott schafft so (II, IV); oder er gibt dem Element den Befehl und schafft so (V, VI). Ursprünglich handelt es sich hier um drei verschiedenartige Vorstellungen (vgl. Schwally, ARW IX 162ff.). So folgt also auch hieraus, daß verschiedene Hände an dieser Erzählung gearbeitet haben (vgl. Stade, Bibl. Theol. 349).

Ferner beachte man folgende Spuren einer älteren Vorlage (vgl. »Schöpfung und Chaos« 6ff.): a) Die Schilderung des Chaos, das außer Gott und vor Gottes Schöpfung existiert, mit den uralten Termini תְּהוֹם und תֹּהוּ וָבֹהוּ, mit den Vorstellungen von der »Wüste und Leere«, von den Wassern und der Finsternis der Urzeit, und die Behauptung, Gott habe die gegenwärtige Welt aus dem Chaos gebildet. b) Die Vorstellung vom Brüten des Geistes, wonach ursprünglichst die Welt als Ei und das göttliche Prinzip als ein halb-unpersönliches Weben und Wehen vorgestellt wird. c) Daß die Finsternis von Gott nicht geschaffen und auch von Gott nicht »gut« befunden worden ist, ist ein uralter Zug; nach dem Glauben des Judentums ist Gott Schöpfer von Licht und Finsternis Jes 45 7. d) Daß die Erde Pflanzen und Tiere hervorbringt, stimmt nicht recht zu dem Supernaturalismus der Erzählung und könnte auf eine ältere Vorstellung zurückgehn, wonach die Mutter Erde die Wesen αὐτομάτως erzeugt hat. Diese Vorstellung würde zu der vom Brüten des Geistes vortrefflich passen. e) Nachklang mythologischer Betrachtung ist, daß Sonne und Mond nach der ursprünglichen Disposition als Lebewesen betrachtet (Dillmann u. a.) und zur »Herrschaft« über Tag und Nacht bestimmt werden: ein Ausdruck, der um so auffälliger ist, als er sich (außer der von Gen 1 abgeleiteten Stelle Ps 136 8f. vgl. auch Job 38 33) sonst im AT nicht wieder findet, und als P selber die Gestirne sichtlich für nichts anders als für Dinge hält. f) Uralt ist das »Wir« bei der Menschenschöpfung, das an Polytheismus erinnert. g) Sehr archaistisch ist der Gedanke, daß der Mensch Gottes Bild d. h. Gottes Gestalt trägt. h) Die Notiz über die Nahrung der Menschen und Tiere in der Urzeit ist der Nachklang eines uralten und auch sonst bezeugten Mythus vom Frieden der ältesten Zeit. Diese Spuren des Älteren, wenn sie auch beim Chaos und bei der Menschenschöpfung besonders deutlich sind, ziehen sich doch durch die ganze Perikope. So folgt aus diesem allen, daß P eine ältere Erzählung vorgefunden hat, die damals bereits eine längere Geschichte hinter sich gehabt haben wird.

Nun sind wir noch im stande, allein aus Gen 1 eine Reihe von Aussagen über diese Vorgeschichte zu geben. — Die Erzählung hat einige Termini: תְּהוֹם, בָּרָא, תֹּהוּ וָבֹהוּ, die in ihr ihren Sitz haben; d. h. wer diese Worte hört, denkt sofort an ebendiese Geschichte. Solche stehende Ausdrücke sind bereits im Vorhergehenden mehrfach genannt worden vgl. S. 5. 59. 67f. Nun liegt es in der Natur der Sache, daß nur sehr alte, immer wieder erzählte Geschichten solche charakteristische Worte bilden können; wir dürfen demnach diese Sagen zu den allerältesten der Genesis zählen; und dieser Schluß bestätigt sich aus den übrigen Eigenschaften der Sagen, die hier in Betracht kommen (Paradies, Sintflut, Engelehen, Sodomsage u. a.), — zunächst von der Schöpfungsgeschichte abgesehen — auch durchaus. (Aus deutschen Märchen vergleiche man »Frau Holle«, »Knusperhäuschen«, »Dornröschen« u. a.) Auch beachte man, daß es sehr wenige Sagen sind, die es zu solchen Termini gebracht haben. Nach diesem Symptom gehört also der Schöpfungsmythus zum ältesten Bestande der israelitischen Sagentradition.

Da wir nun ferner einen polytheistischen Anklang im Mythus gefunden haben (»Wir«), so liegt die Vermutung nahe, daß die Erzählung einmal polytheistisch gewesen sei (Stade, Bibl. Theol. 349). Diese Annahme aber würde die weitere Vermutung in sich schließen, daß der Mythus in alter Zeit aus der Fremde zu Israel gekommen sei. Ebendarauf aber führt die Schilderung des Chaos und der ersten Taten der Schöpfung.

Jedes Volk denkt sich ja Chaos und Schöpfung nach Analogie der Jahreszeiten, die es auf seinem Boden erlebt. Demnach ist unzweifelhaft, daß der Mythus, wenn er den Urzustand als Wasser und Finsternis schildert, einen Weltenwinter schildern will, wo Finsternis herrscht und Wasser: Regen oder Nebel, alles erfüllt. Diesen Zustand der Welt vor der Schöpfung empfindet der Mythus als grauenhaft; die ersten Schöpfungen des guten Gottes sind das Licht und die Verteilung der Wasser. Eine solche Anschauung paßt nur zu einem Klima, wo es im Winter des Wassers so viel gibt, daß es lästig, ja gefährlich wird. Dies aber ist nicht kanaanäisches Klima, wo der Regen ja stets als Wohltat Gottes empfunden wird, wohl aber das von Babylonien. (Vgl. Sachau, Am Euphrat und Tigris: im Januar der Boden durch Regen aufgeweicht, einige Zeit darauf ein See 45f.; Nebel im Januar 53; bitter kalt 53. 59. 75.) Zum kanaanäischen Klima aber würde viel besser Gen 2 passen, wonach die Erde ursprünglich trocken ist, und das Wasser das erste ist, was entstehen muß, ehe der Mensch die Erde bewohnen kann. Dafür spricht auch der Jahresanfang, der in Babylonien und Israel verschieden ist; in Israel beginnt das Jahr ursprünglich mit dem Herbst: die erste Schöpfung des neuen Jahres ist der Winterregen, in Babylonien aber liegt der Jahresanfang im Frühling, wenn der Regen vorüber ist. Vgl. »Schöpfung und Chaos« 15f. (Die alljährliche Überschwemmung Babyloniens durch die Flüsse erreicht ihre Höhe im Mai und Juni und kommt also für die Auffassung des Chaos als eines Winters nicht in Betracht.) So können wir also für einen Zug und zwar einen Hauptzug des Mythus babylonischen Ursprung wahrscheinlich machen. Dazu würde auch das Wort von der »Herrschaft« der Gestirne gut passen: ist doch die Vergötterung der Sterne in Babylonien zu Hause. Freilich ist damit noch nicht der babylonische Ursprung der ganzen Tradition von Gen 1 gegeben, die ja, wie oben gezeigt worden ist, mannigfaltige Elemente enthält und daher auch aus den Überlieferungen verschiedener Völker zusammengesetzt sein kann.

In Gen 1 liegt nun dieser uralte Schöpfungsmythus vor, verbunden mit einem Bruchstück des Mythus vom Frieden der Urzeit. Da nun auch in Gen 2f. eine Geschichte von den Ursprüngen und eine Paradiesesgeschichte verschmolzen sind, so darf man wohl annehmen, daß auch in Gen 1 nicht erst P beide Mythen zusammengestellt habe.

Schließlich über die Arbeit des P am Text. P wird seine Vorlage nach seiner Art sehr stark bearbeitet haben; dies beweist der Sprachgebrauch, der mit den übrigen Stücken des P frappant übereinstimmt; ein Teil des Schemas und die Klassifikationen, wohl auch die Disposition nach sechs Schöpfungstagen werden sein Werk sein; der ganze, oben geschilderte Ton und besonders der stark hervortretende supernaturalistische Zug wird von ihm herrühren. Was er von seiner Vorlage konserviert hat, wird sein: die oben genannten Reste, ferner (Einzelheiten abgerechnet) die Reihenfolge der Werke und mancherlei in der Ausführung. Genauer Inhalt und Wortlaut der Vorlage ist nicht mehr auszumachen.

Die Geschichte, die wir also mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit aus Gen 1 herauslesen, ist diese: ein uralter Mythus, in dem Einzelnes auf babylonischen Ursprung hinweist, ist in alter Zeit zu Israel gekommen und hat hier lange Zeit hindurch bestanden. Ursprünglich polytheistisch, ist er allmählich monotheistisch geworden. Ein anderer, gleichfalls sehr alter und ausländischer Mythus, der vom Frieden der Urzeit handelt, ist hinzugekommen. So hat P den Stoff vorgefunden, eine neue Disposition, die zugleich den Sabbath erklärte, darüber geworfen und durch eine energisch eingreifende Überarbeitung den Stempel des strengen supernaturalistischen Judentums und des priesterlichen Geistes darauf geprägt.

4) Anspielungen und Varianten im AT bestätigen dies Geschichtsbild. Anspielungen an einzelne Termini der Erzählung: תֹּהוּ וָבֹהוּ Jer 4 23 (LXX οὐθέν = תֹּהוּ ohne בֹּהוּ? vgl. die Kommentare), תֹּהוּ Jes 45 18; תְּהוֹם als »Urmeer« Ps 104 6; בָּרָא Jer 31 22 Jes 45 7. 18 48 7 65 17f. Am 4 13 Jes 4 5 (doch vgl. LXX), z. T. vom eschatologischen Schaffen. An den Schöpfungsmythus erinnert häufig Dtjes (45 7. 18 44 24) als eine Tra-

dition aus der Urzeit Jes 40 21. Den Mythus vom Frieden der Urzeit finden wir, in eschatologischer Wendung, Jes 11 6—8 Jes 65 25 Hos 2 20 vgl. auch Ez 34 25. 28, Greßmann 193 ff. Den Schöpfungssabbath zitiert Ex 20 11: die Ausdrücke עשה (nicht ברא), נוח (nicht שבת) und die Dreiteilung: Himmel, Erde und Meer zeigen, daß diese Stelle nicht von Gen 1 abhängig ist, vgl. Budde 194 f. Auch die anderen genannten Anspielungen fallen zeitlich sämtlich sicher vor P. So folgt also, daß der Stoff von Gen 1 (man beachte wohl: nicht: Gen 1 in der vorliegenden Form) bereits vor P in der Tradition vorhanden gewesen sein muß. Weiter führen gewisse

Varianten der Schöpfungserzählung. Besonders Ps 104 5—9; danach hat einst, in der Urzeit, תְּהוֹם mit ihren Fluten die ganze Erde bedeckt, bis Jahve auftrat, die Wasser vertrieb und ihnen die Grenze bestimmte, die sie nie wieder überschreiten. Die hier vorausgesetzte Erzählung stimmt mit Gen 1 2. 6 f. in dem charakteristischen Zuge überein, daß vor der Schöpfung תְּהוֹם alles erfüllte. Sie weicht aber im Ton aufs stärkste von der Schilderung in Gen 1 ab: während Gen 1 6 f. in seinem blassen Supernaturalismus einfach von einem Befehlswort Gottes erzählt, daß das Wasser sich an einen Ort sammeln solle, hören wir hier von einem gewaltigen Gotteszorn, der die Wasser verscheucht: »vor deinem Dräuen flohen sie, vor deinem Donnerhall verscheucht« 7. Diese Darstellung ist also bei weitem mythologischer und also auch altertümlicher. Als eine bloße Auseinanderlegung und poetische Umschreibung der Ideen von Gen 1 2. 6 f. läßt sich eine solche Schilderung nicht begreifen. — Mehr oder weniger verwandt sind die Anspielungen Job 38 10 f. Prov 8 29 Jer 5 22 31 35 (?) Ps 33 6 f. 65 8 und besonders Or Man 3 (»der das Meer gefesselt hat mit seinem gebietenden Wort; der den Abgrund verschlossen und versiegelt hat mit seinem furchtbaren und herrlichen Namen«). Hält man diese Anspielungen und Ps 104 zusammen, so ergibt sich eine sehr archaistische Rezension, die noch in spätester Zeit als poetisches Prachtstück von den Dichtern gebraucht worden ist: danach hat vor der Schöpfung ein Kampf zwischen Jahve und תהום stattgefunden; das Meer erbrauste und toste und hielt die Erde besetzt; aber Jahve fuhr furchtbar drein, daß die Wasser flohen; da fesselte Jahve das Meer und versiegelte den Abgrund; er setzte dem Meere eine Grenze, die es nimmermehr überschreitet. — Derselbe mythische Stoff tritt auch in eschatologischer Wendung und allegorisiert auf; was einst in der Urzeit vor der Schöpfung geschehen ist, das soll in der letzten Zeit wieder geschehen: brausend und übermütig werden die Wasser heranfluten; aber, ehe der Morgen kommt, wird Jahves Stimme sie anfahren und verjagen. Diese Wasser aber werden von den Propheten und Dichtern auf die Feinde Israels gedeutet Ps 46 Jes 17 12—14 Hab 3 8 ff. vgl. Nah 1 4 Ps 18 16. Schließlich kommt noch Jes 5 30 hinzu, wo der Prophet am Schluß eines gewaltigen, alle Plagen der kommenden Zeit zusammenfassenden und zuletzt den Einbruch des Assyrers schildernden Gedichtes mit einer Darstellung schließt, wonach zuletzt ein furchtbares Tosen sein wird wie Meeres-Tosen und Finsternis auf Erden wie im Himmel; Meeres-Tosen und Finsternis ist das Letzte, d. h. das Chaos bricht herein! Ganz parallel ist Jer 4 23.

Denken wir uns diese Tradition von Jahves Kampf gegen das Urmeer noch um einen Grad mythologischer, so müßten wir uns das Urmeer personifiziert, also als ein Ungetüm vorstellen, als einen Drachen, den Jahve besiegt hat. Von solchem Drachenkampf Jahves hören wir nicht selten: der Drache heißt Rahab Jes 51 9 f. Ps 89 10 ff. Job 26 12 9 13 JSir 43 23 (Ps 87 4 Jes 30 7), Leviathan Ps 74 12 ff. Jes 27 1 (Job 40 25 ff. Ps 104 26 Job 3 8), der »Drache« Jes 27 1 51 9 Job 7 12 Ez 29 3 ff. 32 2 ff. Ps Sal 2 28 ff. (die »Schlange« Am 9 2 f.). Es ist hier nicht der Ort, das gesamte Material zusammenzustellen und seine Vorgeschichte wie seine Deutungen und Anwendungen in Israel zu zeigen, wie das in »Schöpfung und Chaos« 29—90 versucht worden ist. Zur Literatur über diese Drachentraditionen vgl. auch Giesebrecht, GGA 1895 S. 587, Baudissin in Herzogs RE Art. Drache zu Babel, Zapletal, Schöpfungsbericht 85 ff., Cheyne 4 ff. und Enc Bibl Art. Dragon, Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 85 ff., Hans Schmidt, Jona 87 ff. u. a. Hier nur das-

jenige, was für die Beurteilung von Gen 1 in Betracht kommt. Ganz klar ist, daß in diesen Drachentraditionen Mannigfaltiges zusammengekommen ist; dafür sprechen besonders die verschiedenen Namen der Drachen und die große Mannigfaltigkeit des von ihm Erzählten vgl. die Zusammenstellung »Schöpfung und Chaos« 82ff. Auch ihrer ursprünglichen Bedeutung nach sind diese Mythen sehr verschiedenartig. Der Drache erscheint an einigen Stellen als Personifikation des Meeres und speziell des Urmeers, besonders deutlich Jes 51 9f. Ps 89 10ff. Job 26 12 Ps 74 12—19 Jes 27 1 Ps 104 26 Aeth Hen 60 7ff. IV Esr 6 52 Job 7 12 Am 9 3; an anderen Stellen als Bewohner des Nils, besonders deutlich Ez 29 3ff. 32 2ff., vgl. Schöpfung und Chaos 83, wie denn auch Ägypten mehrfach »Rahab« genannt wird Jes 30 7 Ps 87 4; wieder anderswo als das Untier, das die Sonne in der Nacht festhält, daß sie nicht aufgehe Job 3 8 (H. Schmidt, Jona 89 f.); dagegen Job 26 13 vielleicht als das mythologische Ungeheuer, von dem die Sonnenfinsternis kommt. Demnach ist auch (stärker, als es in »Schöpfung und Chaos« geschehen ist) die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß hier nicht nur die Mythologie eines Volkes (etwa Babyloniens), sondern mehrerer Völker und Kulturkreise eingewirkt hat, nicht nur die der Ägypter, aus deren mythologischem Schatz die Ez 29 3ff. 32 2ff. benutzten Mythen stammen werden vgl. »Schöpfung und Chaos« 90, sondern auch die der Phönizier, bei denen ein Drachenmythus zu Joppe lokalisiert war vgl. das Buch Jona, und in späterer Zeit auch der Perser. An dieser Stelle können nur diejenigen Anspielungen behandelt werden, in denen Drache und Urmeer zusammengehören. Da wird eine Tat Jahves gepriesen, die »in den Tagen der Urzeit«, bei der Schöpfung geschehen ist, kraft deren Jahve die Welt gehört; damals hat er die Wasser der großen תְּהוֹם trocken gelegt, und das Meer gespalten: in Parallele damit steht: damals hat er den großen Drachen besiegt. Dieser Drachenkampf, welcher der Austrocknung des Urmeers parallel steht, ist deutlich der Kampf Jahves mit dem Chaosdrachen. Auch dieser Kampf wird auf die Endzeit übertragen (so noch Aeth Hen 60 24f. IV Esr 6 52 Ap Bar 29 4) und dann oft auf das Israel feindliche Weltreich gedeutet (so noch Ap Joh 12. 13. 17). Letzte Reminiszenzen an den Kampf Gottes gegen Rahab und Meer finden sich selbst noch bei den Rabbinen vgl. Daiches. ZA XVII 394ff. Daß diese mythologische und im AT fast immer in poetischer Form überlieferte Drachentradition mit der auch von Gen 1 2. 6f. benutzten Überlieferung trotz des so stark verschiedenen Tones dennoch im letzten Grunde identisch ist, ergibt sich daraus, daß beide in der Anschauung von der תְּהוֹם, die in der Urzeit die Welt beherrscht hat, aber bei der Schöpfung von Jahve überwunden worden ist, übereinstimmen. Das Mittelglied zwischen dem Drachenmythus und Gen 1 stellen die an erster Stelle genannten poetischen Rezensionen (Beispiel Ps 104) dar, in denen der Drache verschwunden, aber der Kampf Jahves gegen das Urmeer noch geblieben ist. Wir schließen also, daß die Tradition von Gen 1 2. 6f. einst bei weitem mythologischer gewesen ist und gegenwärtig aufs stärkste abgeblaßt vorliegt. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als wir auch bei anderen Traditionen, z. B. bei der Paradieseserzählung, solche Abblassung des Mythologischen gewahren vgl. oben S. 35. 59. Dies Zurücktreten des Mythologischen ist also in Israel ein normaler, gesetzmäßiger Vorgang. Demnach haben wir für einen Zug der biblischen Schöpfungserzählung eine große Vorgeschichte aus dem AT selbst festgestellt.

5) Alter der Tradition in Israel. Aus den nachgewiesenen Anspielungen und Varianten können wir einige Stücke des Stoffes von Gen 1 ziemlich weit hinauf verfolgen. Der Mythus vom goldenen Zeitalter findet sich schon bei Jes 11 6ff. (und Hos 2 20); der Kampf Jahves gegen das Urmeer bei Jes 17 12—14 vgl. »Schöpfung und Chaos« 100 f.; die Schilderung des Endchaos außer bei Jer 4 23 schon bei Jes 5 30; dazu nennt Jesaias bereits den Namen des Chaostieres Rahab (Jes 30 7b »darum nenne ich dies [Ägypten] רַהַב הֻשְׁבָּת, das geschweigte Rahab«, d. h. Ägypten mag gewaltig rumoren wie das Chaosuntier; aber es bleibt doch in Jahves Macht: Gott hat es gebändigt. — Nun sind freilich fast alle diese Stellen von vielen und einflußreichen neueren Forschern für

unecht erklärt worden: Jes 11 6ff. durch Hackmann, Zukunftserwartung des Jesaia 141 ff., Volz, Vorexil. Jahveprophetie 61, Marti, Jesaja 113; Hos 2 20 durch Volz 27, Marti, Dodekapropheton 27 f., Nowack, Kleine Propheten[2] 23 f.; Jes 17 12—14 durch Stade ZAW III 16 und Marti, Jesaja 147; Jes 5 30 durch Duhm, Jesaia[2] 40, Marti, Jesaja 62 f.; Jes 30 7b durch Duhm[2] 187, Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja 256, Marti, Jesaja 221. Es ist hier nicht der Ort, die dadurch angeregten Fragen ausführlich zu besprechen; hier nur so viel. Es handelt sich dabei vorwiegend, wie oft in der modernen Prophetenkritik, um den ziemlich subjektiven Eindruck, den die Texte auf den Kritiker machen: ein Argument, das wir freilich nicht entbehren können, mit dem wir aber doch recht vorsichtig umgehen sollten; dabei sind manche Kritiker geneigt, um sicher zu gehen, das jeweilig in Frage stehende Stück lieber für unecht als für echt zu halten. Besonders tritt das Bestreben hervor, die Heilsweissagungen, um die es sich hier meist handelt, den älteren Propheten abzusprechen: wie denn wirklich manche derartige Verheißungen nachträglich in die prophetischen Bücher eingesetzt worden sind; aber anderseits steht fest wie ein rocher de bronze das »Še'arjašub« des Jesaia, wodurch die Heilsweissagung als ein Gut der ältesten Prophetie bezeugt ist. Der Verfasser ist überzeugt, daß die gegenwärtige Kritik in ihren Negationen über das Maß des Beweisbaren weit hinausgegangen ist, und daß auf die Periode dieser Kritik notwendig eine starke Reaktion folgen muß. Dieser Umschwung, den der Verfasser seit lange erwartet hat, bereitet sich gegenwärtig vor vgl. Greßmann 238 ff. und Staerk, Assyrisches Weltreich 1908; letzterer erklärt sämtliche oben genannte Stücke außer Jes 5 30 wieder für echt (vgl. S. 43. 101. 93. 203. 199). Gegen die Echtheit von Jes 11 6ff. spricht nicht die »Seltsamkeit« dieser Schilderung: wird doch hier ein fremder Stoff vom Propheten aufgenommen; noch ihre Isoliertheit unter den sonstigen Stücken: oder kennen wir Jesaias so genau, daß wir zu sagen vermöchten, er habe dergl. nicht aussprechen können? Gegen Jes 17 12ff. ist nicht die Glätte der Sprache oder das Inkonkrete der Schilderung einzuwenden: muß Jesaias überall schwer und konkret sprechen? Umgekehrt wird Hosea 2 20 als echt erwiesen durch die Altertümlichkeit der Vorstellung, daß Jahve mit dem Getier des Feldes einen Bund schließt; und Jes 11 6ff. 17 12—14 sind so großartig, daß es wahrlich nicht leicht ist, sie einem »nachexilischen« Hinzufüger zuzutrauen. Auch Jes. 5 30 ist, wenn auch nicht zum besten erhalten, ein gewaltig eindrucksvoller Abschluß des ganzen Gedichts und wird durch die Parallele 8 22 als jesajanisch erwiesen. Besonders deutlich aber ist Jes 30 7b durch das unmittelbar Folgende 8 gesichert. Nach Vers 8 bekommt Jesaias den Befehl, gewisse (offenbar im unmittelbar Vorhergehenden genannte) Worte öffentlich auf eine Tafel zu schreiben; »auf eine Tafel schreibt man nur ein kurzes Wort« (Duhm); diese Tafelaufschrift kann also nichts anderes sein als eben רהב המשבת. Daß aber die öffentliche Ausstellung einer solchen geheimnisvollen Inschrift zur Art des Jesaias paßt, beweist die schlagende Analogie 8 1. Mag man nun glauben, die Worte רהב המשבת zu verstehen, oder mag man sie für unerklärt halten, auf keinen Fall ist es erlaubt, ihre Echtheit zu bestreiten. Und mag man auch die Lesung הַשֹּׁבֶת in Frage stellen, so ist doch die Hauptsache, das Wort רַהַב, gesichert. Ganz verzweifelt aber ist Duhms und Martis Auskunft, die in Vers 8 auch עַל-לוּחַ streichen wollen, um so die Tafelinschrift aus der Welt zu bringen! Vgl. »Schöpfung und Chaos« 39.

Man hat auch behauptet, Israel habe unmöglich in alter Zeit den Gedanken der »Schöpfung« fassen und auf seinen Gott Jahve übertragen können, Stade, ZAW XXIII 177 f., Bibl. Theol. 93, Marti, Rel. des A.T. 38; vgl. aber auch Marti, Gesch. der isr. Rel.[5] 161. Daran ist sicherlich dies richtig, daß die supernaturalistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, wie sie Gen 1 in seiner gegenwärtigen Form zeigt, jedenfalls nicht der alten Zeit Israels angehört; diese ältere Zeit ist in ihren Anschauungen von Gott und Welt viel naiver gewesen, wie ein Vergleich mit der parallelen Erzählung des J lehrt, wo die Existenz von Himmel und Erde als selbstverständlich vorausgesetzt wird vgl. oben S. 28. Nun können wir ja eine ganz deutliche Anschauung, wie der Stoff von Gen 1 früher gelautet haben mag, nicht gewinnen: dennoch

dürfen wir annehmen, daß darin von Anfang an die Entstehung Himmels und der Erde durch Gott enthalten gewesen ist. Ist eine solche Idee für das alte Israel unmöglich? Man wird das schwerlich behaupten können. Wenn es eine uralte Erzählung gab, die fragte, woher Mensch und Weib, Tiere und Pflanzen kommen (so die Urgeschichte des J), so ist auch nicht unmöglich, daß man weiter gefragt hat, wie Himmel und Erde und Meer und Sterne entstanden sind. Heißt es doch schon im Tempelweihlied des Salomo, Jahve habe die Sonne an den Himmel gestellt vgl. I Reg 8 12 LXX Wellhausen in Bleeks Einleitung[4] 236 — die in LXX erhaltene erste Halbzeile des Gedichtes wird durch den Vers gefordert, gegen Stade, Books of Kings zur Stelle —, und wird doch auch in einer anderen Quelle des J (2 4) davon gesprochen, daß Jahve Erde und Himmel gemacht habe. Schließlich aber bedenke man, daß die Kulturvölker ringsumher, soweit wir wissen, Schöpfungsmythen besessen und, wie im folgenden gezeigt werden soll, damit auf Israel eingewirkt haben. Eben wegen dieser mannigfaltigen Einwirkung, die Israel von ältester Zeit her erfahren hat, ist seine Religion und seine Weltanschauung niemals ganz einheitlich gewesen. Wenn wir also, wie oben gezeigt worden ist, positive Anzeichen dafür antreffen, daß der Stoff von Gen 1 in ältere Zeit zurückreicht, so werden sich von der Religionsgeschichte her nicht Einwände dagegen erheben lassen. Man entgegnet, daß die Schöpfungsidee, die bei den älteren Propheten selten oder gar nicht vorkommt, und die bei Dtjes. eine so große Rolle spielt, nicht so hohes Alter haben könne. Aber die alten Propheten reden von der nächsten Zukunft Israels und nicht von Kosmogonie und von uralten Geschichten; erst in bestimmter Zeit hat die große politische Prophetie sich dieses Gedankens bemächtigt, und erst damals hat dieses Dogma, das früher für die praktische Religion ohne besonderen Wert war, gewaltige Bedeutung bekommen vgl. »Schöpfung und Chaos« 156ff. Seinen Sitz hatte der Schöpfungsgedanke in älterer Zeit in Erzählungen von der Weltentstehung — und so dürfen wir hinzufügen — in der uralten Gattung der Hymnen, wie denn einige der im Psalter erhaltenen Hymnen manche mythologisierende Anspielungen an die Kosmologie und Kosmogonie enthalten, vgl. Ps 19 2—7 24 1f. 104 21. 26ff. u. a. — Wir schließen also aus dem erhaltenen Material, daß die Tradition von Gen 1, wenn auch in anderer Form, bereits in sehr alter Zeit bestanden haben muß. Dabei ist indes für sehr wahrscheinlich zu halten, daß derselbe oder ein ähnlicher Stoff auch in späterer Zeit in Israel aufs neue wieder eingeströmt ist.

6) Die aus Gen 1 genommenen Beobachtungen und Schlüsse werden bestätigt und weitergeführt durch die Vergleichung mit außerisraelitischen Schöpfungserzählungen. Solche Schöpfungsmythen gibt es unter allen Völkern, die zu einer bestimmten Höhe der Kultur gelangt sind. Ein reiches Material findet man zusammengestellt bei Lukas, Kosmogonien der alten Völker; vgl. auch Dillmann 5ff., A. Jeremias, ATAO[2] 129ff., Zapletal, Schöpfungsbericht 36ff., Nikel, Genesis u. Keilschriftforschung 117ff. u. a. Für Gen 1 kommen besonders die Kosmogonien derjenigen Völker in Betracht, mit denen Israel in Kulturzusammenhängen steht, der Phönizier, Ägypter und Babylonier. — Diese fremden Schöpfungsmythen erzählen nicht nur die Entstehung der sichtbaren Welt, sondern zugleich die der Götter; Gen 1 aber unterscheidet sich dadurch aufs stärkste von ihnen allen, daß solche Theogonie fehlt. Diese Beobachtung lehrt also die Hoheit der Religion Israels erkennen: die Völker ringsumher glauben an Götter, die in uralter Zeit entstanden sind; Israel aber hat einen Gott, der lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit! — Ferner sind alle diese Schöpfungserzählungen mythologischer Art: die wirkenden Mächte und die Bereiche der sichtbaren Schöpfung erscheinen zugleich personifiziert als Götter oder als schreckliche Ungeheuer und Drachen; so ist die babylonische Tiâmat das Ungeheuer des chaotischen Urzustands, das *Πνεῦμα* oder der *Ἔρως* der Phönizier und Griechen sind Götter u. s. w. In mythologischer Art wird der entsetzliche Eindruck des grauenhaften Chaos anschaulich dargestellt, indem der Tiâmat furchtbare Ungeheuer als Bundesgenossen beigegeben werden. Oder es werden Beziehungen der Naturmächte unter einander mythologisch aufgefaßt als Verwandtschaftsbeziehungen

nach Art der menschlichen: daß Erebos und Nyx zusammen den Aither und die Hemera erzeugen, ist der mythologische Ausdruck für den Gedanken, daß Licht und Tag aus Finsternis und Nacht hervorgegangen sind. Noch krasser mythologisch ist es, wenn die chaotische Welt als Urei gedacht wird, das ein göttliches Wesen ausbrütet. Oder der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, aus dem die Welt entsteht, erscheint als Kampf des Lichtgottes gegen die Wesen der Finsternis: so bekämpft und besiegt bei den Babyloniern Marduk die Tiâmat und bildet dann die organisierte Welt; ähnlich ist es, wenn Re bei den Ägyptern die Rebellen besiegt und die Ordnung der Welt begründet. Die mythologische Haltung, die alle diese Schöpfungsmythen charakterisiert, unterscheidet sie wiederum aufs deutlichste von Gen 1: die heidnischen Mythen erzählen von Göttern, aus deren wechselseitigen Beziehungen in Zeugung und Kampf die Welt entstanden ist; Gen 1 aber weiß von einem Gott, der nur Einer ist, nicht erzeugt und nicht zeugend, und dem die Welt zu Füßen liegt. Kein größerer Gegensatz demnach als zwischen der bunten, phantastischen Mythologie jener Völker und dem geistesklaren, nüchternen Supernaturalismus von Gen 1. — Während also der erste Eindruck eines solchen Vergleichs der einer gewaltigen Verschiedenheit sein muß, lehrt doch eine genauere Untersuchung, daß dieser große Unterschied nicht von jeher bestanden hat; gewisse mythologische Reste in Gen 1 zeigen, daß die Erzählung ursprünglich den fremden Mythen bei weitem ähnlicher gewesen sein muß (vgl. oben S. 119); und noch im gegenwärtigen Bestande stimmt Gen 1 mit den heidnischen Mythen im wesentlichen überein bei der Schilderung des Urzustandes. So ergibt sich auch von hier aus das Resultat, daß Israel seine religiöse Eigenart, die sich in Gen 1 so charakteristisch ausspricht, doch nicht von Anfang an in völliger Klarheit besessen, sondern erst im Laufe einer Geschichte durchgesetzt hat. Der antimythologischen Stimmung von Gen 1 muß eine Zeit vorangegangen sein, in der das Volk mythologischer dachte.

Die Übereinstimmungen von Gen 1 mit fremden Schöpfungsmythen, namentlich in der Darstellung des Chaos (vgl. oben S. 103f.) sind nun so große, daß sich auch von hier aus die Vermutung ergibt, der Stoff unserer Erzählung stamme aus der Fremde. Es ist zu fragen, ob die anzunehmende Urheimat der Geschichte noch zu erkennen ist.

Die phönizischen Schöpfungsmythen (nach Philo Byblius angeblich aus Sanchuniathon bei Euseb. praep. ev. I 10) erzählen, daß uranfänglich *Πνεῦμα* und finsteres *Χάος* existierten; durch ihre Vereinigung, die *Πόθος* heißt, entsteht die *Μώτ*, der Urschlamm, erfüllt mit den Keimen der Dinge. Diese *Μώτ* gestaltet sich zum Ei (das sich zu Himmel und Erde spaltet); aus ihr strahlen die Gestirne hervor und werden vernünftige Wesen. Durch deren Wärme und Licht werden Luft, Erde und Meer erleuchtet und erhitzt: so entstehen Winde, Wolken, Regengüsse, Donner und Blitze und schließlich beseelte Wesen in Erde und Meer. Andere Darstellungen (aus Eudemus und Mochus) bei Damascius de primis principiis ed. J. Kopp 125 S. 385. Alle diese Mythen reden vom Urei, worin sie mit dem Stoff von Gen 1 zusammentreffen. Über die Figur der *Βάαυ* vgl. oben S. 103. Weiteres über die phönizische Kosmogonie bei Lukas, Kosmogonien 139ff., Baudissin Art. Sanchuniathon in Herzogs RE³, A. Jeremias, ATAO² 141ff.

Auch in den ägyptischen Traditionen spielt das Urwasser Nun eine Rolle vgl. Dillmann 5f., Lange bei Chantepie de la Saussaye I³ 146ff., Erman, Äg. Rel. 28ff.; ob das Ei, das Gott Chnum auf der Töpferscheibe dreht, das Weltenei ist, ist nach Prof. K. Sethe fraglich. Die Schöpfung der Welt durch das Wort und die Trennung von Himmel und Erde auch bei den Ägyptern vgl. oben S. 104f. 107.

Von besonderer Bedeutung sind die babylonischen Traditionen, bekannt aus Damascius 125 S. 384 vgl. »Schöpfung und Chaos« 17f., aus Berosus (in Euseb. Chronicon I 14—18 vgl. »Schöpfung und Chaos« 17ff. sowie Zimmern, KAT³ 488ff.) und seit der Entdeckung durch George Smith 1873 aus dem keilschriftlichen, bisher noch in Fragmenten vorliegenden und nach seinen Anfangsworten »Enuma eliš« genannten Schöpfungsmythus. Der in sieben Tafeln zerfallende babylonische Text ist zuletzt und

am vollständigsten im Originaltext, Transskription und englischer Übersetzung herausgegeben von L. W. King, The Seven Tablets of Creation 1902, vgl. auch desselben Ausgabe des Originaltextes in Cuneiform Texts from Babyl. Tablets XIII 1901. Auf dieser Veröffentlichung beruht auch die Übersetzung und Transskription von Winckler in dessen Keilinschrift[1]. Textbuch[2] 102 ff. Von früheren deutschen Übersetzungen und Bearbeitungen des damals noch weniger vollständig vorliegenden Epos seien genannt diejenige von Jensen, Kosmologie der Babylonier 263 ff. und KB VI 1 S. 2 ff., von Delitzsch, Babylonisches Weltschöpfungsepos 1896, von Zimmern in »Schöpfung und Chaos« 401 ff. und KAT[3] 490 ff., 584 ff., von A. Jeremias, ATAO[2] 132 ff. — Auch nach babylonischer Lehre steht im Anfang der Welt ein Chaos: Tiâmat = *Ταυθέ* bei Damascius, *Θαμτέ* (Konjektur) bei Berosus, = hebr. תְּהוֹם, und Apsû, Urmutter und Urvater, Salzwasserflut und Süßwasserflut (Jensen, KB VI 1 S. 559). Aus diesem Paar gehen in langen Zeiträumen die drei Generationen von Urgöttern hervor. Das Folgende berichtet nun, wie es zu einem Kampf zwischen Tiâmat und den neu entstandenen Göttern, ihren Kindern, gekommen ist; wie nach mancherlei vergeblichen Versuchen der Götter, Tiâmat und ihre schrecklichen Helfer zu überwinden, schließlich Marduk, einer der jüngsten, auftritt. Marduk aber läßt sich vorher die Herrschaft über das All versprechen: sein Wort soll die Wunderkraft haben, die Dinge ins Dasein zu rufen und verschwinden zu lassen. Dann rüstet er sich zum Kampfe und fährt der Tiâmat entgegen. Tiâmats Helfer fliehen; sie selber hält ihm stand. Marduk hält ihr ihre Frevel vor. Dann beginnt der Kampf. Der Gott umschließt sie mit einem Netz und läßt einen Sturmwind gegen sie los. Als Tiâmat das Maul aufreißt, ihn herunterzuschlingen, läßt Marduk den Sturmwind hineinfahren und zwingt sie so, das Maul aufgesperrt zu halten. Dann stößt er seine Waffe in den aufgesperrten Rachen und zerschneidet ihr Inneres. Tiâmat, die »Riesenschlangen« und andere Ungeheuer geboren hat, wird dabei wohl als ein, etwa mit Schuppen bedecktes Ungetüm vorgestellt, dem von außen nicht beizukommen ist; dagegen spricht nicht, daß Berosus sie ein »Weib« nennt; denn daß ein weibliches Ungetüm später zu einem Weibe wird, ist nur natürlich; dies gegen Jensens lebhafte Polemik z. B. Gilgamesch-Epos I 60 ff. Dann nimmt Marduk ihre Helfer gefangen und fesselt sie. Nach dem Kampf, durch Geschenke der Götter besänftigt, kommt der Gott auf kluge Gedanken. Er zerschneidet das Ungetüm in zwei Teile: aus der einen Hälfte macht er den Himmel, zieht eine Schranke und stellt Wächter auf, daß die Wasser nicht heraus können. Das Folgende erzählt die Schöpfung der übrigen Welt, voran die der Gestirne. »Den Mond ließ er aufleuchten (?), unterstellte ihm die Nacht«. Dann folgt leider eine Lücke, so daß wir die Reihenfolge der Schöpfungswerke nicht mit Sicherheit anzugeben vermögen. Dann auf der sechsten Tafel, nur in Fragmenten erhalten, wohl als letztes Werk, die Schöpfung der Menschen. Marduk spricht zu Ea: »Blut will ich nehmen, Bein will ich bilden (?); den Menschen hinstellen .....; ich will den Menschen erschaffen, der [die Erde] bewohne«, worauf die Schöpfung der Menschen folgt, die auch nach Berosus aus Erde und Götterblut gebildet sind. Die Erzählung schließt mit einem Hymnus, worin Marduk in zahlreichen Ehrennamen als Schöpfer verherrlicht wird.

Der babylonische Mythus ist in der Form und dem Inhalt nach ein Gedicht, und zwar ein Gedicht von großer Schönheit, von hinreißender Gewalt und voll von bunten Farben, wenn auch für unsere, von den Griechen herkommende Empfindung zu grell und grotesk. — Deutlich ist die Entstehung des Mythus aus der Natur der babylonischen Landschaft. Der Mythus denkt sich den Ursprung jener ersten Welt so, wie noch jetzt in jedem Frühjahr die Welt aufs neue entsteht. Wie noch jetzt im Winter Wasser und Finsternis herrschen, so hat einst Tiâmat, das Urmeer, das Regiment gehabt. Die eigentliche Pointe des Mythus ist nun die Beschreibung, wie die gegenwärtige Welt aus dem Urmeer entstanden ist: der Gott Marduk spaltete das Urwasser in zwei Teile, das Wasser des Himmels und das Wasser auf Erden. Daß dies der eigentliche Hauptpunkt des Mythus ist, geht aus der Geschichte selbst mit

aller Deutlichkeit hervor; daher die eigentümliche Art, in der Tiâmat überwunden wird, daß der Gott ihr das Maul durch den Orkan aufhalten läßt und sie dann von innen zerschneidet. Es ist sehr charakteristisch, daß Berosus in seinem stark kürzenden Referat gerade diesen Punkt aus der ganzen Erzählung vom Zusammentreffen des Gottes und des Urweibes heraushebt: »Bêl (= בעל, Beiname Marduks) kam darüber, spaltete das Weib mitten durch und machte aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der anderen den Himmel«. Diese Pointe des Mythus erklärt sich, wie Jensen, Kosmolopie 308 gezeigt hat, aus dem babylonischen Klima vollkommen: am Ende der Regenzeit bricht die Frühsonne durch und teilt die grauen Massen der Regen, Wolken und Nebel; so wird die Welt geschaffen. Auch die Anschauung des täglichen Kampfes des Sonnengottes mit der Nacht mag mit eingewirkt haben. Die Wincklersche Schule denkt zugleich an Astrologisches: Tiâmat sei die Wasserregion des Tierkreises, welche die Sonne im Winter durchläuft, bis Marduk bei der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche die Wasser besiegt vgl. A. Jeremias ATAO[2] 137. — Der Mythus schreibt — dies ist einer seiner Nebengedanken — die Schöpfung der Welt und die Überwindung Tiâmats ursprünglich dem Bêl von Nippur, in seiner erhaltenen Gestalt aber dem Bêl-Marduk, dem Stadtgott von Babel, zu. Er will also sagen: Babel gehört die Herrschaft über die Welt; Babels Gott hat die Welt geschaffen. In dieser Form stammt der Mythus aus der Zeit der Vorherrschaft Babels seit Ḥammurabi d. h. aus der Zeit ca. 2100. Doch darf man vermuten, daß der Mythus in Babylonien viel älter ist vgl. Zimmern, KAT[3] 491.

Verhältnis des babylonischen Mythus »Enuma eliš« zur hebräischen Überlieferung, vgl. »Schöpfung und Chaos« 3—170 und die katholischen Forscher Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 24 ff. und Zapletal, Schöpfungsbericht 61 ff. Gen 1 stimmt mit dem Stoff dieses Mythus in folgenden Zügen überein: a) daß die Welt durch Zerteilung des Urmeers in zwei Teile entsteht. Nun findet sich der Gedanke einer Zerteilung des Urstoffs auch in anderen Kosmogonien (vgl. oben S. 107); dennoch ist diese Übereinstimmung von großer Bedeutung, da der geteilte Urstoff in beiden Überlieferungen als Wasser gedacht, und besonders da dies mit demselben Namen t[e]hôm = tiâmat genannt wird. b) Daß die Finsternis am Anfange steht, sagt auch Berosus, ist aber auch sonst eine häufige Vorstellung. c) In der Vorlage des P wird die Schöpfung der Erde und der Pflanzen als ein Werk gerechnet; ebenso taucht im Babylonischen nach Berosus die Erde sofort fruchtbringend (*καρποφόρος*) aus den Fluten empor. — Dagegen hat der Mythus Enuma eliš gewisse Züge nicht, die in Gen 1 zum ältesten Bestand gehören; So fehlt a) der Zug vom Brüten des Geistes; b) ein Äquivalent für רחף עבחה. c) Dem uralten »Wir« bei der Menschenschöpfung steht im Babylonischen ein »Ich« entgegen. d) Die Himmelskörper werden im Babylonischen an viel früherer Stelle als im Hebräischen geschaffen. — Umgekehrt fehlt in Gen 1 das im Babylonischen neben Tiâmat stehende, dem Apsû entsprechende männliche Urprinzip. — Demnach ist das Gesamtresultat, daß die beiden Erzählungsstoffe mannigfaltig abweichen, aber auch in mehreren Zügen, besonders aber in dem zuerst genannten übereinstimmen. Wie ist dies komplizierte Bild zu deuten? Von einer direkten Übernahme des babylonischen Mythus in das Hebräische kann keine Rede sein. Wohl aber ist teilweise Beeinflussung der hebräischen Überlieferung durch die babylonische anzunehmen. Dies um so mehr, als der Hauptzug, in dem beide übereinstimmen, sich schwerlich aus dem kanaanäischen Klima erklärt (vgl. oben S. 120).

Eine bei weitem nähere Verwandtschaft besteht zwischen dem babylonischen Mythus und dem (unter Nr. 4 S. 121 genannten) poetischen Rezensionen; diese Varianten stimmen mit ihm zunächst darin überein, daß auch sie poetische Form, speziell die Form des Hymnus, besitzen; zugleich aber auch dem Inhalt nach: denn auch diese Varianten erzählen von einem Kampfe des Schöpfergottes gegen T[e]hom, in dem Jahve die Herrschaft über die Welt gewonnen hat, und ein Teil davon personifiziert das Urmeer als ein furchtbares Ungetüm, dessen Trotz Jahve, ehe er die Welt

schuf, überwunden hat. Aber nicht nur der Grundgedanke, sondern auch Einzelheiten des Mythus kehren hier wieder: so redet auch die hebräische Tradition von »Rahabs Helfern«, die sich unter Jahves Füßen krümmen mußten Job 9 13, und erzählt nicht nur von Jahves Kraft, sondern auch von seiner Klugheit, mit der er das Ungetüm überwand Job 26 12. Charakteristisch ist auch, daß in beiden Traditionen die Scheltrede (גער) des Gottes eine so große Rolle spielt. Vgl. »Schöpfung und Chaos« 111. 113. Die Hauptabweichung dieser poetischen Erzählungen von dem Babylonischen besteht darin, daß sie den Feind Gottes nicht als weiblichen Geschlechtes schildern. Diese Erzählungen sind nun bei weitem mythologischer als Gen 1 (vgl. oben S. 121 f.); anderseits ist das Mythologische in ihnen viel blasser als in dem so sehr viel krasseren babylonischen Mythus. Sie stellen also ein Mittelglied zwischen jenem uralten Mythus und Gen 1 dar und zeigen uns den Weg, auf dem gewisse Stücke des babylonischen Erzählungsstoffes schließlich an den Verfasser von Gen 1 gekommen sind.

Wenn nun einerseits in Gen 1 sich einzelne Reste eines ursprünglich-babylonischen Stoffes verarbeitet finden, so ist damit anderseits bei der großen Mannigfaltigkeit, die in Gen 1 enthalten ist (vgl. oben S. 118 f.), nicht ausgeschlossen, daß auch andere Schöpfungsmythen, vielleicht anderer Völker, mit eingewirkt haben. Wahrscheinlich ist das besonders für die Vorstellungen vom Weltei und vom Urgeiste, die sich auch im Phönizischen finden und ebendaher stammen mögen. Eben wegen dieser Mischung allogener Elemente dürfen wir auch schließen, daß der babylonische Stoff, soweit er in Gen 1 überhaupt enthalten ist, nicht direkt, sondern durch mancherlei Vermittlungen an Israel gekommen ist (Driver 31). Wären wir im stande, die ganze Vorgeschichte dieser Erzählung zu übersehen, so würden wir hier vielleicht eine bunte Geschichte mannigfaltiger, mit einspielender Einflüsse erkennen.

Außer dem Epos Enuma eliš besitzen wir noch eine Reihe anderer babylonischer kosmogonischer Dichtungen vgl. Zimmern, KAT³ 497 ff., von denen hier besonders eine Beschwörung genannt sei, die mit der Kosmogonie beginnt, vgl. Zimmern, »Schöpfung und Chaos« 419 f., KAT³ 498; Jensen, KB VI 1 S. 39 ff.; Winckler, Keilinschr. Textbuch² 98 ff.; A. Jeremias, ATAO² 129 ff. Auch hier ist die Welt ursprünglich Meer (tâmtu in appell. Bedeutung); die ersten Schöpfungen aber sind die Tempel der Götter, zu deren Bedienung die Menschen erschaffen werden. — Erwähnt sei noch der Mythus von dem wahrscheinlich schlangenartigen und dem Meer entstammenden LAB-bu, über den die Menschen schreien: vergebens ziehen Götter gegen ihn aus, bis der Kampf dem einen gelingt, der dadurch König der Welt wird, vgl. Zimmern, »Schöpfung und Chaos« 417 f. und KAT³ 498 f.; Jensen, KB VI 1 S. 45 ff. und Gilgamesch-Epos I 56 ff., A. Jeremias, ATAO² 138 f. Dieser Mythus hat mit dem Stoffe des Epos Enuma eliš eine gewisse Verwandtschaft und mag auf die hebräischen poetischen Rezensionen mit eingewirkt haben. — Sehr häufig finden sich Darstellungen von Kämpfen eines Gottes gegen ein Ungetüm vgl. Zimmern, KAT³ 502 f.; Abbildungen bei A. Jeremias, ATAO² 133 ff.

Über die Zeit, da die bezeichneten kosmogonischen Reste zu den Hebräern gekommen sind, ist dasselbe zu sagen wie oben über die Zeit der Einwanderung der Sintflutsage vgl. S. 72 f. Die Forscher hegen bisher darüber die verschiedensten Vermutungen; man rät vom Exil an bis auf die Urzeit, da die Hebräer in Ur-Kasdim wohnten; eine Zusammenstellung »Schöpfung und Chaos« 4. Viele der gegenwärtigen AT.lichen Forscher sind geneigt, solche Übernahme, falls sie sie überhaupt zugeben, möglichst spät anzusetzen. Eine Schule, die das Alter der Gedanken und der Stoffe in Israel vielfach nach dem Datum ihrer ersten Bezeugung in den Schriften des AT anzusetzen pflegt, findet es natürlich, daß die Geschichte von der Weltschöpfung, die uns so spät bezeugt ist, auch nicht lange vorher in Israel eingewandert sei, und wehrt sich aufs äußerste dagegen, anzuerkennen, daß diese Geschichte älter und sogar viel älter als ihre erste Bezeugung sein könne. Dem gegenüber darf man die AT.lichen Forscher vor allzu schneller Übertragung literarkritischer Fixierungen auf die

Religionsgeschichte warnen: daraus, daß wir, die wir über das alte Israel so wenig wissen, die Schöpfungserzählung erst aus P, also der Zeit nach dem Exil, kennen, folgt keineswegs, daß der Stoff erst damals oder einige Zeit vorher in Israel bekannt geworden sei. — Nun ist aus inneren Gründen die Einwanderung solcher kosmogonischer Mythen in später Zeit sehr unwahrscheinlich. Zunächst ist die Annahme, P selber habe den babylonischen Mythus übersetzt und umgearbeitet, — von den schwerwiegenden stofflichen Verschiedenheiten (vgl. oben S. 127) noch ganz abgesehen — schon aus religionsgeschichtlichen Gründen außerordentlich schwierig. Ein Mann von so ausgeprägter jüdischer Eigenart, erfüllt von der Verachtung des Judentums gegen die Götter der Heiden, hätte eine babylonische Göttergeschichte und nun gar eine so groteske und phantastische, gehaßt und verachtet, aber niemals übernommen. Ebenso unwahrscheinlich ist, daß solche Mythen in der Zeit der assyrischen Herrschaft über Juda, als die babylonische Kultur in Juda in vollen Strömen einzog, in die Jahvereligion eingedrungen seien. Denn damals war in der Prophetie bereits das Vollbewußtsein der Besonderheit der Jahvereligion erwacht, und die Prophetie leistete allem Fremden gegenüber einen leidenschaftlichen Widerstand. Wir dürfen den Propheten jener Zeit zutrauen, daß sie fremde Göttergeschichten, die eben erst eingedrungen waren, und denen man den fremden Ursprung also doch auf den ersten Blick ansehen mußte, nicht übernommen, sondern mit Stumpf und Stiel ausgerottet hätten. Wären solche Schöpfungsmythen erst damals bekannt geworden, so wäre es ihnen sicherlich unter den Propheten nicht anders ergangen als den babylonischen Altären und den Rossen des Šamaš. Wir werden also in eine bei weitem ältere Zeit gewiesen und dürfen die Schöpfungsmythen für einen Bestandteil der vorderasiatischen Kultur halten, der schon vor Israel in Kanaan bekannt war, und den man in Israel kennen lernte, als es in die Kultur Kanaans allmählich hineinwuchs. Vielleicht dürfen wir uns aber vorstellen, daß eine Erzählung, die einen so hohen Grad von Reflexion voraussetzt, in der alten Zeit nicht eigentlich volkstümlich gewesen, sondern nur in »gebildeteren« Schichten, etwa unter den Priestern gepflegt worden sei. — Das Alter der hebräischen Erzählung erkennen wir auch, wenn wir die Gestalt vergleichen, welche sie und der babylonische Mythus den Stücken, in denen beide übereinstimmen, besonders der Teilung der Wasser, gegeben haben: beide Rezensionen sind so stark von einander verschieden, daß wir notwendiger Weise eine lange Geschichte und einen großen Zeitraum annehmen müssen, worin das Mythologische so sehr verschwinden und das Babylonische so sehr israelitisiert werden konnte. Als Gegenstück betrachte man die mythologischen Stoffe, die in Zach 1 ff. so grell hervortreten vgl. »Schöpfung und Chaos« 122 ff.; diese Stoffe werden damals vor noch nicht langer Zeit unter Juden bekannt geworden sein; aber wie deutlich haben diese noch das phantastische mythologische Kolorit bebewahrt! — Diese Annahme wird durch den oben S. 116 ff. geschilderten Charakter von Gen 1 selbst durchaus bestätigt; Gen 1 selber ist nicht ein Stück aus einem Guß, sondern hat eine höchst eigentümliche Mischung ältester und jüngster Züge, die sich nur aus einer langen Geschichte der Tradition erklären läßt. — Schließlich haben wir noch einige Anspielungen an den babylonischen Schöpfungsmythus, von denen viele zeitlich vor Gen 1 fallen vgl. oben S. 121 ff. 127 f.; die älteste deutliche Anspielung ist die Erwähnung Rahabs bei Jesaias (30 7).

7) Hieraus ergibt sich folgendes Geschichtsbild: gewisse Teile des uralten babylonischen Mythus von der Weltschöpfung sind nebst manchen anderen Stücken babylonischer Kultur in vorisraelitischer Zeit auch nach Kanaan gekommen. Andere fremdartige oder einheimische Elemente (Weltei, תֹּהוּ וָבֹהוּ) waren hinzugetreten. Als Israel in Kanaans Kultur einwuchs, hat es auch diese Geschichte neben anderen Urmythen kennen gelernt. Wir setzen diese Übernahme der babylonischen Mythen etwa in die Zeit der ersten Könige Israels vgl. Giesebrecht, GGA 1895 S. 600. Israel aber — und dies ist für uns das wichtigste in dem ganzen Bilde — hat den Mythus aufs stärkste sich und seiner Religion amalgamiert. Es hat das Mythologische, das seiner Religion

so sehr widerstrebte, zuerst gedämpft (so in den poetischen Varianten) und schließlich bis auf geringe Reste ganz ausgetrieben. Zuletzt ist der Stoff noch durch die energische Bearbeitung des P hindurchgegangen. Der ursprünglich hochpoetische Stoff ist so immer prosaischer geworden; aber er ist erfüllt worden mit den Gedanken der Jahvereligion. — So zeigt auch diese Geschichte die wunderbare Kraft der Jahvereligion, die das Fremdartigste und Widerstrebendste in ihre Dienste zwingt und zu ihrem Eigentume stempelt. Eine solche Geschichte aber, in der das Hohe und Reine entsteht aus geringen und armen Anfängen, erscheint uns als ein wundervolles und Gottes würdiges Schauspiel. Denn das ist die Art der Offenbarung Gottes: Gen 1 ist nicht fertig vom Himmel gefallen, sondern es ist in einer großen und erhebenden Geschichte entstanden. — Neben dieser Hauptlinie der Entwicklung erkennen wir einige Nebenstränge: ältere Rezensionen dauern bei den Dichtern fort; der ganze Stoff bekommt eschatologische Wendung. Diese Nebenlinien zu verfolgen, ist hier nicht die Stätte.

8) Außer Gen 1 gibt es im AT noch eine Reihe anderer, mehr oder minder ausführlich erhaltener Traditionen von der Entstehung der Welt, deren Vergleich mit Gen 1 lehrreich ist. Die bekannteste Parallele ist die Erzählung des J 2 4bff., die in ihrem bei weitem naiveren Tone aufs stärkste von Gen 1 absticht, vgl. oben S. 28f. Auch sonst klingt häufig in Anspielungen an derartige Überlieferungen Mythologisches nach: so erinnert Ps 90 2 an die Zeit, da die Berge »geboren« wurden, da Welt und Erde »kreißte«; oder wir hören, wie Gott die Grundlagen der Erde legte, als allzumal (wie beim Fest des Grundsteinlegens) die Morgensterne jubelten, und jauchzten alle Gottessöhne Job 38 5f.; oder wie das Meer aus dem Schoße hervorbrach, und Gott das neugeborene Kind mit Wolken als seinen Windeln bedeckte Job 38 8ff. In Job 38 8f. und Ps 90 2 sind Berge und Meer »geboren«: das ist dieselbe Anschauung, die noch Gen 1 11f. 24 nachklingt, wonach die Erde die Dinge von sich aus hervorgebracht hat. Oder wir hören von dem großen Geheimnis der Schöpfung, daß Gott es so gefügt hat, daß die Erde auf Wassern gegründet ist und doch nicht schwankt Ps 24 2 u. s. w. Aus solchen Anspielungen ist ersichtlich, daß es neben Gen 1 noch eine Reihe Schöpfungstraditionen gegeben haben muß, die in der Auswahl des Stoffes und in der Art der Anordnung von Gen 1 mannigfach abweichen. Diese Tatsache lehrt, daß Gen 1 in alter Zeit keineswegs so einzigartig gewesen ist, wie es uns jetzt scheinen mag: unter mancherlei kosmogonischen Theorien war Gen 1 eine, und keineswegs die Ausschlag gebende. »Von einer ängstlichen Nacherzählung der Einzelheiten von Gen 1 findet man nirgends eine Spur«, Dillmann.

9) Verhältnis von Gen 1 zur Naturwissenschaft. Ältere Literatur bei Dillmann 12. Gen 1 enthält seiner Natur nach zwei Arten von Stoffen: 1) den religiösen Glauben, daß Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hat, 2) eine wissenschaftliche Theorie über die Reihe der einzelnen Entstehungen; daß auch das zweite, die kosmogonische Theorie in Gen 1 vorhanden ist, daß es also dem Verfasser nicht nur darauf ankommt, den religiösen Gedanken von der Schöpfung zu illustrieren, sondern daß er zugleich den wirklichen Hergang der Entstehung der Welt erzählen will, hätte man niemals leugnen sollen vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 296. Diese kosmogonische Theorie aber ist, wenn man sie verstehen und würdigen will, in eine Geschichte der naturwissenschaftlichen Anschauungen im alten Orient einzustellen. Hiermit ist die Stellung des historisch Gerichteten zu dem naturwissenschaftlichen Stoffe von Gen 1 gegeben. Der Historiker wundert sich durchaus nicht, wenn die naturwissenschaftlichen Angaben von Gen 1 zu den Resultaten unserer modernen Naturwissenschaft nicht stimmen, sondern er setzt das als selbstverständlich voraus. Damals war die Naturwissenschaft noch in ihren Anfängen. Damals glaubten die Menschen noch, daß die Erde fest stehe, daß der Himmel über ihr ein wirkliches Gewölbe sei, an das Gott die Gestirne als Leuchten gesetzt habe, und daß über der Feste des Himmels ein gewaltiges Meer sich befinde, aus dem der Regen auf die Erde herabströme. Damals wußte man von den unendlich

langen Epochen noch nichts, in denen sich die gegenwärtige Erde gebildet hat, und von der Geschichte, welche die Tierwelt erlebt hat; es schienen damals sieben Tage zur Schöpfung reichlich zu genügen. Und die Meinung, daß die Gestirne nach der Erde entstanden seien, war damals noch ganz plausibel; kann doch Gen 1 sogar behaupten, daß die Pflanzen der Erde eher dagewesen seien als die Gestirne! So sehr sich also auch der religiöse Geist von Gen 1 von dem der Kosmogonien der Völker ringsum unterscheidet, so steht doch das Weltwissen Israels durchaus nicht höher als das seiner Nachbarn; im Gegenteil, die Babylonier und Ägypter werden hierin bei weitem besser Bescheid gewußt haben als die Weisen Israels. Wenn also das Weltbild, das jene Antike voraussetzt, und unser modernes Weltbild so stark verschieden sind, so ist es selbstverständlich, daß auch die Reihenfolge der Entstehungen, die unsere Wissenschaft annimmt, mit derjenigen, die Gen 1 behauptet, gar nicht verglichen werden kann. Nur ein ganz unhistorischer Sinn kann also den Versuch machen, Gen 1 und die moderne Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, oder umgekehrt, Darwin gegen »Moses« ins Feld zu führen. Es ist wahrhaft bejammernswert, daß so viele Theologen immer noch nicht dies eigentlich Selbstverständliche einsehen wollen, so daß die Ungebildeten oder Halbgebildeten, wenn sie zum ersten Male von der »natürlichen Schöpfungsgeschichte« hören, meinen können, damit sei »die Bibel« widerlegt! Der Streit »zwischen Theologie und Geologie« ist geschlichtet, wenn beide ihre Schranken innehalten. Die Religion wird es der Naturwissenschaft überlassen müssen, über die Entstehung der Welt und auch der Menschheit ihre Aussagen zu machen, so gut sie immer kann. Die Naturwissenschaft aber wird, wenn sie ihre Grenzen achtet, das Dogma von der Schöpfung weder verneinen noch bejahen. Dieses Dogma hat andere als wissenschaftliche Wurzeln. Es ist (nach Schleiermacher) der Ausdruck des Glaubens an die absolute Macht Gottes über die Welt.

---

11. Sethitenstammbaum bei P 5.

Sethitenstammbaum bei P 5: von der Schöpfung bis zur Sintflut. 1) Quellenkritik. Das Stück setzt gegenüber 4 ganz neu ein, stammt also aus anderer Quelle. Diese Quelle ist P. Für P beweist אלהים 1 bis. 22. 24 bis, תּוֹלְדֹת 1, בָּרָא 1. 2, דְּמוּת 1. 3, הוֹלִיד (J יָלַד), זָכָר וּנְקֵבָה 2, מֵאַת שָׁנָה 3. 6. 18 u. a. § 134d, die Reihenfolge der Einer, Zehner und Hunderte in den Zahlenangaben § 134i, חִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים 22. 24 wie 69; ferner 51—3, Verse, die auf 126—28 Bezug nehmen; die Namengebung durch den Vater vgl. zu 41; besonders aber der ganze überaus formelhafte Stil: das ganze Stück bringt der Sache nach fast nur Namen und Zahlen. In P ist 51ff. die unmittelbare Fortsetzung von 11—24a. — Nicht zu P gehört Vers 29 (nebst בֵּן 28): diese Worte fallen aus dem Schema des P heraus und unterscheiden sich ihrem, höchst antiken Charakter nach von P aufs deutlichste; das Wort יהוה zeigt, daß der Vers zu J gehört, an dessen Paradiesesgeschichte die Worte anspielen. Weiteres S. 54f. — Der Stammbaum des P beginnt mit Adam, Šeth, Enoš und endet mit Noah, ist also ‖ 425. 26 528 Je. RPJ hat P seiner Zahlen wegen ganz erhalten, von Je hat er nur den Anfang (um der darin gegebenen Notizen willen) stehen lassen, und die Motivierung des Namens Noah aus Je in P eingesetzt.

2) Herkunft der Tradition. Sehr nahe verwandt mit der Tradition von den zehn Patriarchen ist die von den zehn Urkönigen Babyloniens vgl. Hommel in Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch. XV 243ff., Zimmern, KAT³ 530ff. 539ff. Die Namen dieser Könige lauten nach Berosus (Fragm. hist. graec. ed. C. Müller II 499f.) *Ἄλωρος, Αλάπαρος, Ἀμήλων, Ἀμμένων, Μεγάλαρος, Δάωνος, Εὐεδώραχος, Ἀμεμψινός, Ὠτιάρτης, Ξίσουθρος.* Beide Listen stimmen im folgenden überein: zunächst in der Zeit, in der diese Männer gelebt haben sollen: von der Schöpfung bis zur Sintflut; sodann in der Zehnzahl dieser Liste; weiter darin, daß jedem dieser Personen eine Zahl, und zwar eine sehr große Zahl

hinzugefügt ist; schließlich in folgenden frappierenden Einzelheiten: An dritter Stelle steht der Name »Mensch«, bab. amêlu = *Αμήλων*, hebr. אֱנוֹשׁ. An vierter Stelle *Αμμένων* d. i. vielleicht bab. *âminânu, ummânu אָמָּן »Werkmeister«, wofür hebr. קֵינָן »Schmied« vgl. oben S. 51. An siebenter Stelle hebr. חֲנוֹךְ, der »mit Gott« lebt und zu Gott entrückt wird; auch *Εὐεδώραχος* (Edoranchus) = bab. En-me-dur-an-ki ist ein berühmter Gottesmann der Urzeit, eingeweiht in die göttlichen Mysterien, in das »Geheimnis Himmels und der Erden«, auf den der Ursprung des »bârû«-Priestertums d. h. der Wahrsager, Zeichendeuter, haruspices, zurückgeführt wird vgl. Zimmern, KAT³ 533 f. An achter Stelle *Ἀμεμψινός* = bab. Amêl-Sin, »Mann des Sin« (des Mondgottes), wohl identisch mit dem in Keilschrifttexten genannten Amêl-Sin, gleichfalls einem Weisen der Urzeit, vgl. Zimmern, KAT³ 537; im Hebr. steht an dieser Stelle מְתוּשֶׁלַח »Mann des (Gottes?) שֶׁלַח«, ‖ מְתוּשָׁאֵל = »Mann des El« bei Jj. An neunter Stelle *Ὠτιάρτης*, zu lesen *Ὠπάρτης*, Vater des *Ξίσουθρος*, = dem aus dem Gilgameš-Epos bekannten Upar-Tutu, Vater des Atraḫasîs, des Sintfluthelden (vgl. oben S. 68); im Hebr. ist der an neunter Stelle genannte Lamech Vater des Sintfluthelden Noah. An zehnter Stelle steht in beiden Listen der Held der Sintflut: *Ξίσουθρος* נֹחַ. — Diese so weitgehende Übereinstimmung zeigt, daß zwischen beiden Stammbäumen Urverwandtschaft besteht. Nach dem allgemeinen Gange der Kulturgeschichte und nach den Analogien der Sintflutsage sowie einiger Bestandteile der Schöpfungserzählung (vgl. oben S. 70 ff. 127 f.) ist anzunehmen, daß die hebräische Tradition aus der babylonischen entstanden ist; und zwar wird dieser Urväterstammbaum zusammen mit der Sintfluterzählung und einer Schöpfungsgeschichte als ein Ganzes einmal zu Israel übergegangen sein. — Die babylonischen Namen selber sind im Hebräischen nicht erhalten; es hat eine tiefgreifende Umarbeitung stattgefunden, wobei jene entweder übersetzt oder durch die Namen hebräischer Figuren ersetzt worden sind: das letztere gilt besonders deutlich für Noah (vgl. oben S. 83) und für Lamech, der, ursprünglich wohl Vater von Jabal Jubal Tubal, hier zum Vater des Noah geworden ist. Charakteristisch ist, daß aus den babylonischen Urkönigen im Hebräischen Urväter geworden sind: die babylonische Kultur ist um so vieles älter als die hebräische, daß babylonische Überlieferung von Königen in einer Zeit sprechen kann, in der sich die hebräische nicht Könige, sondern nur Privatpersonen vorzustellen vermag. Daß P selber die Urväterliste direkt aus babylonischer Quelle geschöpft habe (Meinhold 63 ff., Löhr, Babel und die bibl. Urgesch. 11. 16), ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil uns in dem Register des J^e: »Adam Šeth Enoš — — — — Noah« Stücke einer Liste erhalten sind, die mit P gegen Jj übereinstimmen und sicherlich älter als P sind. Volkstümlich wird ein solcher gelehrter Stammbaum schwerlich jemals gewesen sein (Löhr 11). — Danach ist auch das Verhältnis der Sethitentafel (J^e und P) zu dem Stammbaum der Qainiten (Jj 4$_{17-24}$), das oben S. 50 offen gelassen worden ist, zu bestimmen. Alle grundlegenden Abweichungen der Qaintafel von dem Šethstammbaume sind zugleich Abweichungen von der babylonischen Tradition: Enoš = Amêlu fehlt; Qainan = Ummânu steht nicht mehr an vierter, Henoch ‖ Enmeduranki nicht mehr an siebenter Stelle; M^{e}thuša'el ‖ M^{e}thuselaḫ ‖ Amêlsin ist von der achten an die sechste Stelle gerückt. Das, was Jj vor P voraus hat, die Kinder Lamechs und das Lamechlied, fehlt im Babylonischen und wird also in der hebräischen Tradition anderswoher hinzugekommen sein. Das Resultat ist also, daß der Sethitenstammbaum dem babylonischen Verzeichnis näher steht als der Qainitentafel; dieser ist stärker mit eigentümlich Hebräischem versetzt als jener. Wie haben wir das zu deuten? Vielleicht so, daß die babylonische Überlieferung zu verschiedenen Zeiten zu Israel gekommen, und daß die Qainitentafel in älterer Zeit entstanden ist. Das vermutet Zimmern, KAT³ 543.

Die Sieben- und Zehnzahl der Stammväter oder Urkönige kommt auch bei anderen Völkern sehr häufig vor; Literatur bei Dillmann 88, Lüken, Traditionen des Menschengeschlechts² 146 ff.

3) Die Zahlen. Auch in der babylonischen Tradition sind den Urnamen Zahlen

hinzugesetzt. Wenn sich solche Zahlen also bei P finden, so sind sie nicht für Erdichtung des P zu halten (gegen Holzinger), sondern ruhen auf Tradition; dabei ist natürlich vorzubehalten, daß P diese Zahlen mehr oder weniger nach einem chronologischen System, das er befolgte, verändert hat. Auch in der Hinzufügung derartiger Zahlen stimmt also P gegen Jj und auch wohl gegen Je mit der babylonischen Tradition überein. — Auch daß diese Zahlen so seltsam groß sind, ist beiden Überlieferungen gemeinsam; die babylonischen sind sogar noch bei weitem größer; die babylonischen Gelehrten, astronomisch gebildet, rechneten mit um vieles größeren Zeitepochen als die hebräischen. Zu Grunde liegt bei beiden die Annahme, daß die ältesten Menschen viel langlebiger gewesen seien, als die der Gegenwart. P rechnet als Lebenszeit der Väter von Adam bis Noah 700—1000 Jahre, von Noah bis Abraham 200—600 Jahre, für die Patriarchen 100—200 Jahre und für die Gegenwart 70—80 Jahre. Wie gewaltige Kraft, so lauten die Gedanken, die solchen Rechnungen zu Grunde liegen, müssen die Ältervväter besessen haben, welche die ganze Menschheit haben zeugen können! Je älter aber die Welt wird, je schwächlicher und kurzlebiger werden die Menschen IV Esr 5_{50}ff.; je mehr die Sünde zunimmt, je mehr nehmen die Tage ab Prov 10_{27}. Wie aber die Urzeit war, soll die Endzeit wieder werden Jes 65_{20} vgl. Greßmann, Eschatologie 205. Bemerkenswert ist dabei, daß P den Tod selber nicht begründet, und daß er die Zeugungsjahre sehr hoch ansetzt; auch in der Endzeit bleibt der Tod, der eben als selbstverständlich gilt, und ist ein Hundertjähriger noch ein Jüngling Jes 65_{20} vgl. Meinhold 61f. Ferner erklären sich die hohen Zahlen daraus, daß jene Urväter z. T. ursprünglich Götter gewesen sein mögen; so sind die 365 Jahre des Henoch zu deuten vgl. das Folgende. Schließlich mag man noch in Erwägung ziehen, daß die Notwendigkeit vorlag, mit den wenigen Namen der Tradition sehr große Zeiträume der Urgeschichte auszufüllen. Die moderne Theologie aber hat auch hier durchaus keine Veranlassung, sich für solche naive Theorien der Urzeit, die sich übrigens auch noch bei anderen antiken Völkern finden (Josephus Ant. I 3_9 vgl. Dillmann 108), irgendwie zu erwärmen; auch hier haben die Künste der »Apologetik« dem wahren Interesse der Religion mehr geschadet als genützt; Literatur bei Dillmann 107f. — Die babylonische Tradition gibt nur die Regierungszahlen der Könige an; an ihre Stelle sind in der hebräischen die Lebensjahre der Urväter getreten. Da aber diese Zahlen zugleich den Zweck haben, die Dauer der ganzen Epoche zu bestimmen, und die Lebensjahre dazu nicht im stande waren, so hat die hebräische Tradition ein seltsames und doch höchst scharfsinniges Mittel erfunden: man summiert diejenigen Lebensjahre, in denen die Urväter ihre ältesten Söhne erzeugt haben! — Über die merkwürdigen Synchronismen, die sich nach dieser Rechnung ergeben, vgl. Nestle, ZAW XXIV 130ff. Im einzelnen weichen die Zahlen im Hebr., bei Sam und LXX stark von einander ab. Eine Übersichtstafel findet man bei Dillmann 110, Budde 92, Holzinger 61. Die ganze Summe von der Schöpfung bis zur Flut ist im Hebr. 1656, Sam. 1307, LXX 2242 Jahre. Diese Abweichungen sind offenbar nicht zufällig, sondern ruhen auf chronologischen Systemen, in denen die ganze Dauer der Welt berechnet werden soll, die also eine apokalyptische Spitze haben. Nach Nöldeke (Untersuchungen 111f.) rechnet Hebr. von der Schöpfung bis zum Auszug 2666 Jahre $= {}^2/_3$ von 4000 Jahren, 4000 Jahre also als Weltdauer. Klostermann, Neue kirchl. Zeitschr. V 208ff. denkt an ein System von Jubelwochen. Nach Bousset, ZAW X 136ff. ist man von der Zahl 3001 für den Beginn des Tempelbaus ausgegangen. Riedel bei Zimmern, KAT^3 541f. zeigt, daß die Lebenszahlen der Urväter mit Ausnahme von Henoch (365) und Lamech (777) auf eigentümlichen Kombinationen der Monatszahlen 30 und 31 beruhen; so Adams Zahl $930 = 30^2 + 30$; Enoš und Mahalal'el haben $905 + 895 = 1800 = 2 \cdot 30^2$ Jahre u. s. w. Ein anderes chronologisches System bei B. Jacob, Pentateuch Leipzig 1905 vgl. die Übersicht S. 45ff. Weitere Literatur bei Dillmann 112f. Unter den verschiedenen Systemen ist nach dem Urteil der meisten Modernen (seit Bertheau, Jahrb. f. deutsche Theol. XXIII 657ff.) das des Sam, mit dem das Buch der

5 [1]Dies ist das Schriftstück vom Stammbaum Adams.
Am Tage, da Gott den Adam schuf, machte er ihn nach Gottes Bilde; [2]als Mann und Weib schuf er sie; und er segnete sie und gab ihnen den Namen

---

Jubil. stimmt, das älteste. Auffällig ist hier, daß danach nicht nur Methuŝelaḥ (so Hebr.), sondern auch Jered und Lamech im Jahre der Sintflut sterben; dies wird bedeuten sollen, daß diese drei in der Sintflut selber umgekommen sind. Demnach mag die Meinung gewesen sein, daß die ersten fünf Urväter gut, die folgenden (mit Ausnahme Henochs, der vor der Flut entrückt wird) böse gewesen sind. Zugleich zeigt Sam sehr deutlich, wie die Lebensjahre allmählich, als die Sünde zunahm, abgenommen haben. So steht also der religiöse Glaube, daß die Sünde der Leute Verderben ist, im Hintergrunde. Vgl. Budde 100ff. Nach Bousset ist das ursprüngliche System bei Josephus Ant. VIII erhalten, und ist Hebr. besser als Sam; für Letzteres tritt neuerdings wieder B. Jacob ein. — Im Babylonischen entsprechen wahrscheinlich »die 10 Urkönige mit ihren durchschnittlich 12 Saren Regierungszeit den 10 ersten Weltmonaten eines Weltjahres von 144 Saren« = 432,000 Jahren, Zimmern, KAT[3] 538. Ein bestimmtes Verhältnis der babylonischen und biblischen Zahlen ist noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen, Zimmern, KAT[3] 541.

4) Über die Art eines solchen Stammbaums ist oben S. 49 gehandelt worden. Im letzten Grunde wird er, auch im Babylonischen, aus Sagengestalten bestehen, die einmal lebendig gewesen sein müssen. Der gegenwärtige Charakter des Kap. weicht von der Einfalt der alten Sage, die wie alle Poesie genaue Zahlen meidet, aufs stärkste ab. Bei JJ (und auch wohl J[e]) ist, soweit wir aus den wenigen Resten schließen können, der gelehrten babylonischen Tradition das Gelehrte genommen, und der Stoff der Art der alten Sage angenähert; bei P ist die Gelehrsamkeit wieder hervorgetreten. Die Vermutung, daß P seine Nachrichten gerade aus J geschöpft habe (Holzinger 63), ist auch hier (vgl. oben S. 101) nicht zu beweisen und wenig wahrscheinlich. Charakteristisch für P's Art ist vor allem das Schema, das er dem Ganzen übergeworfen hat: Als A x Jahre alt war, zeugte er den B. Nach der Erzeugung des B aber lebte A noch y Jahre und zeugte Söhne und Töchter. Demnach waren alle Jahre des A x + y Jahre: da starb er. Dies Schema, möglichst ohne Wechsel durchgeführt, zeigt zugleich die Poesielosigkeit und die wissenschaftliche Akribie des Verfassers. Dasselbe Schema (den letzten Satz über die ganze Lebensdauer abgerechnet) noch einmal 11_{10-26} P.

5) Abweichungen vom Schema und Einzelheiten. 1a Überschrift wie 2_{4a} 6_9 u. a. סֵפֶר nicht nur unser »Buch«, sondern auch kleinere Aufzeichnungen Jer 32_{10} Jes 50_1 u. a. Lehnwort aus bab. šipru, šipir »Sendung«, Brief; Holzingers (und Eerdmans) Vermutung, der aus dem Wort סֵפֶר schließt, daß hier der Anfang der ganzen Schrift P gewesen sei, ist unbegründet; da סֵפֶר sonst stets ein selbständiges Schriftstück bedeutet (Eerdmans 4), so mag man annehmen, daß P sich hier so gibt, als ob er eine vorgefundene Urkunde abschreibe vgl. Neh 7 5. — 1b. 2 nehmen »den durch den Sabbath unterbrochenen Faden wieder auf« (Meinhold 61) und wiederholen aus dem Vorhergehenden das Wichtigste über den Menschen: die von Gott am sechsten Tage geschaffenen Menschen trugen Gottes Bild und waren zur Fortpflanzung bestimmt. Nachholend wird noch hinzugefügt, daß Gott dem Menschen seinen Namen gab, wie $1_{5.8.10}$. Nunmehr geht der göttliche Segen (»seid fruchtbar«) in Erfüllung, und zugleich pflanzt sich der Name »Mensch« und Gottes Ebenbild fort: Adam trug Gottes Bild; Šeth, Adams Sohn, war Adams Abbild; also war auch Šeth und seine Nachkommenschaft Gott ähnlich. Syntaktisch bemerkenswert ist, daß אָדָם ähnlich wie 1_{27} bald als Eigenname mit Sing., bald als Appellativum mit Plur. konstruiert wird; was sich schwerlich durch Konjektur wird hinwegschaffen lassen, sondern durch die Natur dieser Übergangsstelle wohl motiviert erscheint. Da der ganze Abschnitt im Zusammenhang guten Sinn gibt, so darf man ihn

„Mensch", am Tage, da sie geschaffen wurden. 3Als nun Adam 130 Jahre alt war, zeugte er 'einen Sohn' nach seinem Bilde und Gleichnis, und gab ihm den Namen Scheth. 4Nach der Erzeugung des Scheth lebte Adam noch 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 5Demnach waren alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre; da starb er.

6Als nun Scheth 105 Jahre alt war, zeugte er den Enosch. 7Nach der Erzeugung des Enosch lebte Scheth noch 807 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 8Demnach waren alle Tage Scheths 912 Jahre; da starb er.

9Als nun Enosch 90 Jahre alt war, zeugte er den Qenan. 10Nach der Erzeugung des Qenan lebte Enosch noch 815 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 11Demnach waren alle Tage des Enosch 905 Jahre; da starb er.

12Als nun Qenan 70 Jahre alt war, zeugte er den Mahᵃlal'el. 13Nach der Erzeugung des Mahᵃlal'el lebte Qenan noch 840 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 14Demnach waren alle Tage des Qenan 910 Jahre; da starb er.

15Als nun Mahᵃlal'el 65 Jahre alt war, zeugte er den Jered. 16Nach der Erzeugung des Jered lebte Mahᵃlal'el noch 830 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 17Demnach waren alle Tage des Mahᵃlal'el 895 Jahre; da starb er.

18Als nun Jered 162 Jahre alt war, zeugte er den Henoch (Chᵃnokh). 19Nach der Erzeugung des Henoch lebte Jered noch 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 20Demnach waren alle Tage des Jered 962 Jahre; da starb er.

21Als nun Henoch 65 Jahre alt war, zeugte er den Mᵉthuschelach. 22Und Henoch wandelte mit Gott. Nach der Erzeugung des Mᵉthuschelach 'lebte er' noch 300 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 23Demnach waren alle Tage des Henoch 365 Jahre. 24Und Henoch wandelte mit Gott, und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn zu sich genommen.

---

nicht für Zusatz späterer Hände halten, gegen Holzinger. — **3** וַיּוֹלֶד ohne Objekt; vielleicht ist בֵּן ausgefallen, Olshausen. Hebr. Hss. lesen דְּמוּתִי בְצַלְמִי, Präpositionen wie 1 26. — **5** חַי Pf. wie 3 22. אֲשֶׁר־חַי: »alle Tage, die Adam lebte«, werden durch diesen Zusatz deutlich unterschieden von den in 4 genannten Tagen, die noch nach Zeugung seines Sohnes verflossen sind; anders 25 7 vgl. König, ThStKr 1906 S. 136 f. — Eigentümlich ist das über Henoch **21—24** Gesagte. Es heißt von ihm nicht וַיָּמָת, sondern geheimnisvoll andeutend וְאֵינֶנּוּ, d. h. er war plötzlich verschwunden Jes 17 14 u. a., genauer, aber noch immer mysteriös »Gott hatte ihn hinweggenommen« II Reg 2 9; wohin er ihn genommen hat, sagt P mit Willen nicht; es ist die echt jüdische Scheu vor dem Mythologischen, die es P verbietet, deutlicher zu reden; die alte Tradition meint: er war zu Gott, in Gottes Wohnung entrückt worden, vgl. die konkrete Beschreibung bei der Entrückung Utnapištims S. 70. Solche Entrückung erzählt die israelitische Überlieferung noch von Elias, ursprünglich auch wohl von Moses. Paralleles in babylonischer (von Utnapištim-Xisuthros, wo auch das gleiche Verbum leqû = לקח von der Entrückung gebraucht wird wie im AT bei Henoch und Elias vgl. Zimmern, KAT³ 551) und griechisch-römischer Tradition (z. B. von Herakles, Ganymedes, Romulus, Empedokles). Dergl. Entrückungssagen sind meistens wohl so zu erklären, daß der Entrückte ursprünglich ein Gott gewesen ist, der zum Menschen depotenziert worden ist, von dem man aber noch festhielt, daß er schließlich wieder ein Gott geworden sei vgl. oben S. 77. Daß dergl. auch bei Henoch vorliegt, scheint die Zahl seines Lebens 365 zu zeigen. Diese Zahl, die Zahl der Tage des Sonnenjahrs, fällt unter den übrigen Lebenszahlen durch ihre Kleinheit stark auf. Auch bei Enmeduranki, dem babyloni-

25 Als nun Methuschelach 187 Jahre alt war, zeugte er den Lamech. 26 Nach der Erzeugung des Lamech lebte Methuschelach noch 782 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 27 Demnach waren alle Tage des Methuschelach 969 Jahre; da starb er.

28 Als nun Lamech 182 Jahre alt war, zeugte er einen Sohn; 29 dessen Namen nannte er Noah, denn er sprach: der wird uns trösten in unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch ebenden Acker, den Jahve verflucht hat. 30 Nach der Erzeugung des Noah lebte Lamech noch 595 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 31 Demnach waren alle Tage des Lamech 777 Jahre; da starb er.

32 Als nun Noah 500 Jahre alt war, zeugte Noah den Sem, Ham und Japheth.

---

schen Prototyp des Henoch, wird unter den Göttern, die ihm die Offenbarungen geben, Šamaš, der Sonnengott, an erster Stelle genannt, und auch Enmeduranki ist König gerade von Sippar, der Kultusstadt des Sonnengottes Šamaš, vgl. Zimmern, KAT³ 533f. 540. Auch der Ausdruck »er wandelte mit Gott« (nicht: vor Gott, oder hinter Gott) wie 6⁹ von Noah, ist bedeutsam und scheint als letzter Nachklang auf Henochs vertrauten Verkehr mit Gott hinzuweisen; antik gesprochen: ihm ist Gott erschienen und hat ihm Geheimnisse offenbart. Darauf deutet vielleicht auch der Name חֲנוֹךְ √ חנך einweihen, *τελειοῦν*. Was das für Geheimnisse gewesen sind, erfahren wir aus der hebräischen Überlieferung nicht. Ähnliches weiß die babylonische Tradition von Enmeduranki; da ist es die Kunst des Orakelwesens, speziell des bârû-Priestertums, die Enmeduranki offenbart erhält. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß die Züge der babylonischen Figur auf den hebräischen Namen »Henoch« übertragen worden sind (Ed. Meyer, Israeliten 318); doch wird von Enmeduranki eine Entrückung nicht berichtet. — Die spätere jüdische Tradition erzählt oft von Henoch und schreibt ihm die Kenntnis derjenigen Geheimnisse zu, die man damals als die höchsten ansah: Henoch, der große Weltenwanderer, hat alle Mysterien Himmels und der Erde geschaut, kennt alle Geheimnisse der Vergangenheit und Zukunft, besonders auch die Astronomie (vgl. JSir 44 16 אוֹת הַדַּעַת לְדוֹר וָדוֹר *παράδειγμα μεγανολας* [so] *ταῖς γενεαῖς*), und hat dies alles in Büchern niedergelegt. Wir haben wenigstens in einem Teil dieser Erzählungen altes babylonisches Lehngut zu erblicken, Bousset, Rel. des Judentums² 559. Besonders erinnert an Babylonisches der Titel eines himmlischen Schreibers und die Vorstellung von den himmlischen Tafeln, die Henoch gelesen haben soll, Zimmern, KAT³ 405. 541. So ist die uralte Henochtradition, die in P schon ganz verschollen war, im spätesten Judentum wieder aufgelebt. Für die Geschichte der israelitischen literarischen Tradition ist es interessant zu beobachten, wie aus dem alten Orakelpriester schließlich die Figur des großen »Apokalyptikers« geworden ist: so ist in der Überlieferung aus dem alten Weisheitsdichter Salomo, der von den Pflanzen und Tieren redete, der Dichter der Proverbien und von Qoheleth geworden; so wurde der Sängerkönig David schließlich David der Liturg und Psalmist. Die Überlieferung leitete von Salomo die »Weisheit« ab, von David die »Lieder« und von Henoch die Mysterien; und je nachdem die »Weisheit«, die »Lieder«, die Mysterien sich änderten, so ist auch die Gestalt der Heroen dieser Gattungen eine andere geworden. — Manche Theologen haben in der Entrückung des Henoch eine erste Ahnung des Unsterblichkeitsglaubens gesehen; aber von solchem Glauben ist die alte Überlieferung weit entfernt: wenn Männer wie Henoch und Elias den Tod nicht schmecken, so bedeutet das für den gewöhnlichen Frommen nichts! Denn wir sind nicht Henoch und nicht Elias. — וַיְהִי 23. 31 Singular § 145q: an beiden Stellen ist wie 5. 8. 11 u. s. w. mit hebr. Hss. Sam וַיִּהְיוּ zu lesen vgl. 9 29. — וַיִּתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים fällt 22 und 24 aus dem Zusammenhange; das erste Mal hat LXX Luc danach וַיְהִי. Die Schwierigkeit ist wohl so zu erklären, daß P die Notiz, die er in seiner Vorlage vorfand, nicht besser in das Schema einzustellen wußte. Aus J[e] scheint der Satz wegen אלהים nicht zu sein. — 32 Auffallend ist Noahs Zeugungs-

jahr, mehr als 300 Jahre größer als das aller anderen. Die Zahl erklärt sich daraus, daß Noahs Söhne noch jung gewesen sein müssen, als die Sintflut kam: Kinder werden ihnen erst nach der Flut geboren. — Die drei Söhne, im selben Jahr erzeugt, werden als Drillinge gedacht, so Böklen zweifelnd ARW VI 49.

---

12. Sintflutsage bei P (und J) 6 9—9 17. 28. 29.

Sintflutsage bei P 6 9—22 7 6. 11. 13—16a. 17a. 18—21. 24 8 1. 2a. 3b. 4. 5. 13a. 14—19 9 1—17. 28. 29. 1) Die Quellenscheidung zwischen J und P ist ein Meisterstück der modernen Kritik. Die letzte Nachlese bei Budde 248ff. — Auf doppelte Quelle führen vor allem die beiden Gottesnamen יהוה und אלהים, die abwechselnd und ohne erkennbare Bedeutungsverschiedenheit (vgl. 6 22 mit 7 5) gebraucht werden; ferner eine Fülle von Wiederholungen: zweimal wird erzählt, daß Gott die Bosheit der Menschen sieht 6 5 ‖ 11. 12; daß Gott dem Noah den Untergang der Menschheit durch eine Flut verkündet 6 17 ‖ 7 4; daß Gott ihm befiehlt, in die Arche einzugehen 6 18 ‖ 7 1 samt seinem ganzen Hause 6 18 ‖ 7 1 und einer gewissen Zahl aus allen reinen und unreinen Tieren 6 19. 20 ‖ 7 2, um sie am Leben zu erhalten 6 19 ‖ 7 3. Zweimal hören wir dann, daß Noah in die Arche geht 7 7 ‖ 13 (samt allen Angehörigen und Tieren 7 7—9 ‖ 13—16); daß die Flut nun kommt 7 10 ‖ 11; daß die Wasser zunehmen, und die Arche auf den Wassern schwimmt 7 17 ‖ 18; und daß alles Lebende stirbt 7 21 ‖ 22. Zweimal wird das Aufhören der Flut erklärt 8 2a ‖ 2b; zweimal erfährt Noah, daß er die Arche verlassen kann 8 6—12. 13b ‖ 15. 16; und zweimal verspricht Gott, keine Sintflut mehr zu senden 8 20—22 ‖ 9 8—17. — Dazu kommen manche Widersprüche und Unebenheiten: die Tiere, die Noah mitnimmt, sind nach 6 19. 20 7 15. 16 je ein Paar von allem, nach 7 2 von allen reinen (je) sieben und nur von den unreinen je zwei. Nach 7 11 wird die Flut mit einem mythologischen Nachklang dadurch erklärt, daß die oberen und die unteren Wasser wieder zusammenfließen; viel einfacher lautet 7 12, wonach es nur ein großer, 40tägiger Regen war. Ebenso unterscheidet sich auch die Art, wie die Flut aufhört: zu 7 11 gehört 8 2a; zu 7 12 gehört 8 2b. Nach 8 6—12 muß Noah den eigenen Verstand anstrengen, um zu erfahren, ob er schon aus der Arche herausgehen darf; 8 16f. wird ihm das einfach von Gott befohlen. Besonders aber unterscheiden sich beide Quellen durch die Art der Zeitbestimmungen: die eine hat eine sehr genaue Chronologie mit Angabe von Jahr, Monat und Tag 7 6. 11. 13. 24 8 3b. 4. 5. 13a. 14 (genaue Zahlen auch bei der Berechnung der Arche 6 15 und des Wasserstandes 7 20), die andere nur ungefähre Zahlen 7 4. 10. 12 8 6. 10. 12; die Zahlen der ersten sind zugleich bei weitem größer als die der anderen.

Die Art, wie die Quellenscheidung zu geschehen hat, kann der Anfänger aus dieser Perikope lernen. Man gehe von dem sichersten Symptom der Quellenscheidung, nämlich von den Gottesnamen aus, und bestimme zunächst die Einzelstellen und dann die Zusammenhänge, die אלהים, und die יהוה enthalten. Danach gehören zu J 6 5—8 (יהוה 6 5. 6. 7. 8) 7 1—5 (יהוה am Anfang 1 und Schluß des Passus 5) 7 16b (יהוה) 8 20—22 (יהוה 20. 21); zu P gehören 6 9—22 (אלהים 9. 11. 12. 13. 22; zudem ist 9—12 ‖ 5—8 J und 17—22 ‖ 7 1—5 J) 7 16a (אלהים) 8 1 (אלהים bis) 8 15—19 (אלהים 15, am Anfang des Passus) 9 1—7 (אלהים 1. 6) 9 8—17 (אלהים 8. 12. 16. 17; zudem ist 9 8—17 ‖ 8 20—22). Demnach ist die Scheidung sofort für den Anfang 6 5—7 5 und den Schluß 8 15—9 17 gelungen; noch nicht für die Mitte, wo die Gottesnamen nicht in geschlossenen Zusammenhängen vorkommen. — Die Aufgabe ist nun, aus gewissen Eigentümlichkeiten der für J und P bereits gefundenen Stücke auf die bisher noch nicht analysierten zu schließen. Die Tiere der Arche sind nach 6 19f. P je ein Paar, nach 7 2 J je sieben Paare von den reinen, je zwei von den unreinen (vgl. diese Unterscheidung von Rein und Unrein auch 8 20 J); demnach gehören zu P auch 7 15. 16a (über 7 8. 9 vgl. oben S. 63f.). Nach 7 4 J ist die Chronologie des J: nach sieben Tagen kommt ein Regen vierzig Tage lang; zu J gehört also auch 7 10

(sieben) 12 (vierzig) 8 6—12 (sieben, vierzig) 13b (Schluß des Stücks 8 6—12). Die andere, viel genauere und mit größeren Zahlen rechnende Chronologie stammt also aus P; demnach gehören zu P 7 6. 11. 13—16a (über 15. 16a vgl. oben) 18—20 (ein Zusammenhang, der das Wachsen der Flut schildert und mit der Zahlenangabe 20 schließt) 8 3b. 4. 5. 13a. 14. — Nun noch eine Nachlese: 7 17b ist ‖ 18 P, also aus J. Die Entstehung der Flut durch den Regen 7 4. 12 gehört zu J, und demnach auch 8 2b; die andere, mehr mythologische Schilderung 7 11 zu P, und also auch 8 2a. Beim Untergang allen Fleisches gebraucht J den Ausdruck מָחָה מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה 6 7; dasselbe mit Objekt אֶת־כָּל־הַיְקוּם 7 4; daher gehört auch 7 23a zu J. P sagt גָּוַע 6 17; daher stammt 7 21 aus P, und die Parallele 7 22 (מוּת) aus J. Den Eingang in die Arche beschreibt P 7 13—16a; also ist 7 aus J. (Über einzelne spätere Hinzufügungen in 6 7. 3a 7 7. 8. 9. 23 8 20 vgl. oben S. 61—63; zu 7 17a vgl. unten S. 144.)

Dies Resultat muß dadurch erprobt werden, daß die J und die P zugeteilten Stücke zwei in sich zusammenhängende und charakteristische Erzählungen ergeben, und daß sie mit den anderen, J und P zugeschriebenen Stücken wohl zusammenstimmen. Beides ist in hohem Grade der Fall. Der Bericht des J ist vom Red nicht vollständig wiedergegeben; aber was wir von ihm haben, zeigt eine sehr deutliche Einheitlichkeit (vgl. oben S. 59f.), die Erzählung ist ihrer Art nach eine alte volkstümliche, naive (vgl. 7 16b 8 21f.) Sage (vgl. oben S. 67); der Sprachgebrauch ist der des J vgl. oben S. 59. Noch viel deutlicher ist der Eindruck der Einheitlichkeit in der Erzählung des P: hier ist es der nüchterne Geist der Gelehrsamkeit, wie er in den genauen Angaben und Zahlen hervortritt, der den ganzen Bericht charakterisiert. P gibt die alte Sage wieder »im Stil einer rechtlichen Urkunde«, Holzinger. Vgl. die Schilderung des Charakters der Sage bei P durch Wellhausen, Prolegomena[6] 309ff. Dieser Geist der Klassifikation und der Chronologie ist ein deutliches Kennzeichen des P und unterscheidet ihn zugleich stark von der harmlos-poetischen Art der Sage des J. Die individuellen Züge, die der Sage ihren eigentümlichen Reiz geben, deren schon in der Sintflutsage des J nicht sehr viele sind, sind bei P vollends weggefallen; vgl. den sehr charakteristischen Unterschied beider Erzählungen in 8 16. Der Noah des P ist keine lebendige Gestalt, sondern nur noch der blasse Typus des Frommen. Die ganze Sage bei P hat etwas Starres und Feierliches; sie ist beim Fehlen jeder Verwickelung eigentlich gar keine »Erzählung« mehr zu nennen vgl. Holzinger 76. — Andere Kennzeichen des P sind: die Überschrift אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת נֹחַ 6 9 wie 2 4 5 1 u. a.; die auffallende Breite der Darstellung, die sich in ihrer wunderlichen Feierlichkeit und zugleich in ihrer pedantischen Genauigkeit nicht genug tun kann in ständiger Wiederholung derselben weitläuftigen Formeln vgl. hierzu oben S. 116; die Verkündigung von Gesetzen 9 1—6, darunter auch eines Speisegebotes 9 3f.; gewisse Lieblingsgedanken wie der von der בְּרִית Gottes 6 18 9 9ff. und dem Bundeszeichen 9 12ff., vom Menschen als Ebenbilde Gottes 9 6. Charakteristisch ist ferner, daß Noah bei P nicht opfert (anders J 8 20); daß P in der Sintflutsage die reinen und unreinen Tiere nicht unterscheidet (anders J): das legitime Opfer und die Unterscheidung von Rein und Unrein ist nach P erst dem Mose offenbart worden. Ferner ist 9 1ff. eine Hinweisung und Fortführung des Gotteswortes 1 28ff. Im Sprachgebrauch führt auf P: דּוֹר 6 9 (J Singular 7 1) 9 12, הוֹלִיד 6 10, כָּל־בָּשָׂר 6 12. 13. 17 u. a. (J כָּל־הַיְקוּם 7 4. 23), הַשְׁחִית und שִׁחֵת 6 13. 17 9 11. 15 (J מָחָה 6 7 7 4. 23), גָּוַע 6 17 7 21 (J מוּת 7 22), הֵקִים בְּרִית 6 18 9 9. 11. 17 und נָתַן בְּרִית 9 12, אֹתוֹ bei Aufzählungen 6 18 7 13 8 16 u. a., זָכָר וּנְקֵבָה 6 19 7 16 (J אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ 7 2), לְזַרְעֹתָם oft bei P 6 20 7 14, רֶמֶשׂ und חַיָּה nicht bei J, aber sehr häufig bei P 6 20 7 14. 21 u. a., לְאָכְלָה 6 21 9 3, בְּנֵי־נֹחַ 7 6, עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 7 13, (חַיָּה »Wild« 7 14. 21 8 1 u. a.), (מְאֹד מְאֹד 7 19), das spezifizierende בְּ 7 21 8 17 9 10. 15. 16, שֶׁרֶץ und שָׁרַץ 7 21 8 17 9 7, פָּרָה וְרָבָה 8 17 9 1. 7, (לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם 8 19), »ihr und euer Same nach euch« 9 9, עוֹלָם in Zusammensetzungen 9 12. 16. Die aufgeführten Ausdrücke kommen natürlich nicht alle allein in P vor, sind aber im Unterschiede zu anderen Quellen in P meistens sehr häufig und jedenfalls J gegenüber charakteristisch (gegen Eerdmans 30f.).

2) Die Arbeit des Red zu beobachten, ist bei diesem Stück besonders instruktiv. Red hat sich bemüht, beide Berichte möglichst zu erhalten. Eine leidliche Verschmelzung beider war deshalb möglich, weil sie urverwandt und im Hergang der Erzählung, auch in der Disposition ähnlich waren. Red hat P sehr treu bewahrt und ihn seinem eigenen Werk zu Grunde gelegt. Die Erzählung des P hat er durch Stücke aus J ergänzt. Den Bericht des J hat er nicht so gut erhalten. Wo J und P Paralleles berichteten, hat er entweder J ausgelassen oder beide Varianten neben einander gestellt. Wiederholungen nimmt er also in den Kauf, wenn sie nur nicht zu sehr stören. — Der Anfang der Erzählung enthielt bei P wie bei J drei Teile: I. die Verderbtheit der Erde 6 5—8 J, 9—12 P; II. den Befehl Gottes, die Arche zu bauen 13—16 P (bei J nicht erhalten); III. den Befehl über das, was hineingehen soll samt der Eröffnung über die Flut 6 17—22 P, 7 1—5 J. Red hat P vollständig erhalten 6 9—22 und in die Mitte des Ganzen gestellt; vorangesetzt hat er das I. Stück aus J 6 5—8, das nun mit dem I. Stück aus P eine leidliche Einheit bildet; nachgestellt hat er das III. Stück aus J, das nun mit dem III. Stück aus P zusammengehört. Also: J I | P I. II. III | J III. Eine wohlüberlegte Art, aus beiden Quellen eine Einheit herzustellen und möglichst wenig dabei zu verlieren. — Etwas anders ist das Verfahren des Red bei der Erzählung vom Einzug 6—16; hier hat er Teile von P und J zersplittert und daraus ein neues Gebilde geformt: auch hier ist es P besser ergangen als J: P ist in kompakteren Massen erhalten, J in seine einzelnen Teilchen aufgelöst worden. Zuerst bringt Red als Einleitung dieses Stückes eine Notiz über Noahs Alter aus P 7 6. Dann fand er in beiden Quellen vor: I. eine Zeitangabe für den Eintritt der Flut nebst Beschreibung dieses Eintritts 7 10 J, 7 11 P; II. die Erzählung vom Eingang in die Arche 7 7. 16b J, 7 13—16a. 17a P. Hier hat er J vor P gestellt, aber, um die Darstellung glatter zu machen, hat er die beiden chronologischen Angaben zusammengenommen. Die Reihenfolge ist also: J II. I | P I. II. In P sind aus J eingesetzt Vers 12, eine Notiz über die Dauer der Flut, die Red harmonisierend vom Anfang der Flut verstand, und das Schließen der Tür 16b, das erst hier, bei der zweiten definitiven Erzählung vom Einzug passend erschien. — Über das Zunehmen der Wasser handelt Red in 17—20. Das Stück stammt im ganzen aus P, dessen weitläuftige Schilderung dem Red gefiel; in diesen Zusammenhang hat er das parallele Stückchen aus J, 17b, eingesetzt. — Der Tod allen Fleisches 21—23: zuerst 21 aus P, von dem das unmittelbar Vorhergehende stammt, dann die beiden parallelen Sätze aus J 22. 23a; die beiden Sätze sind, um besseren Anschluß an das Vorhergehende zu gewinnen, umgestellt. Daran schloß sich vortrefflich die Notiz des J über Noahs Rettung 23b, und als Abschluß des Ganzen der höchste Wasserstand 24 aus P. — Das folgende Stück, vom Aufhören der Wasser, 8 1—5, stammt wieder im ganzen aus P. Red hat sich bemüht, auch J möglichst zu erhalten, und daher 2b. 3a aus J neben die parallelen Angaben aus P eingesetzt. Die chronologische Notiz des J, die in diesem Zusammenhang schlechterdings unbrauchbar war, hat er bewahrt, indem er sie vor 6 stellte. Dagegen hat er die Angabe des J über das Festsitzen der Arche nicht unterzubringen gewußt und daher auslassen müssen. — Von nun an wird sein Verfahren weniger kompliziert, da er in seinen Quellen Stücke vorfand, die sich weniger genau entsprachen. Er las zunächst in J ein Stück 6—12. 13b, wonach Noah durch seine Klugheit erfuhr, daß die Wasser ausgetrocknet seien, und in P 13a. 14—17 einen Befehl Gottes, die Arche zu verlassen. Er vereinigte beides ohne Schwierigkeit, indem er J vor P stellte. Dabei war es aber nötig, das Datum aus P 13a vor 13b J einzuschalten: erst muß die Austrocknung geschehen sein 13a P, dann kann Noah sie gewahren 13b J. — Den Auszug aus der Arche entnahm Red der Hauptquelle P 18. 19; hier hat er das parallele Stück aus J fallen lassen. — Von den beiden Schlußstücken 8 20—22 J und 9 1—17 P stellte er das kürzere voran und ließ das weitläuftigere als das endgültige den Schluß des Ganzen bilden. — Man sieht aus dem allen, welchen Scharf-

6 [5]Jahve sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort nur böse war; [6]da reute es Jahve, daß er die Menschen auf Erden geschaffen hatte, und es bekümmerte ihn tief. [7]Darum sprach Jahve: ich will die Menschen, *die ich geschaffen habe,* **von der Fläche des Erdbodens vertilgen,** *Menschen und Vieh und Gewürm und Vögel des Himmels,* **denn es reuet mich, daß ich sie geschaffen habe. [8]Noah aber hatte Gnade vor Jahve gefunden.**

[9]Dies ist der Stammbaum des Noah. Noah war ein gerechter Mann, ohne Fehler in seinen Geschlechtern. Mit Gott wandelte Noah. [10]Noah zeugte drei

---

sinn der Red daran gesetzt hat, daß kein Körnlein, besonders von P zu Boden falle; denn P verehrte er besonders hoch. Die Kosten des Verfahrens aber hat J bezahlen müssen. Daß der Stil des Ganzen, das so herausgekommen ist, sehr mäßig ist, ist freilich nicht zu verwundern.

Aus diesem Verhalten des Red gegenüber P geht hervor, daß P dem Red näher steht als J, daß also P jünger als J ist. Dasselbe zeigt sich mit großer Deutlichkeit an der ganzen Art beider Berichte: J gibt die alte Volkssage, P eine spätere gelehrte Bearbeitung. Hiermit ist aber keineswegs gesagt, daß auch jeder einzelne Zug des P jünger sein müsse, als der entsprechende des J.

Von der ziemlich allgemein angenommenen Quellenscheidung weicht Eerdmans 31f. insofern ab, als er zu J rechnet 6 5—8 7 1—5. 10. 13. 16b. 12. 23 8 20—22, zu P 6 9—22 7 6—9. 17—22. 24 8 1—19 9 8—17, und zu einer »nachexilischen Bearbeitung« 7 11. 14—16a. Dabei soll 7 13 zu J gehören trotz des von 7 1 J völlig abweichenden Stiles und »trotz seiner Ähnlichkeit mit den anerkannten P-Stücken 6 18 8 16. 18; in 7 8, wenn zu P gehörig, würde die Unterscheidung von Rein und Unrein, die in Gottes Befehl 6 19 nicht enthalten ist, völlig überraschend kommen; 7 11a, den Eerdmans von P trennt, kann von den P-Stücken 8 4. 5. 13. 14 wegen seiner Chronologie nicht gesondert werden; 7 11b ist durch die Aufnahme 8 2 als zu P gehörig erwiesen; bei 7 17a ignoriert er, daß dieser Versteil ‖ 18 ist; ebenso die Parallele von 21 und 22; er verkennt, daß der »Regen« 8 2b sich deutlich auf den »Regen« 7 4. 12 zurückbezieht und ein Zeichen von J ist; er übersieht, daß die ausdrückliche Anweisung Gottes 8 15ff. die eigene Anstrengung des Witzes Noahs 8 6—12 unnötig macht. Also eine merkwürdig ungenaue Quellenscheidung, wie wir sie in der Genesis seit lange nicht mehr erlebt haben. Die »sogenannte P-Rezension« hält Eerdmans 30f. für eine ältere Version der vorexilischen Zeit, »welche in der nachexilischen Zeit mit anderen Bestandteilen bereichert wurde«. Sein Grund für vorexilische Abfassung dieser P-Erzählung ist nur der höchst fragwürdige, daß P nach dem Sonnenjahr rechne, in Wirklichkeit aber ergibt die Zahl »27« (vgl. besonders LXX), daß P's Rezension ursprü glich Mondmonate und ein Mondjahr gemeint hat vgl. unten; die spätere Herkunft der J-Stücke aber gründet er darauf, daß sie (in der gegenwärtigen Form!) in P eingearbeitet vorliegen 8 2; den starken inhaltlichen Unterschied beider Rezensionen übersieht er: Aufstellungen, die nach dem Obigen zu widerlegen unnötig ist.

Sintfutsage bei P. **6,9—12** Noah 9f. und die Verderbtheit der Erde 11f.; Einleitung. — 9 צַדִּיק בְּדֹרֹתָיו wie צַדִּיק בַּהוֹר הַזֶּה 7 1 J: dies Zusammentreffen im Ausdruck zeigt die Urverwandtschaft beider Rezensionen. Charakteristisch ist, daß die Gerechtigkeit Noahs bei J im Laufe der Erzählung und zwar höchst geistvoll vgl. S. 61 illustriert, bei P im Anfang, ohne Illustration, einfach behauptet wird: J ist als Erzähler unvergleichlich viel besser als P. Bezeichnend ist auch der Unterschied des Sg und Pl בַּהוֹר הַזֶּה J und בְּדֹרֹתָיו P: P verbessert hier die Tradition, denn nach seiner

Söhne, Sem, Ham und Japheth. 11Die Erde aber wurde immer verderbter vor Gott; die Erde füllte sich mit Freveln. 12Da sah Gott die Erde an, und siehe, sie war verderbt; denn alles Fleisch auf der ganzen Erde war in seinem Wandel verderbt. — 13Und Gott sprach zu Noah: ich habe das Ende allen Fleisches beschlossen; denn die Erde ist ihrethalben voller Frevel; 'sie machen' die Erde 'verderbt'. 14aαBaue dir eine Arche aus Tannenholz; 14bund verpiche sie von innen und von außen mit Pech. 15Also aber sollst du sie machen: dreihundert Ellen soll die Länge der Arche sein, fünfzig Ellen ihre Breite, und dreißig Ellen ihre Höhe; 16aβ 'nach der Elle sollst du sie vollenden'. 16aαEin Dach sollst du der Arche machen 16aγ oben; und die Tür der Arche sollst du an der Seite anbringen. 14aβ Aus 'lauter' Kammern soll die Arche, die du baust, bestehen; 16bein unteres, zweites und drittes

---

Chronologie hat Noah sehr viele (18) Generationen gesehen vgl. die übersichtliche Zusammenstellung von Nestle, ZAW XXIV 130ff., B. Jacob, Pentateuch 16. Es ist also weder nötig, mit Wellhausen, Prolegomena[6] 390f. דֹּרֹת hier in dem sonst unbelegbaren Sinne = »Zeitgenossen« aufzufassen oder gar mit Winckler, Forschungen III 396 in בְּדֹרָיו zu ändern. — תָּמִים ein kultischer Ausdruck, vom Opfertier, das keinen Fehler hat; übertragen auf den Menschen, der kultisch und sittlich makellos, unsträflich ist. Solche Ausdrücke sind natürlich nicht in dem tiefen christlichen Sinn zu nehmen; dem Juden sind dies gewiß hohe und seltene Prädikate: es mag wenige »Gerechte« geben; aber es gibt sie. — »Mit Gott wandelte Noah«, dasselbe 5 22 bei P von Henoch, wie dort nicht nur einfache Frömmigkeit, sondern der vertraute Verkehr mit der Gottheit. Wie bei Henoch ein letzter Nachklang uralter Noahsagen, die von seinem Verkehr mit der Gottheit erzählen. Illustrationen dieses Verkehrs sind die Offenbarungen Gottes an Noah in der Sintflutsage. Die spätere Zeit kennt Noah-Apokalypsen. Solchen vertrauten Umgang mit der Gottheit erzählt auch die babylonische Tradition von dem Sintflutheros, Zimmern, KAT[3] 557. 552f. — **10** Notiz über Noahs Söhne, eine Wiederholung von 5 32 P, wie sie der auf Vollständigkeit jeden Abschnittes bedachte P liebt vgl. 1 26—28 5 1. 2. — **11. 12** Charakteristisch für P ist die große Weitläuftigkeit, die S[chwall]y, Lit. Centralbl. 1901 S. 1603 aus der Zusammenarbeit verschiedener Hände erklären will, und die Unbestimmtheit der Schilderung. An welche speziellen Sünden die dem P vorliegende Quelle gedacht hat, zeigt 9 2ff. Da P keine Geschichte vom Paradiese, vom Fall und der Austreibung hat, ist seine Meinung, daß die Erde allmählich in Sünden geraten sei. — חָמָס ist term. der frevelhaften Vergewaltigung des Schutzlosen durch den Mächtigeren. — »Bei וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה 12 liegt dem Erzähler vielleicht das וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד 1 31, der Kontrast des Gewordenen mit dem Uranfänglichen, im Sinne« (Franz Delitzsch). — Über בָּשָׂר vgl. S. 57; das Wort faßt eventuell Menschen und Tiere zusammen; so hier vgl. zu 9 1ff.

13—16. 17—22 Zwei göttliche Reden, 1) über die Arche 2) über die Flut und die Rettung. Über den ursprünglichen Grund dieser Disposition vgl. S. 61. Charakteristisch ist für P, daß er die Glaubensprobe des Noah ausgelassen hat: für persönliche Frömmigkeit hat P keinen Sinn; ihm liegt nur das Objektive in der Religion am Herzen; dasselbe bei Abrahams Auszug vgl. zu 12 5. — **13—16** Erste Rede. **13a** Wann, wo und wie Gott erscheint, wird nicht gesagt. Diese inkonkrete Art der Gottesoffenbarung ist für P charakteristisch S. 43. P ist ein positiv gerichteter Mann; er interessiert sich für die Tatsachen; die Umstände und die Poesie sind ihm gleichgültig. — »Das Ende ist gekommen vor mir« d. h. nach meinem Beschluß (Dillmann): der Ausdruck ist nicht einfach; weshalb Winckler, Forschungen III 396 an √ קוץ denkt: taedet me generis humani: auch dies sprachlich nicht leicht. — מְקַלְקְלִים ist nach S[chwall]y a. a. O. S. 1602 Glosse. — **13b** ist schwierig. Man lese וְהִנָּם מַשְׁחִיתִם »und sie stehen im Begriff, die Erde zu verderben«; d. h. die ganze Weltordnung kommt durch sie aus den Fugen. Der Satz ist

Stockwerk sollst du darin bauen. — 17Ich aber bringe die Sintflut, Wasser auf der Erde, um alles Fleisch, worin Lebensgeist ist, unter dem Himmel zu vertilgen. Alles, was auf Erden lebt, soll untergehen. 18Aber mit dir will ich einen Bund errichten: du sollst in die Arche gehn, du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne mit dir; 19und von allem Lebendigen, von allem Fleisch sollst du je zwei in die Arche hineinnehmen, um sie mit dir am Leben zu erhalten; ein

---

nach S[chwall]y (ebenda) wahrscheinlich Texterweiterung. Zur Erklärung dieser Sätze vgl. zu 9 1—7. Eerdmans 29 denkt ohne rechten Grund an ein polytheistisches וְהִנְנִי מַשְׁחִיתִם »wir wollen die Erde verderben«. — **14—16 Beschreibung der Arche.** Solche Beschreibungen sind P's eigentliches Element vgl. die Beschreibung der Stiftshütte Ex 25 ff. P. — Bedeutend verbessert wird die Schilderung durch Wincklers (Forschungen III 397 f.) glänzende Beobachtung, daß die קִנִּים in v. 14 stören und vor 16b gehören (daß 14aβ und 16b zusammengehören, hat auch Sievers II 251 gesehen); ferner daß וְאֶל אַמָּה תְכַלֶּנָּה den deutlichen Parallelismus der beiden Glieder von 16a unterbricht (תַּחְתִּיִּם ‖ שְׁלִשִׁים) und ursprünglich an dem Schluß der Maßangaben von 15 gestanden haben muß. Dann ist die Disposition des Ganzen: 1) Stoff der Arche, 2) Maße der Arche, 3) Dach und Tür, 4) Stockwerke. — **14** תֵּבָה auch bei J 7 1 Terminus der Arche, LXX *κιβωτός*, Vulg. arca. — גֹּפֶר nur hier, wahrscheinlich ein Nadelholz vgl. Gesenius[14] s. v. — Man lese קִנִּים קִנִּים »lauter Zellen« (§ 123 d) nach Philo quaest. in Gen II 3 vgl. Lagarde, Onomastica Sacra[2] 367. — תַּעֲשֶׂה Jussiv § 75 t: zur Kstr. § 117 ii. — Von כֹּפֶר kupru erzählt auch die babylonische Tradition vgl. oben S. 69. Das Verpichen der Schiffe ist uralte Erfindung; nach Berosus (vgl. oben S. 68) war an der Arche Asphalt; auch bei den ältesten, in Ägypten gefundenen Schiffen waren Fugen und Verbindungsstellen mit Asphalt ausgefüllt (Tägl. Rundschau 10. VI 1902). — Zum Art. בְּצִפֳּר § 126 m. — **15** Die Maße sind bedeutend kleiner als die babylonischen vgl. oben S. 68. 69. — **16** צֹהַר Rücken, Dach vgl. das Arabische und die kanaanäische Glosse in den Tell-Amarnabriefen ṣu'ru vgl. Gesenius[14]. — וְאֶל־אַמָּה תְכַלֶּנָּה »bis auf eine Elle (besser תַּאֲמָה?) sollst du sie vollenden« — so mit Umstellung des Satzes ans Ende von 16 schon Wellhausen, Gesch. Israels I (= Prolegomena[1]) 335 A. — vergleicht Winckler, Forschungen III 398 A. 1 das im Assyrischen nach Maßangaben ständige ina ištên ammat »zu einer Elle« d. h. nach einer Elle gemessen. — Daß die Arche eine Tür an ihrer Seite haben soll, wird ausdrücklich bemerkt, weil an einem gewöhnlichen Fahrzeug keine Tür ist (Küchler mündlich). Mehrere Abteilungen hat die Arche, auch im Babylonischen vgl. oben S. 69. Drei Stockwerke hat auch die Welt, Winckler, Forschungen III 398 A. 3. — **17—22 Zweite Rede, die Flut und die Rettung.** **17** וַאֲנִי »aber ich«, im Gegensatz zu Noah; ein solches Wort oft am Anfang neuer Abschnitte. — הַמַּבּוּל term. der Sintflut wie bei J 7 7. Sehr interessant ist, daß »die Sintflut« hier als eine bekannte Größe eingeführt wird; ebenso im Indischen vgl. oben S. 75. 77; dies erklärt sich wohl daraus, daß »die Sintflut« in der Spekulation (vom Weltjahr) eine Rolle spielt vgl. oben S. 77. — »Wasser auf der Erde« ist wohl als Definition des von P als Fremdwort empfundenen Wortes הַמַּבּוּל gedacht; solche Definitionen liebt P vgl. oben S. 117. Vielleicht ist es aber einfacher, hier und 7 6 מַיִם für Interpolation zu erklären, umgekehrt hält Sievers II 252 הַמַּבּוּל für Glosse, wogegen in 7 6 מַיִם aus unserer Stelle geflossen sei. Die Lesung מִיָּם »vom Meere her« ist untunlich (Dillmann), weil die Notiz über die Entstehung der Flut 7 11 das Meer nicht erwähnt. — **18** בְּרִית ein in mannigfachen Nüancen gebrauchtes Wort: zwei Parteien, die sich vorher gleichgültig oder gar feindselig gewesen sind, gehen feierlich eine Vereinbarung ein: sie versprechen, sich gegenseitig Freund zu sein und im שָׁלוֹם zu leben; sie legen sich gegenseitig Pflichten auf, oder der Schwächere übernimmt eine Verpflichtung, oder der Stärkere legt sie sich freiwillig auf u. s. w. Danach kann בְּרִית heißen die feierliche Bundesschließung und das darin Beschworene, das festgestellte Freundschaftsverhältnis, das dabei auser-

Männchen und ein Weibchen sollen es sein; [20]von dem ganzen Geschlechte des Gevögels und von dem ganzen Geschlecht des Viehs 'und' von dem ganzen Geschlecht allen Gewürms der Erde: je zwei sollen zu dir in die Arche gehen, um sie am Leben zu erhalten. [21]Du aber nimm dir von aller Speise, die man essen kann, und sammle sie bei dir auf; die soll dir und ihnen zur Nahrung dienen. — [22]Noah aber tat, ganz wie ihm Gott befohlen hatte: so tat er.

7 [1]**Dann sprach Jahve zu Noah: Geh du samt deinem ganzen Hause in die Arche; denn dich habe ich als gerecht vor mir befunden in diesem Geschlecht.** [2]**Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben Paare, und von den Tieren, die nicht rein sind, 'je' zwei Paare,** [3]*auch vom Gevögel des Himmels je sieben, Männchen und Weibchen,* **auf daß Same lebendig bleibe auf der Fläche der ganzen Erde.** [4]**Denn in noch sieben Tagen will ich es regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte, und so alle Wesen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Fläche des Erdbodens. —** [5]**Noah aber tat, ganz wie ihm Jahve befohlen hatte.**

---

legte Gesetz, die darin übernommene Verpflichtung. Über die ursprüngliche Bedeutung von בְּרִית vgl. Zimmern, KAT[3] 606, wogegen Seybold, Orient. Studien, Th. Nöldeke gewidmet II 757f. — Das Wort ist auf das Verhältnis des Schutzgottes zu der Gemeinde seiner Verehrer übertragen worden, schon in vorisraelitischer Zeit vgl. den אֵל בְּרִית oder בַּעַל בְּרִית, d. h. den »Schutzgott« der Sichemiten Jud 9 4. 46, vgl. dazu jetzt Ed. Meyer, Israeliten 558. Besonders beliebt ist das Bild bei den prophetischen Epigonen (Dt), weil sich darin die Gedanken deutlich machen ließen, daß Jahves Gnade, in feierlicher Bundschließung beschworen, unverbrüchlich auf Israel bleiben wird, daß aber anderseits Jahves Gnade Israel auch Pflichten auferlegt. — Nach der Theorie des P ist jedes neue Weltalter mit einer besonderen Offenbarung und ברית Gottes eingeleitet worden vgl. zu cap. 17. Solche inaugurierende Offenbarung ist diese an Noah. Der Inhalt der ברית ist hier, daß Gott Noah bei dem allgemeinen Untergange (17) seinen Schutz verspricht und dagegen Gehorsam gegen seine Anordnungen erwartet. Diese בְּרִית Gottes, die sich speziell auf Noah bezieht (»mit dir«) und ihn aus dem allgemeinen Verderben ausnimmt, ist eine andere als die בְּרִית 9 9ff., die nicht nur Noah, sondern alle Welt bis heute angeht. P ist noch nicht Theologe genug, um das Bedürfnis zu empfinden, zwischen diesen Bundschließungen eine Vermittelung zu suchen. — In dem Suffix בְּרִיתִי ist ausgedrückt, daß Gott Noah diesen seinen Bund von sich aus, in freier Gnade bewilligt. Dasselbe liegt in dem Verbum הֵקִים; P vermeidet das sonst übliche כָּרַת vgl. Holzinger, Hexateuch 341. 377. Über ברית bei P vgl. Stade, Bibl. Theol. 345f. — »Du und deine Söhne, und dein Weib und die Weiber deiner Söhne«; diese weitläuftige Aufzählung wiederholt P 7 13 8 16. 18; Gegenstück bei J 7 1. — **19. 20** Ebenso befleißigt sich P bei der Aufzählung der Tierarten der größten Genauigkeit; es ist ja eine Sache von größter Wichtigkeit, daß hier auch wirklich alle genannt werden: die Aufzählung wird mit geringen Varianten wiederholt 7 14—16. 21 8 19 9 2f. 10. Vgl. dazu 1 24f. 26. 28. 30. — P braucht in der Arche nur ein Paar: nach seiner Theorie leben Menschen und Tiere in der Arche nur von Pflanzen, und ein Todesfall ist nicht eingetreten, Meinhold 147. לְמִינֵהוּ vgl. 1 12. 21. 24f. הָחַי 19 § 35f., Sam LXX הַחַיָּה. — שנים שנים 19. 20. LXX Peš. — וּמִכֹּל רֶמֶשׂ 20 Ball nach Sam und Versionen. — **21** P definiert מַאֲכָל als das אֲשֶׁר יֵאָכֵל, und bestimmt den Zweck des מַאֲכָל, es soll לְאָכְלָה sein: erste Versuche der Logik. Vgl. die Definitionen in 1, vgl. oben S. 106. 108 bis. 110.. 117f.

7, 6. 11. 13—16a. 17a Das Eingehen in die Arche und der Beginn der

6Noah aber war 600 Jahre alt, als die Sintflut kam, Wasser auf der Erde.
7**Da ging Noah** *und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne samt ihm*
in die Arche vor den Wassern der Sintflut. 8*Von dem reinen Vieh und von*
dem Vieh, das nicht rein ist, und vom Gevögel und 'von' allem, was auf dem Boden kriecht,
9*gingen je zwei zu Noah in die Arche ein, Männchen und Weibchen, wie Gott dem Noah*
befohlen hatte. — 10**Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser der Sintflut**
über die Erde. 11Im sechshundertsten Jahre des Lebens Noahs im zweiten
Monat am siebzehnten Tage: an diesem Tage,

da brachen auf alle Quellen der großen Tiefe,
und die Fenster des Himmels taten sich auf.

12**Der Regen aber strömte auf die Erde vierzig Tage und vierzig**
Nächte. 13An ebendiesem Tage ging Noah und Sem, Ham und Japheth, die
Söhne Noahs, und das Weib Noahs und die drei Weiber seiner Söhne samt 'ihm'
in die Arche; 14sie und das ganze Geschlecht allen Wildes und das ganze Geschlecht
allen Viehs und das ganze Geschlecht allen Gewürms, was auf Erden kriecht, und
das ganze Geschlecht allen Gevögels, alle Vögel, alles was Flügel hat: 15die gingen
zu Noah in die Arche ein, je zwei von allem Fleisch, worin Lebensgeist ist; 16und
was einging, war ein Männchen und ein Weibchen von allem Fleisch, wie ihm Gott
befohlen hatte. **Und Jahve schloß hinter ihm zu.** 17Da kam die Flut
vierzig Tage über die Erde.

Und die Wasser stiegen und hoben die Arche empor, daß sie
über der Erde schwamm. 18Und die Wasser nahmen zu und stiegen hoch über
die Erde, daß die Arche auf der Fläche der Wasser dahinfuhr. 19Und die Wasser
stiegen immer noch höher über die Erde und bedeckten alle höchsten Berge unter

---

Flut. **6** Rechnung nach Lebensjahren der Patriarchen, in Ermangelung einer festen Aera, wie in 5. — Zur Kstr. der Sätze § 164a. — **8** Für וְכֹל Sam (LXX) Peš וּמִכֹּל, Ball Sievers II 253 Kittel. — **11a** redet im Aktenstil; drgl. ist (nach Erman's mündlicher Mitteilung) im ägyptischen offiziellen Stil ganz gewöhnlich vgl. z. B. Zeitschr. f. äg. Sprache XXXVIII 4. »im Jahre 5, im dritten Sommermonat, am 16. Tage, an diesem Tage —«. — (Zur Kstr. von שָׁנָה § 134o.) — Mit dieser sehr prosaischen Datierung kontrastiert aufs stärkste **11b**. Diese Worte bieten die uralte und hochpoetische (auch babylonische) Vorstellung von dem Urozean, der in der Tiefe unter der Erde lagert Gen 49 25 Ps 24 2, und den Wassern über dem Himmel, die durch Schleusen zurückgehalten werden. תְּהוֹם רַבָּה sonst nur in der Poesie Jes 51 10 Ps 36 7 Am 7 4. Der Form nach sind die Worte ein Vers: ein Siebener. Es ist daher anzunehmen, daß diese Worte nicht von dem Schriftsteller P, sondern aus der von ihm benutzten Tradition stammen. — Der Gedanke der Worte ist: was Gott bei der Schöpfung geschieden, die Wasser oben und unten, stürzten jetzt wieder zusammen: ein zweites Chaos brach über die Welt herein. Aus Wasser war die alte Welt geschaffen; durch Wasser ging sie wieder zu Grunde II Pt 3 5f. Über diese Parallelisierung von Sintflut und Chaos vgl. oben S. 77. — **13** שְׁלֹשֶׁת § 97c. — Für אִתָּם LXX Peš-Urm אִתּוֹ vgl. 8 16. 18. — Die Vorstellung, daß alle Wesen am selben Tage in die Arche gingen, ist wunderlich unrealistisch; anders J, wo Jahve dem Noah dafür sieben Tage Zeit läßt. P »ist um die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Vorgänge auffallend unbekümmert«, Holzinger. — **14** כל צפור כל־כנף om LXX-Hss, vielleicht Zusatz. — **17a** eine Wiederaufnahme von 6 und 11, gehört demnach zu P, Budde 263 f. — »Vierzig Tage lang« ist Glosse nach 12 J.

18—21. 24 Das Wachsen der Flut, der Untergang allen Fleisches. Charakteristisch für P ist die feierliche Eintönigkeit der Schilderung. — **19b** will die

dem ganzen Himmel. [20]Fünfzehn Ellen stiegen die Wasser noch darüber und bedeckten so die Berge. — [21]Da ging alles Fleisch unter, was sich auf Erden regt, an Gevögel, an Vieh, an Wild und allem Gewimmel, was auf Erden wimmelt, und alle Menschen. [22]**Alles, was Lebens*geist*odem in seiner Nase hat und auf dem Trocknen lebt, das starb.** [23]*So wurden vertilgt* **alle Wesen auf der Fläche des Erdbodens,** *Menschen wie Vieh wie Gewürm wie Gevögel des Himmels: die wurden vertilgt von der Erde;* **nur Noah blieb übrig, und was bei ihm in der Arche war.** — [24]Die Wasser aber stiegen über die Erde 150 Tage.

8 [1]Da gedachte Gott an Noah und an alles Wild und an alles Vieh, das bei ihm in der Arche war. Und Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, daß die Wasser sanken.

[2]Da wurden verschlossen die Quellen der Tiefe
und die Fenster des Himmels.

Dem Regen aber ward vom Himmel her gewehrt. [3]**Da verliefen sich die Wasser allmählich von der Erde.** So fielen die Wasser am Ende 'der' 150 Tage; [4]so daß die Arche fest saß im siebenten Monat am siebzehnten Tage auf einem Berge von Ararat. [5]Die Wasser aber fielen immer mehr bis zum zehnten Monat. Im zehnten Monat am ersten Tage wurden die Spitzen der Berge sichtbar. [6]**Nach vierzig Tagen aber tat Noah das Fenster an der Arche, das er gemacht hatte, auf.** [7]Und er schickte den Raben aus; der flog hin und her, bis das Wasser von der Erde ausgetrocknet war. [8]**Und er schickte die Taube aus,**

Allgemeinheit der Flut eindrücklich darstellen. — **20** Was die Zahl »15 Ellen« 20 zu bedeuten hat, vgl. zu 8 3b. 4.

8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14 Das Abnehmen der Flut wird als Gegenstück der Zunahme des Wassers beschrieben. **1** Der schöne Gedanke, daß Gott auch der Tiere erbarmend gedenkt (der Ausdruck זָכַר ist bei P in diesem Sinne häufig) spricht eine freundliche, naive Anschauung von Gott aus vgl. Jon 4 11 und wird kaum von P, sondern wohl aus seiner Vorlage stammen. — Die Flut nimmt ab, indem die stehenden Wasser durch Wind vertrieben werden, und der Zufluß von neuem Wasser verhindert wird. Der erstere Gedanke ist nicht recht durchsichtig: wohin können so hohe Wasser durch Wind vertrieben werden? Eine Umstellung 2a. 1b (Dillmann 146) nützt nichts. Vielleicht stammt die Notiz 1b aus der P zu Grunde liegenden Überlieferung, in der die Flut viel weniger hoch gedacht wurde. — **2a** entspricht genau dem Satz 7 11b; auch diese Worte klingen wie ein Vers: ein Fünfer? Fehlt vielleicht ein Verbum וַיִּפָּכְרוּ (Sievers II 254)? — **3b** Man lese מִקֵּץ הַחֲמִשִּׁים Strack. — **4** 150 Tage lang waren die Wasser gestiegen 7 24 und standen zuletzt 15 Ellen über den höchsten Bergen 7 20; von diesem Tage an, dem 17. des 7. Monats nahmen sie ab. An ebendiesem Tage saß die Arche fest. Sie war also beim Höhepunkt des Wassers soeben über den Berg dahingeschurrt und saß beim geringsten Fallen des Wassers fest. Demnach hat sie 15 Ellen Tiefgang. Da die Arche 30 Ellen hoch ist, so hat der Verfasser also gedacht, sie sei gerade zur Hälfte ins Wasser gesunken. Das Ganze ist eine überaus künstlich ausgeklügelte Theorie. — וַתָּנַח Anspielung an נֹחַ, vgl. S. 65, stammt wohl aus der Vorlage des P. — אֲרָרָט (Jes 37 38 II Reg 19 37 Jer 51 27), armenische Landschaft zwischen dem Araxes und den Seen Wan und Urmia, Heimat eines mächtigen Volkes, von den Assyrern Urarṭu, bei Herodot Alarodier genannt, das sich selbst Chalder nennt; Literatur bei Dillmann 146 f. und Gesenius [14]. Peš und Targ übersetzen »Araraṭ« mit Qardu (= Kordyene, am linken Ufer des oberen Tigris bis zum oberen Zab). Šanda, MVAG VII 30 ff. will das אֲרָרָט der Sintfluterzählung dem Berge Araṛti (sonst Arardi gelesen) in Assurnaṣirpals Annalen I 61

um zu sehen, ob sich das Wasser von der Fläche des Erdbodens verlaufen hätte: [9]aber die Taube fand keinen Ort, da ihr Fuß ruhen konnte; so kam sie zu ihm in die Arche zurück, weil noch auf der Fläche der ganzen Erde Wasser war; da streckte er die Hand heraus, ergriff sie und nahm sie zu sich in die Arche. — [10]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er abermals die Taube aus der Arche; [11]zur Abendzeit aber kam die Taube zu ihm zurück und sieh da! sie hatte einen frischen Ölzweig im Schnabel. Daran erkannte Noah, daß sich das Wasser von der Erde verlaufen hatte. — [12]Hierauf wartete er nochmals weitere sieben Tage, da schickte er die Taube aus; dies Mal aber kam sie nicht wieder zu ihm. [13]Im sechshundertsten Jahre 'des Lebens Noahs' im ersten Monat am ersten Tage waren die Wasser auf der Erde versiegt. **Da tat Noah das Dach vom Kasten und schaute aus, und sieh da! die Fläche des Erdbodens war trocken geworden!** [14]Im zweiten Monat am siebenundzwanzigsten Tage war die Erde ausgetrocknet.

(= KB I 62f.), den er in den kordyenischen Bergen sucht, gleichsetzen; indes bleibt wahrscheinlich, daß אֲרָרָט hier wie sonst im AT = Urarṭu, Armenien ist. In der alten Überlieferung ist es natürlich ein ganz bestimmter Berg und Platz, wo Noah ausgestiegen ist und geopfert hat, ein Ort, der den Umwohnenden heilig war. — **13** LXX לְחַיֵּי נֹחַ vgl. 7 11 Frankel 61 Ball Kittel; zu der Jahreszahl gehört die Angabe der Ära.

Chronologie der Sintflut (nach Dahse ZAW XXVIII 7ff.).

	Hebr.	Gewöhnl. LXX	hss b d g p w d²	Jubil
Beginn der Flut	17. II	27. II	27. II	17. (27.) II
Höhepunkt der Flut	17. VII	27. VII	27. VII	—
Wasser verlaufen	1. I	1. I	—	1. I
Erde trocken	27. II	27. II	17. II	17. (16.) II
(Öffnung der Arche)			27. II	27. II
Auszug			1. III	1. III

Bei dieser starken Abweichung der Zahlen von einander ist es sehr schwierig, die ursprüngliche Rechnung und die Gründe der Abweichungen zu erkennen. Fast in allen Texten heißt es, daß das Verlaufen der Wasser am Neujahrstage des Jahres 601 nach Noahs Geburt erfolgte. Dies Datum will offenbar etwas Bestimmtes sagen und ist daher auch von den Überarbeitern in seiner Bedeutung erkannt worden: am Neujahrstage beginnt mit dem Verlaufen der Wasser eine neue Periode; bis dahin »die alte Welt« (II Pt 2 5). Noah hat bis zu diesem Termin 600 Jahre d. h. einen babylonischen *νῆρος* gelebt. Gemeint ist unter dem Neujahrstage aber nicht der alte hebräische Jahresanfang im Herbst, der die nasse Jahreszeit einleitet, sondern der Jahresanfang des babylonischen Kalenders am 1. Nisan: die Wasser sind an diesem Termine schon verlaufen, aber die Erde ist noch feucht. Nach dem babylonischen Kalender, den er für eine Stiftung des Mose hält Ex 12 2, rechnet P auch sonst; ebenso rechnet Jubil 6 17 vgl. Dahse, ZAW XXVIII 8. — Nun wird offenbar für den Verlauf der Flut ein Jahr angesetzt, was Aeth Hen 106 15 bestätigt. Wird dies Jahr so eingeteilt, daß 5 Monate für das Zunehmen, 5 Monate für das Abnehmen der Wasser und 2 Monate für das Austrocknen der Erde angesetzt werden, so erhält man vom 1. I als feststehendem Termin ab gerechnet, den 27. II als Anfang, 27. VII als Höhepunkt, 27. II als Ende des Ganzen, d. h. die Zahlen der LXX; dabei ist offenbar an ein Mondjahr gedacht. Das ist eine einfache und natürliche Rechnung. Der hebräische Text rechnet auf das Ganze 11 Tage mehr, die er bei der Abtrocknung

15Da ſprach Gott zu Noah alſo: 16geh jetzt aus der Arche, du und dein Weib und deine Söhne und die Weiber deiner Söhne ſamt dir; 17alles Getier, das bei dir iſt, alles Fleiſch, an Gevögel und an Vieh und an allem Gewürm, was auf Erden kriecht, das führe mit dir heraus, daß es wimmle auf Erden, und fruchtbar ſei und ſich mehre auf Erden. 18Da ging Noah hinaus und ſeine Söhne und ſein Weib und die Weiber ſeiner Söhne mit ihm; 19alles Wild 'und alles Vieh' und alles Gevögel 'und alles Gewürm, was' auf Erden 'kriecht', die gingen nach ihren Gattungen aus der Arche.

20Und Noah baute Jahve einen Altar und nahm von allen reinen Tieren *und von allen reinen Vögeln* **und brachte Ganzopfer dar auf dem Altar. 21Als Jahve aber den lieblichen Geruch roch, sprach Jahve bei sich selbst: ich will hinfort den Erdboden nicht mehr verfluchen um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist doch böse von Jugend auf. Ich will hinfort nicht mehr alles Lebendige umbringen, wie ich getan habe. 22Nochmals, so lange die Erde steht, sollen**

Säen und Ernten, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht nimmermehr aufhören!

9 1Da ſegnete Gott Noah und ſeine Söhne und ſprach zu ihnen: ſeid

---

unterbringt: diese Rechnung aber wird man so verstehen müssen, daß ein Bearbeiter an Stelle des Mondjahres ein Sonnenjahr herausbekommen wollte und zu diesem Zwecke 11 Tage hinzufügte (Böklen, ARW VI 54f.). — Um das Abnehmen des Wassers zu veranschaulichen ist noch ein Termin, an dem die Bergspitzen sichtbar werden, angegeben 1. X, in den gewöhnlichen LXX 1. XI. — Schwierigkeit bereiten bei dieser Chronologie allerdings die Angaben, daß die Zunahme wie die Abnahme der Flut 150 Tage = 5 Sonnenmonate gedauert habe, da die Zahl nach den Kalenderangaben und dem Mondjahr berechnet, 147 (148) Tage betragen würde. Hier mag »150 Tage« eine herkömmliche ungenauere Bezeichnung für 5 Monate sein. — Anders Dahse, ZAW XXVIII 7ff., der, auf die LXX-hss b d g p w d^2 und Jubil gestützt, folgende Chronologie herausbringt: Anfang der Flut 17. II, Höhepunkt 17. VII, Hervortreten der Gipfel 1. X, Versiegen der Wasser 1. I, Erde trocken 17. II, Öffnung der Arche 27. II, Auszug aus der Arche 1. III. Nach Dahse liegt dieser Chronologie ein Sonnenjahr zu Grunde. Aber bei solcher Annahme ist ein Grund für die seltsamen Monatsdaten 17 und 27 schlechthin nicht einzusehen, und vom 17. VII bis 1. I sind mehr als »150 Tage«. Ob in den speziellen Angaben der genannten LXX-hss und von Jubil Traditionen stecken, oder ob nur eine Haggada vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden.

15—19 Ausgang aus der Arche. **16** Sehr beachtenswert ist, daß Gott hier bei P einfach offenbart, was Noah bei J durch eigene große Klugheit (unter dem Schutze seines Gottes) erfährt: bei J ist das Wunder Ausnahme, bei dem dogmatisierenden P ist es »in Permanenz erklärt«. — **17** Sam LXX Peš וכל־החיה, ebenso Hebr. Hss. LXX Peš Sam 19. — היוצא Qrê הַיֹּצֵא. — »Sie sollen fruchtbar sein und sich mehren«, die Schöpfungsworte werden hier am Anfang der neuen Welt über die Tiere wiederholt wie 9$_1$ über die Menschen. — **19** Der mas. Text trennt die zusammengehörigen Worte לְמִשְׁ und חָמֶשׁ vgl. 7$_{14.\ 17}$; LXX *καὶ πάντα τὰ κτήνη καὶ πᾶν πετεινον καὶ πᾶν ἑρπετὸν κινούμενον ἐπὶ τῆς γῆς* = וְכָל־הַבְּהֵמָה וְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ Ball Kittel. Der Gedanke, daß die Tiere, »nach ihren Arten« geordnet, das Schiff verlassen haben, ist ein gutes Beispiel für die Ordnungsliebe des P; aber poetisch ist das freilich nicht.

9, 1—17 Zwei Reden Gottes an Noah. Bezeichnend ist, daß beide Reden an

fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde. 2Furcht und Schrecken vor euch liege über allem Getier der Erde und über allem Gevögel des Himmels, auf allem, was sich auf dem Boden regt, und auf allen Fischen des Meeres. In eure Hand seien sie gegeben. 3Alles, was sich regt, was lebendig ist: das soll eure Speise

---

Noah und seine Söhne, aber nicht an die Weiber ergehen; das Weib hat im offiziellen Gottesdienst keine Stelle. — 1—7 Die neue Schöpfungsordnung: die alte Ordnung wird erneuert 1. 7 und verändert. Der Gedanke an die Schöpfung 1 beherrscht das ganze Stück, vgl. dazu oben S. 77. Daß den Menschen (ebenso wie den Tieren 817) jetzt aufs neue die Fortpflanzung und Vermehrung durch einen göttlichen »Segen« zugesprochen wird, läßt sich aus der Situation wohl verstehen: wie kann auch aus den wenigen Geretteten die ganze gegenwärtige Menschheit hervorgegangen sein, wie kann Noah der »Erneuerer« des Menschengeschlechtes (JSir 4417 תחלף, wörtlich »Nachwuchs«) geworden sein, wenn nicht Gottes besonderer »Segen« ihm solche ungeheuere Fortpflanzung verliehen hat? — Schwieriger ist die Frage, warum jetzt den Menschen aufs neue die Herrschaft über die Tiere versprochen wird? Die Menschen — so heißt es — erhalten nunmehr das Recht, Tiere zu essen nicht anders als die Kräuter 3; nur das Blut dürfen sie nicht essen 4. Während man also jetzt Tiere töten darf, wird die Tötung des Menschen streng verboten, für Mensch und Tier 5. 6. Daß diese Erlaubnisse und Verbote in nächster Beziehung zu dem Speisegebot bei der Schöpfung 129f. stehen, ist deutlich. Weshalb sie aber jetzt, nach der Sintflut, erfolgen, ist aus P nicht zu erkennen. P muß hier Stücke seiner Vorlage ohne ihren Zusammenhang übernommen haben; ebenso wie oben vgl. S. 61. 141. Dieser Zusammenhang kann aber wiederhergestellt werden: Bei der Schöpfung hatte Gott Menschen und Tieren nur Kräuter zu essen erlaubt 129f. Aber dieser Zustand des Friedens blieb nicht erhalten: »die Erde ward voll Gewalttat« 611, »alles Fleisch (Menschen und Tiere) kam auf böse Wege« 612, d. h. Menschen und Tiere fielen übereinander her: Menschen mordeten Menschen und schlugen Tiere tot, Tiere fraßen Menschen und Tiere. Bei dieser allgemeinen Verderbnis schritt Gott ein und brachte das ganze Geschlecht um. In dieser Tradition war also auch der Untergang der Tierwelt motiviert; denn auch sie hatten gefrevelt. Dies Verständnis der Geschichte ist noch Jubil 52 erhalten. Nunmehr aber, nach der Flut, gibt Gott eine neue Ordnung: das Recht, Tiere zu töten, das sich die Menschen angemaßt hatten, wird ihnen jetzt nachträglich erlaubt. (Auch der Frieden in der Tierwelt wird nicht wieder hergestellt.) Aber ausdrücklich verboten wird 1) der Blutgenuß, und 2) die Tötung von Menschen. So beschreibt demnach das Ganze, wie die Geschlechter und Zeiten über die Erde dahingegangen sind, bis aus der ersten idealen Welt des Friedens die gegenwärtige Welt des Streits und Mordes geworden ist. Diese Tradition ist der des Hesiod »Werke und Tage« 109ff. von den fünf Weltaltern verwandt, worin auch die Reihenfolge: erst Pflanzennahrung, dann Fleischgenuß, wiederkehrt. — Wenn wir also auch mit großer Sicherheit annehmen dürfen, daß dieser ganze Zusammenhang, in den hier Schöpfung und Sintflut gestellt werden, älter als P ist, so ist doch anderseits deutlich, daß er nicht zur allerältesten Tradition gehört, sondern erst im Laufe einer Geschichte hinzugefügt worden ist. Dies ist zunächst von vorne herein zu erwarten, denn überall in diesen Sagen ist die Einzelsage das Ursprüngliche, und der Zusammenhang erst nachträglich hinzugekommen vgl. die Einleitung § 3, 6. Diese Geschichte der Tradition aber läßt sich noch aus dem Text von P erkennen. Zu der Schöpfungsgeschichte ist, wie wir gesehen haben vgl. oben S. 114. 120, die Tradition von der Friedenszeit erst später hinzugefügt worden; und hier, am Schlusse der Sintflutsage, stehen die beiden Reden Gottes, 1—7 und 8—17, ohne Zusammenhang neben einander: nur die zweite gehört deutlich zur Sintflutsage selbst und hat auch in J 820—22 ihre Parallele; die erste aber, die auf die Schöpfungsgeschichte zurück-

sein! Ich gebe euch hiermit alles wie das Grün des Krautes. — 4 Nur Fleisch mit seiner Seele *seinem Blute* dürft ihr nicht essen. Aber euer eigen Blut will ich heimfordern; von allem Getier will ich es heimfordern; und von den Menschen, von euch untereinander, will ich die Seele des Menschen heimfordern.

6 Wer Menschenblut vergießt,
deß Blut wird durch Menschen vergossen;

denn nach Gottes Bilde hat er den Menschen gemacht. — 7 Ihr aber seid fruchtbar und mehret euch, wimmelt auf Erden und 'beherrschet sie'!

---

weist, hat weder in J noch in den babylonischen Rezensionen ein Gegenstück, und ist dem wesentlichen Inhalt nach kein ursprünglicher Bestandteil der Sintfluterzählung. — P hat für die Poesie dieser Tradition von den Perioden des Friedens und des Streites keinen Sinn; er hat aus dem ganzen Zusammenhang nur die beiden Gebote 1 29f. 9 2ff. bewahrt; er interessierte sich für diese Gebote als Priester, weil es Speisegebote waren. P stellt so eine Geschichte der menschlichen Nahrung auf: zuerst sind nur Pflanzen erlaubt, dann auch Tiere, später von Mose an außer den Pflanzen nur die reinen Tiere. — **4** Das Verbot des Blutgenusses mag P zur Tradition hinzugefügt haben. P hat dies Verbot durch die Stelle, die er ihm hier gibt, aufs allerstärkste betont. Dies Verbot ist ihm (etwa nächst dem Sabbath) das vornehmste Gebot im Gesetz, Grundlage aller Ordnung und Sitte; darauf steht Todesstrafe Lev 17. Blutgenuß erscheint auf gleicher Stufe wie Mord, Götzendienst und Hurerei Ez 33 25f. Act 15 29 und steht auch hier mit dem Morde zusammen! Der Abscheu vor dem Blute ist in Israel gewiß uralt I Sam 14 32ff.; daher die Sitte des Schächtens. Den Arabern hat Muhammed das Blutessen verboten (Wellhausen, Arab. Heidentum[2] 118). Auf die Frage, warum man Blut nicht genießen solle, antwortet man: weil das Blut »die Seele«, oder im Blute die Seele sei Lev 17 11. 14 Dtn 12 23. Beide Aussagen sind für antikes Denken ungefähr dasselbe. Ob diese Antwort, welche die alte Reflexion gefunden hat, wirklich der ursprüngliche Grund dieses Abscheus vor dem Blute sei, ist eine andere Frage. Über das Verbot des Blutgenusses vgl. Stade, Bibl. Theol. 142, Benzinger, Archäologie[2] 408. — דָּמוֹ ist erklärende Glosse, Ball. — Während Gott also Tierblut zu vergießen erlaubt, so wird **5. 6** Menschenblut zu vergießen, von ihm aufs nachdrücklichste verboten. — לְנַפְשֹׁתֵיכֶם »euer eignes« § 139f. — מִיַּד אִישׁ אָחִיו »von euch untereinander«, אִישׁ אָחִיו ist eine erstarrte Redensart »einander« Zach 7 10, Budde 283ff., vgl. auch § 139c; Winckler, Forschungen III 403 nimmt Verderbnis an. — Die Worte שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ, die den Tod des Mörders mit so großem Ernst verlangen, sind ihrer Form nach ein Vers (Doppeldreier). Die Worte sind höchst geistvoll: jedes Wort der ersten Halbzeile wiederholt sich in der zweiten, um zu zeigen, daß dem Mörder genau das geschieht, was er getan hat; zugleich spielen die Worte in der Art, die der Hebräer so sehr liebt, mit den Konsonanten ד ,ם und ם: דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ; eine Parallele z. B. Ps 122 6ff., Verse, die mit den Konsonanten שָׁלַם (Jerusalem) spielen. Da der Spruch sich also dem Ton nach stark von P abhebt, so wird man ihn für übernommen halten: er atmet den ernsthaften Geist der alten Zeit vgl. die Nabothgeschichte, und mag ein alter Rechtsspruch sein. P hat den Spruch deshalb hier so gut gebrauchen können, weil er so allgemein redet; erst später — so wird P gedacht haben — hat Gott festgesetzt, wer von den Menschen das Recht haben soll, den Mörder zu töten. — Im Schlußsatz 6b hat P die Einkleidung der Gottesrede ganz fallen lassen; sehr charakteristisch: für ihn ist das eben nur eine Einkleidung. — Das Verbot des Blutgenusses an dieser Stelle und die spätere Wiederholung desselben Verbotes bei P für Israel allein Lev 17 10—14 vertragen sich ebenso, wie die Stiftung des Sabbaths Gen 1 und das Sabbathgebot in der Gesetzgebung. — Die spätere Synagoge hat aus dieser Stelle die sog. »Noachischen« Gebote, die nach der Theorie auch für die Nicht-Juden gelten sollen, gezogen; moderne Forscher haben diese (in

[8]Und Gott sprach zu Noah und seinen Söhnen bei ihm also: [9]Ich aber, ich errichte heute einen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch [10]und mit allen lebendigen Wesen, die bei euch sind, an Vögeln, an Vieh und an allem Wild des Feldes bei euch, allen die aus der Arche gekommen sind, *allem Getier der Erde.* [11]Ich errichte einen Bund mit euch, daß niemals wieder alles Fleisch vertilgt werden soll von Wassern der Sintflut, und keine Sintflut mehr kommen soll, die Erde zu verderben. — [12]Und Gott sprach: dies ist das Zeichen des Bundes, den ich jetzt schließe, zwischen mir und euch und allen lebendigen Wesen, die bei euch sind, für ewige Zeiten. [13]Meinen Bogen stelle ich hiermit in die Wolken, der soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. [14]Wenn ich nun Wolken

Kanaan weilenden) Nicht-Juden mit den »Proselyten« d. h. den »*σεβόμενοι τὸν θεόν*« verwechselt vgl. darüber Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes[3] III 128f.; aber es ist auch hier keine Spur im Text vorhanden, die uns zeigte, daß die Verse die »Proselyten-Disziplin« im Auge hätten. — **7** Der Schluß kehrt zum Anfang zurück. Für וּרְבוּ ist, um die Wiederholung desselben Wortes zu vermeiden, וּרְדוּ zu lesen nach 1 28, so Ball und Kittel nach Nestle.

8—17 Die zweite Rede, Bundschließung. — **8—11** Der Inhalt des »Bundes«: das Versprechen Gottes, keine Sintflut zu senden; dieses Versprechen gibt Gott allen denen, die von der Sintflut betroffen worden sind, also Menschen und Tieren. Diese Idee, daß Gottes Bund auch den Tieren gilt, klingt für P, der sonst beim Bunde an eine »Heilsgeschichte« denkt, wundersam profan und ist wohl auf Rechnung der Vorlage von P zu setzen, vgl. Kraetzschmar, Bundesvorstellung 195. — 8—11 ‖ 8 21f.; zum Sinne vgl. oben S. 77. — **10** מִכֹּל vgl. 6 2 7 22. Zum Art. des Attributs הַחַיָּה vgl. 1 21 § 126 x, wenn nicht einfach mit Schwally חַיָּה zu lesen ist. — Zur Kstr. וְהָאֹבֶת § 116 h. — לְכֹל חַיַּת הָאָרֶץ fehlt in LXX, ist Variante zu בְּכֹל חַיַּת הָאָרֶץ; om Holzinger. — **12—17** Das Bundeszeichen, der Regenbogen, von P mit großer Feierlichkeit ausgeführt: daher die Wiederholungen (die Schwally auch hier wie 6 11f. aus Überfüllung erklären möchte) und auch wohl die dritte Person אלהים 16. — אוֹת »Zeichen« ist eine Sache, ein Vorgang, ein Ereignis, woran man etwas erkennen, lernen, im Gedächtnis behalten, oder die Glaubwürdigkeit einer Sache einsehen soll. Solche Erkennungs-, Beglaubigungs-, Erinnerungs-Zeichen spielen in der Antike, die alles anschaulich und faßlich haben will, eine große Rolle; Beispiele von Zeichen I Sam 10 Luk 2 11f. 1 18ff. u. a. Man unterscheide also wohl »Zeichen« und »Wunder«; ein »Zeichen« kann zugleich ein »Wunder«, kann aber auch eine ganz gewöhnliche Sache sein. — In einer Zeit, wo man die Kontrakte noch nicht schriftlich aufsetzte, war es Sitte, bei feierlichen Gelübden, Versprechungen und sonstigen »Bundschließungen« ein »Zeichen« festzusetzen, das die Parteien zur rechten Zeit an den Bund erinnern und also Übertretungen des Bundes verhüten sollte. Beispiele solcher Bundeszeichen im profanen Leben Gen 21 30 vgl. 38 17. — Weshalb das Bundeszeichen hier der Regenbogen ist, ist aus dem Texte des P allein nicht zu sagen. Auch hier muß P also seine Quelle wiedergegeben haben. Dies folgt auch aus der Art, wie vom Bogen gesprochen wird, als sei er ein selbständiges Wesen, ferner aus dem Anthropomorphismus, wonach das Zeichen für Jahve selbst da ist, damit er seines gegebenen Wortes nicht vergesse, und aus dem altertümlichen, poetischen Klange der Worte in 14, besonders בֶּעָנָנִי עָנָן (zur Form § 52 d, zur Kstr. § 117 r). Der ursprüngliche Sinn des Zeichens ist aus dem Worte קֶשֶׁת zu erschließen. קֶשֶׁת ist der Bogen zum Schießen; nicht der mit dem Zirkel geschlagene Bogen. Solche קשת hat Jahve (קַשְׁתִּי 13) Thren 2 4 3 12: hier ist Jahves ungeheurer Kriegsbogen der Regenbogen am Himmel. Nach dieser Vorstellung ist also Jahve ein gewaltiger Krieger, der Pfeil und Bogen führt. Verwandt ist die Anschauung, wonach die Blitze die Pfeile Jahves sind Ps 7 13f. Hab 3 9—11. Diese mythologischen Ideen sind sicherlich uralt; und auch

wölke über der Erde, und der Bogen in den Wolken erscheint: 15dann will ich des Bundes gedenken, der zwischen mir und euch besteht und allen lebendigen Wesen, an allem Fleisch; so soll das Wasser niemals wieder zur Sintflut werden, alles Fleisch zu verderben. 16Wenn der Bogen in den Wolken steht, will ich ihn ansehn und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebendigen Wesen, an allem Fleisch, was auf Erden ist. 17Und Gott sprach zu Noah: dies ist das Zeichen des Bundes, den ich heute errichte zwischen mir und euch und allem Fleisch, was auf Erden ist. — 28Noah lebte nach der Sintflut noch 350 Jahre; 29demnach waren alle Tage des Noah 950 Jahre; da starb er.

---

die Erzählung davon, wie der Regenbogen entstehe, und was er zu bedeuten habe, muß in älteste Vorzeit zurückgehen. Wenn Jahve müde geworden ist, seine Pfeile abzuschießen — so etwa mag man ursprünglich gesagt haben —, dann stellt er seinen Bogen bei Seite: darum erscheint der Regenbogen nach dem Gewitter am Himmel. Und dieser Erscheinung freut sich der Alte, weil er sieht, daß jetzt der Zorn seines Gottes vorüber ist: »er entfernte das Geschoß des Zornes von dem Bogen in den Wolken und spannte von ihm ab die Sehne des Grimmes« (Schatzhöhle ed. Bezold 24). Ähnliches bei den Indern, wo der Bogen Indra's Kriegsbogen ist, den Gott nach dem Kampf gegen die Dämonen bei Seite stellt, und bei den Arabern vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 311 A. 1, Arab. Heidentum[2] 209. Ein ähnlicher Zug begegnet auch im babylonischen Schöpfungsepos, wo, wie es scheint, der Bogen Marduks, den dieser im Kampfe gegen Tiâmat als Waffe geführt hat, nach der Besiegung der Tiâmat als Bogenstern an den Himmel versetzt wird; vgl. Delitzsch, Babyl. Weltschöpf. 109, KB VI 1 S. 33, Winckler, Keilinschriftl. Textbuch[2] 123. Böklens Behauptung (Archiv für Religionswissenschaft VI 124ff.), daß Jahves קֶשֶׁת der Mond sei, wird durch Ez 1 28 JSir 43 11f. 50 7 widerlegt. Über den Regenbogen im Volksglauben aus allen Weltteilen vgl. Melusine II 9ff. — In der Vorlage des P war dieser ätiologische Mythus mit der Sintflutsage verbunden. Die alten mythologischen Farben werden schon hier sehr abgeblaßt gewesen sein (sonst hätte ihn P nicht übernommen); der Regenbogen am Himmel ist ein Zeichen, daß Gott des Gelübdes gedenkt und den Regen nicht zur Sintflut steigert: sicherlich eine wundervolle poetische Konzeption und ein herrlicher Schluß der ganzen Erzählung! — P hat diesen Zug erhalten, weil er für sein welthistorisches Schema der drei Bundschließungen mit Noah, Abraham und Mose drei Bundeszeichen suchte, den Regenbogen, die Beschneidung und den Sabbath. Freilich eine wunderliche Zusammenstellung! — Natürlich ist die Meinung, daß der Regenbogen von Gott erst jetzt geschaffen sei (נָתַתִּי 13): während Gott spricht — so ist zu denken — erscheint der Bogen zum ersten Male. — Zur Kstr. von 14f. § 159g. — **15. 16** בְּכָל-בָּשָׂר »an allem Fleisch« § 119i; in 15 ist es vielleicht Zusatz Kittel. — Eerdmans 29 will אלהים in 16 pluralisch übersetzen und darin den Nachklang einer polytheistischen Rezension finden: was aber nicht zu beweisen ist. — **28. 29** Schluß der Noaherzählung. Chronologie wie 5. — **29** וַיָּמָת nach vielen Handschriften Ball Kittel; andere וַיְהִי.

Über die Vorlage des P lassen sich einzelne Aussagen geben. Es schimmern hie und da ältere Züge durch den Bericht des P hindurch: so besonders der Vers von der Entstehung der Flut 7 11 (und 8 2a), der Spruch 9 6, der uralte Mythus vom Regenbogen, die Tradition von dem Aufhören der Friedenszeit und der neuen Weltordnung; ferner die Bundschließung, die auch den Tieren gilt (vgl. oben), und auf die Dtjes 54 9 anspielt (Kraetzschmar 195). Zur Vorlage sind außerdem zu rechnen die Namen (auch Ararat) und die Termini תֵּבָה und מַבּוּל; ferner die Angabe, daß die Flut ein Jahr gedauert hat. Da sich an einer auffallenden Stelle in der Disposition eine Berührung mit J findet (vgl. oben S. 61) und die Erzählung des P auch sonst in der Anordnung mit J übereinstimmt, so ist anzunehmen, daß P seiner Vorlage im Gange der Begebenheiten

ziemlich treu gefolgt ist. Eben dieser Berührung mit J wegen dürfen wir uns diese Vorlage ziemlich ähnlich der Erzählung des J vorstellen. Aber anderseits ist sie mit J nicht identisch: die älteren durchschimmernden Züge finden sich in J nicht (gegen Wellhausen, Prolegomena[6] 390, Budde 467f., Holzinger 85f. u. a.). — Wie sind die beiden israelitischen Rezensionen, die des J und die der Vorlage von P, entstanden? Handelt es sich hier um eine innerisraelitische Entwicklung, oder ist die babylonische Sage zu verschiedenen Zeiten von Israel übernommen worden? Wir haben schwerlich die Mittel, diese Frage zu beantworten. Unwahrscheinlich erscheint nur dies, daß P unmittelbar aus dem Babylonischen neu geschöpft habe; auch hat weder die keilschriftliche noch die berosische Fluterzählung die oben genannten, für die Vorlage des P charakteristischen Züge (gegen Löhr 16).

---

13. Völkertafel bei P 10 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32.

1a Dies ist der Stammbaum der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japheth.
2 Die Söhne Japheths sind Gomer und Magog, Madai, Javan und Tubal, Meschech und Tiras. 3 Die Söhne Gomers sind Aschkenaz, Riphath und Togarma.
4 Die Söhne Javans sind Elischa und Tarschisch, die Kittim und 'Rodanim'; 5 von denen zweigten sich die Inseln der Völker ab. 'Das sind die Söhne Japheths', nach ihren Ländern, jeder gemäß seiner Sprache, gemäß ihren Geschlechtern, nach ihren Völkern.

Völkertafel bei P 10 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32. Zur Quellenkritik vgl. oben S. 84.

P folgt hier einer Vorlage, die Jj verwandt ist: wie bei Jj steht die Völkertafel hinter der Sintfluterzählung, und wie bei Jj ist nach Šem, Ḥam und Japheth disponiert. Auch die Reihenfolge, die mit dem Jüngeren beginnt und zum Älteren aufsteigt, wird P seiner Vorlage entnommen haben: dieselbe Reihenfolge hat ursprünglich auch J[e] besessen vgl. oben S. 84.

Zur Beurteilung und Entstehung einer solchen Völkergenealogie vgl. oben S. 85f.; von den unendlichen Bemühungen der Gelehrten, die genannten Namen zu identifizieren hier nur einige Notizen; Literatur S. 87.

2—5 Japheth umfaßt nach dem Folgenden die Völker im Norden und Westen. — גֹּמֶר, ass. als Gentilic. Gimirrai = den griechischen *Κιμμέριοι*. Um 700 v. Chr. wandern die Kimmerier (wohl Iranier) (vom N. des schwarzen Meeres her, »Krim«?) in Kleinasien ein, wo sie mit Phrygiern, Assyrern und Lydiern zusammentreffen vgl. Ed. Meyer I 516. 545ff. 556, Winckler, KAT[3] 101f., Hommel, Grundriß der Geogr. u. Gesch. des Alten Orients 210f. — Zu Gomer werden gerechnet אַשְׁכְּנַז (Jer 51 27 neben Ararat = ass. Urarṭu, einer armenischen Landschaft, und Minni = ass. Mannai in Armenien genannt, also wohl auch in Armenien zu suchen, wohl = Ašgûza, Iškûza und darum vielleicht in אַשְׁכּוּז zu ändern; nach Winckler, KAT[3] 101f. = *Σκυθαί*; doch hält Hommel, Grundriß 212f. an der Lesung אשכנז fest und kombiniert es zugleich mit dem phrygischen Ascania, während Ed. Meyer, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. XLII 12 nur letztere Gleichung annimmt), דִּיפַת (I Chron 1 6 דיפת; nach Josephus Paphlagonier, in den Inschriften nicht belegt) und תֹּגַרְמָה (ein Volk, das nach Ez 27 14 Rosse, Gespanne und Maultiere nach Tyrus exportiert, nach Ez 38 6 hoch im Norden, LXX *Θεργαμα, Θοργαμα*, wohl gleichfalls in der Nähe von Armenien zu suchen, vielleicht = ass. Tilgarimmu vgl. Friedr. Delitzsch, Paradies 246). — מָגוֹג, berühmt durch die Weissagung vom Kommen Magogs und seines Königs Gog in der Endzeit Ez 38f.; für jüdische Anschauung zur Zeit Ezechiels ein halb fabelhaftes Land im fernsten Norden 38$_2$. Die Vermutung, daß der Name »Magog« an dieser Stelle

6Die Söhne Hams sind Kusch und Misraim, Put und Kanaan. 7Die Söhne Kusch's sind Seba und Chavila, Sabta, Ra'ma und Sabtecha. Die Söhne Ra'mas sind Scheba und Dedan. 20Das sind die Söhne Hams gemäß ihren Geschlechtern, gemäß ihren Sprachen, nach ihren Ländern, nach ihren Völkern.

---

durch Korruption aus dem Namen des Königs Gog Ez 38. 39 entstanden und von hier aus in Ezechiel eingedrungen sei, ist eine Vergewaltigung der Tradition. Doch besteht jedenfalls ein enger Zusammenhang zwischen den Namen Magog und Gog, welch letzteres Wort in der Form Gâg(aja) jetzt bereits für 1400 v. Chr. durch die Tell-Amarna-Briefe als übliche Bezeichnung für Nordländer, Barbar erwiesen wird. — מָדַי ass. Madai, Medien; im AT zuerst erwähnt II Reg 17 6. — יָוָן ass. Javanu, Ionien, Griechenland; seit dem 8. Jahrh. dringen die Griechen nach Osten hin vor vgl. Ed. Meyer I 490 ff. Zu יָוָן gehören אֱלִישָׁה (exportiert Purpur nach Tyrus Ez 27 7, Bedeutung unsicher; nach Stade, de pop. Javan 8 f., Ed. Meyer I 341 Karthago, vielleicht = Alašia, das in den Tell-Amarna-Briefen und den hittitischen Urkunden vorkommt und Kupfer exportiert, Winckler, MDOg 1907 Nr 35 S. 41 = Cypern), תַּרְשִׁישׁ (meist, jedoch ohne ausschlaggebende Gründe, mit der bekannten phönizischen Kolonie Tartessus in Spanien identifiziert vgl. P. Haupt in Stade and Schwally, Book of Kings 117 f. Verh. des 13. Or. Kongr. 232 ff.), die כִּתִּים (gewöhnlich als Bewohner von *Κίτιον Κίττιον* auf Cypern, Cyprier gedeutet; doch vielleicht auch hier, wie anderwärts im AT, von umfassenderer Bedeutung, nach Winckler, Forschungen II 422. 565 ff. Süditalien, speziell Sizilien) und דֹּדָנִים (so nach I Chr 1 7, Sam und Handschriften; wohl mit LXX die Rhodier; nach Winckler, Forschungen II 422 vielleicht רְדָנִים zu lesen, Doranim = Dorier; andere Vermutungen bei Gesenius 14 s. v.). Von diesen Völkern wird die übrige Bevölkerung der Gestade des Mittelmeeres abgeleitet. — תֻּבַל, Ez 27 13 תּוּבַל; ass. Tabal, die Tibarener, in Kleinasien südl. vom schwarzen Meere bis nach Cilicien. Ob dies Volk Tubal mit Tubal-qain Gen 4 22 zusammenhängt, ist nicht sicher zu sagen vgl. oben S. 50; auch das Volk der Tibarener ist durch Erzarbeiten berühmt. Vgl. A. Jeremias, ATAO 2 257. — מֶשֶׁךְ, Sam מושוך (מושך), LXX *Μοσοχ*, oft mit Tubal zusammengenannt, ass. Mušku Musku, *Μόσχοι*, südöstl. vom schwarzen Meere; Winckler, Forschungen II 131 ff., KAT 3 68 sucht Muski und מֶשֶׁךְ in Phrygien; vgl. auch A. Jeremias, ATAO 2 258. — תִּירָס, vielleicht die Turuša, die im 13. Jahrhundert Ägypten angreifen (Ed. Meyer I 312) = den *Τυρσηνοί*, einem Seeräubervolk am ägäischen Meere. — Hinter הַגֹּיִם 5 ist אֵלֶּה בְּנֵי יֶפֶת ausgefallen vgl. 20. 31, Olshausen.

6. 7. 20 Hams Söhne, Völker des Südens, nach Jensen, Sunday School Times XLI Nr. 5 S. 68 aufgezählt in der Richtung von S. nach N. nach dem Standorte des Betrachters hin; nach Spiegelberg, Aegyptologische Randglossen zum AT 9 f. ist der Gesichtspunkt ein politischer: Kuš vorangestellt, ist die Vormacht, die auch die Oberherrschaft über Spanien und Palästina beansprucht: das würde in die Zeit der 25. ägyptischen Dynastie (um 707—664) führen; כּוּשׁ ass. Kûsu, bab. Kûšu, äg. Kaš Kiš Keš Nubien; auch hier steht neben Kuš מִצְרַיִם Ägypten. Anderseits werden unter Kuš im folgenden auch arabische Stämme befaßt. Winckler (KAT 3 144 f. u. a.) nimmt daher und aus anderen Gründen ein südarabisches, mit Nubien zusammenhängend gedachtes Kuš an; wogegen Ed. Meyer, Israeliten 315 ff. daran festhält, daß Kuš stets das nubische Reich bezeichnet; »wir dürfen aber für die Hebräer nicht die Kenntnis unserer Atlanten voraussetzen«. — Zu Kuš gehörten nach 7 סְבָא (nach Josephus Meroe zwischen Nil und Atbara; oder vielleicht nach Dillmann ein Küstenstrich am roten Meere; im Grunde identisch mit שְׁבָא? Zimmern bei Gesenius 14 s. v.), חֲוִילָה (nach 10 29 zu Joqṭan gerechnet), סַבְתָּה (= Sabota in Ḥaḍramût in Südarabien? nach Glaser, Skizze II 252 f. *Σάφθα* am persischen Meerbusen), רַעְמָה (ob = der Stadt רגמת in einer minäischen Inschrift? vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. 231; nach Dillmann = den *Ῥαμμανῖται* des Strabo) und סַבְתְּכָא (vielleicht = *Σαμυδάκη* im Osten des pers. Meerbusens vgl. Glaser II 252). Von רַעְמָה

22 Die Söhne Sems sind ʿElam und Assur, Arpachschad, Lud und Aram.
23 Die Söhne Arams sind ʿUs und Chul, Gether und Masch. 31 Das sind die
Söhne Sems gemäß ihren Geschlechtern, gemäß ihren Sprachen, nach ihren Ländern,
gemäß ihren Völkern.

32 Das sind die Geschlechter der Söhne Noahs gemäß ihren Sippen, nach
ihren Völkern. Von denen zweigten sich die Völker auf Erden ab nach der Sintflut.

---

werden abgeleitet שְׁבָא (die Sabäer, 10 28 zu Joqtan gerechnet, 25 3 zu Qᵉṭura) und רְדָן (auch in den minäischen und sabäischen Inschriften vgl. Glaser, Skizze II 397, Winckler, KAT³ 142 oben, Gen 25 3 zu Qᵉṭura gezählt). — מִצְרַיִם = Muṣri ist nach Wincklers Behauptung (Forschungen I 24ff., KAT³ 136ff., MVAG III 1ff.) auch der Name des nordwestlichen Arabiens gewesen, was Küchler, Stellung des Jesaja in der Politik seiner Zeit 8ff. und Ed. Meyer, Israeliten 455ff. bestreiten; wogegen wieder Winckler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus 31ff. — פּוּט = dem ägyptischen Punt, der Somalikiste am Roten Meer, W. Max Müller, Asien u. Europa 107ff., Spiegelberg a. a. O. 9, bab. Pûṭa, keilschr. altpers. Putiyâ, wird im AT zuerst Nah 3 9 neben den Libyern genannt, Literatur Gesenius¹⁴ s. v. — כְּנַעַן Kanaan wird hier mitgenannt, wohl weil es, wie jetzt auch die Ausgrabungen gezeigt haben, seit alters voll von ägyptischem Wesen ist und den Eindruck einer ägyptischen Dependance macht, vgl. Steuernagel, Isr. Stämme 119.

22. 23. 31 Söhne Šems, aufgezählt, wie es scheint, in der Reihenfolge von O. nach W., zugleich von S. nach N. עֵילָם ass. Elamtu, Elymais, das Land der Flüsse Eulaeus und Choaspes; Hauptstadt Šušan; das Volk ist nicht »semitisch«, gehört aber zum babylonischen Kulturkreise. Die Elamiter herrschen um 2100 zeitweilig in Babylonien. Vgl. Ed. Meyer I 157. 164ff., A. Jeremias in Herzogs RE³ Art. Elam und besonders Weißbach in Pauly-Wissowa, Realencykl. der klass. Altertumswiss. Art. Elymais, vgl. auch Hommel, Grundriß 33ff. — אַשּׁוּר das bekannte Welteroberervolk. — אַרְפַּכְשַׁד ist bisher nicht sicher identifiziert. Cheyne meint (ZAW XVII 190), daß eine Verschreibung aus ארפד כשד vorliege; dabei würde ארפד = *Ἀρράπαχῖτις* am oberen Zab (kaum = ass. Arrapḫa, das nach Andreas bei Pauly-Wissowa, Art. Arrapachitis vielmehr in der Gegend von Soleimâniye nördl. vom Diyâlâ-Gyndes zu suchen ist), und כשד wohl dem כֶּשֶׂד 22 22 gleichzusetzen sein. Wahrscheinlich ist das Wort ein Name des eigentlichen Babyloniens, das sonst höchst auffallender Weise in der Liste fehlen würde; Jensen, ZA XV 256 erblickt darin *Arbakišâdu, *Arbkišâdu, *Arpkišâdu, »Vieruferland«, d. h. Land der 4 Ufer des Euphrat und Tigris; Delitzsch, Paradies 255f. = Land der 4 Weltgegenden wie kibrat arba'i in dem bekannten babylonischen Königstitel šar kibrat arba'i = König der vier Weltgegenden. — לוּד gewöhnlich Lydien (ass. Luddu) gleichgesetzt, dessen Bewohner übrigens gleichfalls keine »Semiten« sind; nach Jensen, DLz 1899 Nr. 24 Sp. 936 jedoch vielleicht = dem in den Keilschriften erwähnten Lande Lubdu (ausgesprochen Luwd), das ungefähr am Oberlaufe des Tigris zu suchen ist. — אֲרָם das bekannte »semitische« Volk. Von אֲרָם werden die folgenden abgeleitet: עוּץ, Gen 22 21 unter den Naḥoriden, keilschriftlich wahrscheinlich als Uṣ am unteren Orontes nachweisbar, vgl. Friedr. Delitzsch, Paradies 259 und in Ztschr. f. Keilschriftforsch. II 87ff.; nach Josephus in Trachonitis und Damaskus, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 239. Derselbe Name findet sich noch unter den Ḥoritern Gen 36 28 und als Name des Landes Edoms Thren 4 21. — חוּל und גֶּתֶר unbekannt. — מֶשֶׁךְ (Sam משא; I Chr 1 17 מֶשֶׁךְ LXX *Μοσοχ*) vielleicht mit Jensen, KB VI 1 S. 576 das Gebirgsland Mâšu des Gilgameš-Epos, nach Jensen, Gilgamesch-Epos I 24. 34ff. = Libanon-Antilibanos. — **31** Vielleicht wie 5. 32 בְּנוֹרָם zu lesen, Kittel. — **32** Schluß der Völkertafel.

Die Völkertafel scheint in verhältnismäßig späte Zeit zu führen (vgl. z. B. den Namen Gomer), anderseits aber älter als die Zeit des P zu sein: so fehlen die Namen פָּרַס (schon Ez 27 10 38 5) und עֶרֶב (im AT zuerst Jer 25 24), Dillmann. P wird die Liste seiner Vorlage entnommen haben.

Nach jüdischer Überlieferung soll die Zahl aller Völker der ganzen Tafel (P + J) 70, nach christlicher Überlieferung 72 sein, vgl. Poznański, ZAW XXIV 301ff., Krauß XIX 1ff. XX 38ff. XXVI 33ff.; vgl. auch Nestle, ZAW XXV 211ff.

14. Stammbaum Šems bei P 11 10—26.

10 Dies ist der Stammbaum Sems.

Als Sem 100 Jahre alt war, zeugte er den Arpachschad, zwei Jahre nach der Sintflut. 11 Nach der Erzeugung Arpachschads lebte Sem noch 500 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

12 Als Arpachschad 35 Jahre alt war, zeugte er den Schelach. 13 Nach der Erzeugung des Schelach lebte Arpachschad noch 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

14 Als Schelach 30 Jahre alt war, zeugte er den 'Eber. 15 Nach der Erzeugung des 'Eber lebte Schelach noch 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

16 Als 'Eber 34 Jahre alt war, zeugte er den Peleg. 17 Nach der Erzeugung des Peleg lebte 'Eber noch 430 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

18 Als Peleg 30 Jahre alt war, zeugte er den Re'u. 19 Nach der Erzeugung des Re'u lebte Peleg noch 209 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

20 Als Re'u 32 Jahre alt war, zeugte er den Serug. 21 Nach der Erzeugung des Serug lebte Re'u noch 207 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

Stammbaum Šems bei P 11 10—26. Die Quelle ist P; das Schema des Stückes ist dem Urstammbaum des P 5 sehr ähnlich. Im Unterschiede zu 5 fehlen hier die Lebensjahre, die ja auch für die Chronologie nicht notwendig waren (vgl. oben S. 133), und der Schlußsatz »da starb er«; Sam enthält beides, LXX wenigstens das Letztere. P scheint, wenn der masoretische Text Recht hat, durch diese größere Kürze sagen zu wollen, daß er auf diesen Stammbaum weniger Wert legt als auf den ausführlicheren in 5. — Während P bisher eine Übersicht über die gesamte Nachkommenschaft Noahs gegeben hat bis zu den Enkeln und Urenkeln Noahs, verfolgt er nunmehr eine besondere, nämlich die Hauptlinie: die Genannten sind stets die Erstgeborenen wie in 5: Israel, das von ihnen abstammt, ist das erstgeborene unter den Völkern. Das Nebeneinander der beiden, verschiedenen Zweck verfolgenden Listen spricht nicht gegen Herkunft von demselben Verfasser (gegen Eerdmans 4. 28); doch sind (vgl. unten) zwei verschiedene Traditionen benutzt worden. — Auffällig ist, daß die Tafel nur neun Glieder enthält, während man nach der sonstigen Regel eine feststehende Zahl, also hier zehn erwarten sollte. Man darf daraus wohl schließen, daß der Stammbaum nicht in ganz ursprünglicher Form erhalten ist. Ursprünglich mag — vielleicht in der Vorlage des P — Noah als der Erste der Reihe oder Abraham als der Zehnte gezählt worden sein. LXX haben die Schwierigkeit empfunden und Qainan (5 12ff.) nach Arpachšad eingesetzt und mit den Zahlen des Šelaḥ ausgestattet. — Die Zahlen des hebr. Textes weichen auch hier von Sam und LXX ab. Übersichtstafeln bei Dillmann und Holzinger. Die Gesamtsumme der Zeugungsjahre ist hebr. 390, Sam 1040, LXX 1270 (LXX A 1170) Jahre. Wie bei Kap. 5 ist das eigentliche Prinzip der verschiedenen Rechnungen unbekannt. Nach Dillmanns Urteil ist Hebr. der beste der drei Texte. — Die chronologische Ansetzung »zwei Jahre nach der Sintflut« 10b ist dem Verfasser wohl deshalb wertvoll, weil er damit eine Art Aera einführen kann. Wie P aber diese Zahl aus 5 32 7 6 8 13 11 10a herausbekommen hat, ist schwer zu sagen. Die Rechnung P's kann über-

22 Als Serug 30 Jahre alt war, zeugte er den Nachor. 23 Nach der Erzeugung des Nachor lebte Serug noch 200 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
24 Als Nachor 29 Jahre alt war, zeugte er den Terach. 25 Nach der Erzeugung des Terach lebte Nachor noch 119 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.
26 Als Terach 70 Jahre gelebt hatte, zeugte er den Abram, Nachor und Haran.

---

haupt nur eine ziemlich ungefähre gewesen sein: er unterscheidet nicht deutlich Zeugungs- und Geburtsjahre, und das Jahr rechnet er als festen Termin, ohne die Monate anzugeben; demnach ist es doch mißlich, die Angabe 10b, die zu den übrigen Zahlen nicht recht stimmt, als Glosse zu streichen. — Die Lebensjahre nehmen immer mehr ab; der Verf. will sagen: »aus Gottes Hand ist alles gut hervorgegangen, aber durch die Menschen allmählich schlecht und schlechter geworden«, nach Sellin 13. — Die Namen sind uns nur z. T. durchsichtig. אַרְפַּכְשַׁד ist nach 10 22 Name eines (nicht sicher zu identifizierenden) Volkes; Cheyne (vgl. oben zu Arpachšad 10 22) will hier כֶּשֶׂד lesen, wozu die Angabe 11 31, daß Terah aus Ur-Kasdim ausgewandert sei, passen würde. Eigentümlich ist, daß »Arpachšad« 10 22 der dritte Sohn Sems ist, während er hier wie alle die anderen Genannten als der Erstgeborene gilt: das scheinen zwei verschiedene, von P nicht ausgeglichene, Traditionen zu sein. — שֶׁלַח ist vielleicht Name eines Gottes (vgl. Mez, Gesch. der Stadt Ḥarrân 23): מִתְחַשְּׁלַח 5 25ff. || יְתְוָשְׁאֵל 4 18 vgl. oben S. 132f. — עֵבֶר Landesname 10 21 vgl. oben S. 91. — Zu פֶּלֶג vgl. zu 10 25. — רְעוּ vielleicht Gottesname: רְעוּאֵל, vgl. Mez, Ḥarrân 23. — שְׂרוּג ist die Landschaft Sarug bei Ḥarran. — Von נָחוֹר werden 22 20—24 »aramäische« Stämme am Nordrand der syrisch-arabischen Wüste abgeleitet; als »Stadt Naḥors« gilt 27 43 28 10 29 4 Ḥarran; Jensen, ZA XI 300 vermutet, daß der Name ursprünglich ein Gottesname sei vgl. den aram. Eigennamen עבדנחר, wohl verschrieben aus עבדנחר. Zimmern vergleicht den Gottesnamen *Ναχαρ*, der sich auf einer in Karthago gefundenen griechischen Fluchtafel (veröffentlicht von Molinier in den Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France LVIII (1899) und von Wünsch im Rhein. Museum N. F. LV 248ff.) unter vielen anderen, teilweise auch semitischen und speziell aramäischen Göttern findet: *ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν παντὸς [βυ]θοῦ κυριεύοντα Ναχαρ* (S. 250 Z. 32); dem hebr. נָחוֹר würde aram. Naḥâr entsprechen. Verwandt sind vielleicht die mesopotamischen Eigennamen Na-ḫa-ra-a-u, Na-ḫa-ra-u, Na-ḫi-ri-i, Na-ḫi-ri und der Ortsname Til-Naḫiri, vgl. Zimmern, KAT³ 477f. Ed. Meyer, Israeliten 238 denkt an Entstellung aus נהר, dem Namen des Euphrat. Naḥor ist nach 24 P der Großvater, nach 26 P und bei J (22 20 24 15 29 5) ein Bruder Abrahams: doppelte Tradition, die hier bei P, der also zwei verschiedene »Naḥor« unterscheidet, zusammengekommen ist. — In חָרָן sieht Jensen, ZA VI 70, Hittiter 153 den für Nordsyrien bezeugten Götternamen Tarḫ(u) *Ταρχ(ο)*; Gilgamesch-Epos I 286 dagegen denkt er, wie schon Friedr. Delitzsch, Prolegomena 80, an ass. turāḫu, Steinbock, aram. tarāḫā, tarūḫā. — Die Namen führen, soweit sie durchsichtig sind, nach Mesopotamien. — Über Abram und Haran vgl. zu 27. — Eine ähnliche Tafel wie P muß auch J besessen haben.

15. Stammbaum Terahs bei P 11 27—32.

27 Dies ist der Stammbaum Terachs.
Terach zeugte den Abram, Nachor und Haran; Haran zeugte den Lot.

Stammbaum Terahs bei P 11 27. 31. 32. Quellenkritik. Mit Sicherheit ist P zuzuschreiben 27. 31. 32. Für P spricht bei 27 die Überschrift, der Ausdruck הוֹלִיד bis; 27a wiederholt 26 P, wie 5 32 in 10 1a wiederholt wird. 32 enthält die Chronologie des P;

28 Haran aber starb vor seinem Vater Teraḥ im Lande seiner Geburt, *in Ur-Kasdim.*
29 Abram und Naḥor nahmen sich Weiber; Abrams Weib hieß Saraj, und Naḥors Weib hieß Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der

---

das Datum des Todes schließt den Abschnitt über Teraḥ, sowie 9 29 bei P den Abschnitt über Noah schließt. Bei 31 beweist für P die Weitläuftigkeit, die Ähnlichkeit mit 12 5 und der Ausdruck אֶרֶץ כְּנַעַן, der bei P besonders häufig ist. Auch die Namen der Städte Ḥarran und besonders Ur-Kasdim sind, wie es scheint, hier für P charakteristisch. In den Abrahamsagen des J wird sonst überhaupt kein Name der Heimatstadt Abrahams genannt. Der Name Ḥarran bei J nur in der Jaqobsage 27 43 28 10 29 4. In den Abrahamsagen des J weiß der eine Faden überhaupt nichts von einer Vaterstadt Abrahams, sondern spricht nur von seinem Vaterlande, Aram-Nahᵃraim 24 10; der andere kennt eine Vaterstadt Abrahams, aber nennt sie nicht mit Namen, sondern nur die »Stadt Naḥors« 24 10. Diese Stadt Naḥors aber ist nach dem Zusammenhange der Stelle die Stadt, woher Abraham ausgezogen ist; die Unterscheidung zweier Städte in der Abrahamgeschichte, von Ur-Kasdim und Ḥarran, ist also in keinem der Fäden des J unterzubringen. Demnach ist sehr unwahrscheinlich, daß J von »Ur-Kasdim« etwas erzählt hat. Dieser Name tritt in der Genesis nur 11 28. 31 15 7 auf; davon gehört 11 31 zu P; 15 7 steht in einem J-Stück, ist aber wahrscheinlich Zusatz vgl. das Folgende; auch aus diesem Grunde wird der Name auch in 11 28 nicht zu J gehören. Anderseits muß schon das Buch des J das Geschlecht Abrahams aus Babylonien abgeleitet haben; das folgt aus der von J unmittelbar vorher erzählten Turmbausage, Ed. Meyer 234 f. Über das Geschichtliche dieser Tradition und über »Abraham als Babylonier« vgl. »Allgemeines über die Auszugssage« 2. 3. — Aus den genannten Versen 27. 31. 32 könnte das ganze Teraḥstück des P bestanden haben. P bezeichnet Bᵉthuel und Laban nicht als Nachkommen Naḥors, sondern als »Aramäer« 25 20 28 2. 5, braucht also über Naḥor hier keine weitere Bemerkung gehabt zu haben (Dillmann). — Das Zwischenstück, 28—30, scheint zu J zu gehören: dafür sprechen die Ausdrücke: אֶרֶץ מוֹלַדְתּ 28 (nicht bei P) und עֲקָרָה 30 (nicht bei P); der Satz 11 29 ist ähnlich dem 4 19 J vgl. auch 10 25. — בְּאוּר כַּשְׂדִּים 28 wird nach dem Obigen Zusatz des Red. sein.

27 Eerdmans 22 vermutet, daß die Überschrift ursprünglich אברם ואלה תולדת lautete, wofür die Analogie von 25 19, wo die ersten Worte der Geschichte Isaaqs von seiner Zeugung durch Abram berichten, angeführt werden kann. — Die Dreizahl der Söhne wie bei Lamech und Noah. Die im selben Jahre Gezeugten sind Drillinge, Winckler, Forschungen III 405; ebenso nach P die Söhne Noahs 5 32. — Nach der Spekulation des P ist אברם der eigentliche Name und zu אברהם bei der Bundschließung von Gott umgenannt worden 17. Diese Unterscheidung scheint J und E nicht bekannt gewesen zu sein, ist aber vom Red. in die Texte von J und E eingearbeitet worden. Im übrigen AT (mit Ausnahme der Genesis-Zitate I Chr 1 27 Neh 9 7) nur »Abraham«. Die von P für אברהם gegebene Etymologie Gen 17 4 hat nur den Wert einer sinnigen Volksetymologie. Beide Namensformen sind als dialektische Varianten zu fassen; Hommel erklärt das ה als eine orthographische Besonderheit, als einen Ausdruck der Länge des Vokals nach Analogie des Minäischen vgl. MVAG 1897 Nr. 3 S. 271. Vgl. auch Winckler, Gesch. Isr. II 25 f. — Der Name Abram entspricht babylonischem, aber wahrscheinlich ursprünglich »kanaanäischem« = westsemitischem Abirâmu, Zimmern, KAT ³ 482 und steht wohl auf gleicher Stufe wie אֲחִירָם; אַבְרָם steht für אֲבִירָם, wie אַבְנֵר für und neben אֲבִינֵר, Ed. Meyer, Israeliten 265. Der Name ist von Anfang an einfacher Personenname und tritt als solcher auch im AT auf (אֲבִירָם Num 16 I Reg 16 34), ist also nicht ein ursprünglicher Gottesname. Der Name Abram kommt in der Liste der von Šošenq I, Zeitgenossen Rehabeams, eroberten palästinensischen Ortschaften vor: pa ḥqra brm = חקל אברם, »das Feld Abrams«; das ist vielleicht das Feld mit dem Abraham-Baum bei Hebron, vgl. Breasted, Am. Journ. of Sem. Lang. XXI 22 ff., Spiegelberg, Aegyptol. Randglossen 14, Ed. Meyer, Israeliten 266.

Jiska. 30 Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte keine Kinder. 31 Terach aber nahm seinen Sohn Abram und Lot, seines Sohnes Haran Sohn, und Saraj, seine Schwiegertochter, seines Sohnes Abram Weib, und 'führte sie' aus Ur-Kasdim, um ins Land Kanaan zu ziehen; so kamen sie bis Charran und blieben daselbst. 32 Und es belief sich Terachs Leben auf '145' Jahre, da starb Terach in Charran.

Weiteres über den Ursprung der Gestalt Abrahams in der Einleitung § 4, 10. — Die Vermutung, daß חָרָן nur eine Differenzierung von חָרָן sei (vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 313), ist schwerlich richtig; der Ortsname בֵּית חָרָן Num 32 36 (in Moab) führt vielleicht auf einen Gott Haran (Mez, Gesch. der Stadt Ḥarrân 23). — לוֹט gilt als Ahnherr von Moab und Ammon 19 30—38 vgl. Dtn 2 9. 19 Ps 83 9; der Name Loṭan begegnet unter den Stämmen der Ḥoriter 36 20. 22. 29; dort ist der Name Loṭ vielleicht ursprünglich zu Hause, Stade, Gesch. Isr. I 119. — 31 אוּר כַּשְׂדִּים. Durch den Beinamen »der Chaldäer« wird im Unterschied von anderen Städten namens »Ur« die Lage dieses Ur deutlich gemacht; es muß also mehrere »Ur« gegeben haben. Wir wissen nur von einem Ur, dem alten, südbabylonischen Uru (jetzt Mugheir, SÖl. von Warka, auf dem rechten Euphratufer); nach den Chaldäern wäre dies Ur benannt, als die vom »Meerland« vordringenden Chaldäer (die von den alten Babyloniern selbst wohl zu unterscheiden sind) es in Besitz genommen hatten. Auch die spätere jüdische Tradition sucht Ur in Babylonien Judith 5 6 Jubil 11 (weitere Belege bei Dillmann). Gegen die Identifizierung mit diesem Ur in Südbabylonien scheint zu sprechen, daß die Namen der Stammväter Abrahams, soweit sie durchsichtig sind, nicht in Babylonien, sondern in Mesopotamien (so Serug, Nahor, auch vielleicht Terah) zu Hause sind (vgl. Dillmann). Die »כַּשְׂדִּים«, nach denen Ur heißt, könnten auch diejenigen Kasdim sein, die 22 22 unter den Nahoriden genannt werden und am Nordrand der syrisch-arabischen Wüste zu suchen sind, vgl. auch Job 1 17 II Reg 24 2 (vgl. zu diesen כַּשְׂדִּים Winckler, Altoriental. Forschungen II 250—252). Gegen die letztere Ansetzung von Ur-Kasdim läßt sich indes mit gutem Grund einwenden, daß wir wissen, daß gerade das babylonische Ur ebenso wie Ḥarran die beiden Sitze des Mondkultus gewesen sind, daß also diese beiden Orte innerlich zusammengehören. Die spätere jüdische Haggada deutet אוּר כַּשְׂדִּים als »das Feuer« der Chaldäer und redet von einer Verfolgung Abrahams durch Nimrod (Beer, Leben Abrahams 1 ff.); aber die Vermutung, der Name sei eben aus dieser Legende entsponnen, ist nicht haltbar (gegen Staerk, Studien I 74). Ebensowenig ist die Meinung, daß der Name aus späterer gelehrter Kombination in den Text gedrungen sei, zu begründen. — חָרָן ass. Ḫarrânu, syr. arab. Ḥarrân, *Κάρραι*, in Nordwestmesopotamien, einst eine bedeutende Metropole; vgl. Mez, Gesch. der Stadt Ḥarrân 1892, Winckler, KAT[3] 29 f. — שָׂרַי steht neben שָׂרָה wie אַבְרָם neben אַבְרָהָם; שָׂרַי ist wohl eine archaistische Nebenform mit der arabischen (â ausgesprochen) Femininendung aj, Ed. Meyer, Israeliten 265, auch nach der Theorie des P der ältere Name, der von Gott nachträglich in שָׂרָה umgeändert ist 17 15. Weiter über Sara vgl. zu 11 29. — Für das schwierige וַיֵּצְאוּ אִתָּם lese man nach Sam LXX VetLat Vulg וַיֹּצֵא אִתָּם. — Den Grund des Auszuges Terahs gibt P nicht an, wie er auch den Auszug Abrahams nicht motiviert haben wird; ihn interessiert nur die Tatsache, nicht ihr Motiv, die Bewährung des Glaubens vgl. oben S. 141. Die spätere Zeit denkt wie bei Abrahams Auszug an eine Vertreibung durch die götzendienerischen Chaldäer Judith 5 6—9 vgl. auch Jubil 12. — 32 Nach dem masoretischen Text wird Terah 205 Jahre alt, wobei er also nach Abrahams Auszuge noch 60 Jahre gelebt haben soll. Dagegen nach Sam lebt er im ganzen 145 Jahre, wonach Abraham erst nach Terahs Tode auswandert; so auch Act 7 4. Die Zahl des Sam ist für die ursprüngliche zu halten; das legt der Wortlaut von 31 f. nahe Budde, 429 ff. Die Zahl ist geändert worden, weil es 12 1 heißt: gehe aus deines Vaters Hause.

Die Vätersage

ist ihrer Form nach die Geschichte einer Familie; der leitende Grundgedanke dieser Geschichte, so wie die Sammler sie aufgefaßt haben, ist, daß Gott sich diese Familie erwählt, um von ihr aus ein Volk Israel erstehen zu lassen. Jahves Vorsehung über den Anfängen Israels, das ist das Motto dieser Geschichte.

Abrahamgeschichten.

Die Abrahamsagen von J und E.

Komposition und Charakter der Abrahamgeschichten bei J und E.

1. Aus Abrahams Stammbaum 11 28—30 J^a. 2. Abrahams und Lots Wanderung von Ḥarran bis Bethel 12 1—8 J^a. 3. Abrahams Zug nach Ägypten 12 9—20 J^b. 4. Abrahams und Lots Trennung zu Bethel 13 J^a. 5. Der Bund Jahves mit Abraham 15 J^bE. 6. Hagars Flucht 16 J^b. 7. Jahve bei Abraham in Ḥebron 18 1—16aα J^a. 8. Abrahams Fürbitte für Sodom 18 16aβ—33 (im wesentlichen eine Weiterausspinnung) J^r. 9. Lots Gastfreundschaft und Rettung, Sodoms Zerstörung 19 1—28 J^a. 10. Lot zeugt Moab und Ammon 19 30—38 J^a. 11. Abraham in Gerar 20 E (Variante zu 12 9—20 J^b). 12. Isaaqs Geburt 21 1—7 (Notiz) J^bE (bei E Einleitung zu 21 9—21). 13. Ismaels Verstoßung und seine Rettung zu Be'eršeba' 21 9—21 E (Variante zu 16 J^b). 14. Vertrag Abrahams mit Gerar 21 22—34 EJ^b (zweite Be'eršeba'geschichte bei E, Fortsetzung der Geschichte von Abraham in Gerar bei E). 15. Isaaqs Opferung 22 1—19 E. 16. Die Söhne Naḥors, ein Stammbaum 22 20—24 J^r (gegenwärtig Einleitung zu 24 J). 17. Rebekkas Brautwerbung 24 J^a und J^b. 18. Die Söhne Abrahams von Qeṭura 25 1—6 J^r (Stammbaum, Nachtrag).

Diese Übersicht lehrt, daß in JE die Abrahamgeschichten ganz überwiegend nach J gegeben werden: namentlich im ersten Teil der Geschichten (Nr. 1—10, bis zum Ende der Lotgeschichte) ist J, allein abgesehen von Kap. 15, wo E wahrscheinlich mitbenutzt ist, (soweit wir erkennen können) ganz rein erhalten. Nur in den zweiten Teil der Geschichten (Nr. 11—18) sind größere und in sich zusammenhängende Partien aus E aufgenommen: so in Nr. 11—15; ganz rein liegt E vor in Nr. 11. 13. 15.

Interessant ist besonders die Betrachtung der Komposition des ersten Teils, der aus J stammt. Unter einzelnen dieser Sagen tritt in ihrer gegenwärtigen Fassung ein Zusammenhang hervor; es gehören zusammen Nr. 2. 4. 7. 9. 10; diese Stücke bilden zusammen einen Sagenkranz: Abraham und Lot sind zusammen aus Ḥarran ausgewandert und bis Bethel gekommen (Nr. 2); dort aber haben sie sich getrennt: Lot zog in den Jordangau bis Sodom, Abraham blieb in Kanaan und wohnte in Ḥebron (Nr. 4). Jetzt nimmt die Erzählung zunächst den Faden Abrahams auf: Abraham empfängt zu Ḥebron drei Männer, die ihm zum Dank die Geburt eines Sohnes weissagen und ihre Rückkunft übers Jahr versprechen (Nr. 7). Nun wendet sich der Erzähler zu Lot: in Sodom nimmt Lot die Männer freundlich auf, die Leute von Sodom aber wollen sie gar schänden. So retten die Männer den Lot, er flieht mit seinen Töchtern schließlich aufs Gebirge; Sodom aber wird vernichtet (Nr. 9). Hierdurch sind — so denkt die Sage (vgl. die Erklärung) — die definitiven Sitze der Väter gegeben: Abraham wohnt von nun an in Hebron, Lot aber hat die Jordanaue verlassen müssen und wohnt fernerhin im »Gebirge«, d. h. auf den Bergen Moabs. Jetzt muß die Erzählung folgen, wie beiden Ahnherren Söhne geboren werden, von denen die gegenwärtigen Völker abstammen. Erhalten ist die Geschichte, wie Lot Moab und Ammon zeugt Nr. 10; diese Erzählung stammt also

nicht etwa aus anderer Quelle (gegen Kautzsch-Socin[2] A. 83, etwas anders Kautzsch[3] 33), sondern ist als Abschluß der Lotsage und als Gegenstück der Geburtsgeschichte Isaaqs schlechthin notwendig. Es fehlt der Schluß des Sagenkranzes: wie Isaaq geboren wurde, und wie er seinen Namen erhielt, weil seine Mutter »gelacht« hatte 18 12, wie die Männer wieder erschienen 18 10 u. s. w. (vgl. die Erklärung). — Zusammengehalten werden diese Sagen besonders durch das gemeinsame, deutlich durchgeführte Thema: von Abraham und Lot, ihren Wanderungen und letzten Sitzen und von ihren Nachkommen; dieser Sagenkranz beantwortet also die Frage: wie sind die Völker, die sich nach Abraham und Lot nennen, entstanden und zu diesen Sitzen gekommen? Ferner weisen die Sagen deutlich auf einander hin: Nr. 2, die Wanderung bis Bethel, ist nur ein Provisorisches und verlangt Nr. 4 als Fortsetzung. Wenn Nr. 4 dagegen Lot bis zum Jordangau geleitet, so ist dabei die Fortsetzung beabsichtigt, daß er später von da ins Gebirge gezogen ist, wo seine Nachkommen jetzt wohnen (am Schluß von Nr. 9); auch bereitet erstere Geschichte die zweite bereits ausdrücklich vor in 13 13 (Sodoms Bosheit). Die folgenden Stücke des Sagenkreises (Nr. 7 und 9) setzen genau da ein, wo der Faden fallen gelassen ist; die Männer besuchen Abraham in Hebron und Lot in Sodom. Von Nr. 7 an sind die beiden Fäden einander ähnlich gestaltet: dieselben Männer sind es, die Abraham und Lot besuchen, und in kunstvoller Weise zusammengewoben: die Sodom-Lot-Sage (Stück Nr. 9 und 10) ist in die Abrahamgeschichten (Nr. 7 und das nicht erhaltene Schlußstück) eingestellt, indem die beiden Teile der Abrahamgeschichte als »Rahmen« (zum Ausdruck vgl. die Einleitung § 3, 19) der Sodom-Lot-Sage verwandt worden sind. Um diese komplizierten Massen aber zur organischen Einheit zusammenzufassen, ist im ersten Teile der Abrahamgeschichte 18 10 auf den zweiten Teil verwiesen worden; ferner hat man zwei kleine Zwischenstücke geschaffen, welche die Abraham- und Lot-Sage fest zusammenschließen sollen: darum heißt es, daß die Männer von Abraham zu Lot gehen — eine sehr einfache und wie selbstverständliche, aber ebendarum höchst gefällige Art, beide Sagen zusammenzubinden; hiermit aber noch nicht zufrieden, hat man den Faden noch stärker gewoben, indem man erzählte, wie Abraham die Männer bis zum Anblick von Sodom geleitet und mit ihnen über Sodom spricht 18 16aβ. b. 20—22a, ja wie Abraham am folgenden Morgen an den Ort zurückkehrt 19 27f. In diesem zweiten Teile des Sagenkranzes läßt sich also die Arbeit der Sagensammlung und der übernommene Stoff wohl unterscheiden. Die Sagen 1) von Abraham zu Hebron, 2) von Lot zu Sodom, 3) von Ammon und Moabs Geburt haben als selbständige Sagen vorgelegen; der verbindende Faden wird die Hinzufügung der Sammler sein. Daß gerade die beiden Erzählungen von Abraham zu Hebron und von Lot zu Sodom sich angezogen haben, ist durch ihre Ähnlichkeit begründet: in beiden Sagen werden göttliche Wesen von Urvätern bewirtet; zugleich aber stehen beide Erzählungen in schönem Kontrast zu einander: die wundervolle Gastfreundlichkeit Abrahams, die Gott so herrlich belohnt, und die schändliche Art der Sodomiten gegen die Fremden, die Gott so furchtbar bestraft. Schließlich sind auch die beiden Teile der Sodom-Lot-Sage (Nr. 9 und 10) dadurch zusammengebunden, daß die Töchter Lots, Hauptpersonen in Nr. 10, schon in Nr. 9 auftreten: die Situation, in der sie der Erzähler in Nr. 9 vorführt, ist eine Variation des Motivs der Sage von Nr. 10: in der Sage empfangen sie von ihrem Vater; der Erzähler setzt hinzu, daß sie bereits verlobt, aber noch Jungfrauen waren und in die Gefahr kamen, geschändet zu werden. Vergegenwärtigt man sich die Schwierigkeit, die solche Sagensammler zu überwinden hatten, diese doch gewiß ursprünglich in manchen Zügen gegen einander spröden Sagen zur Einheit zusammenzuschmieden, so kann man die Kunst dieser Dichter von Gottes Gnaden nicht hoch genug rühmen. — Während sich also im zweiten Teile des Sagenkranzes die ursprünglichen Sagen und die Hinzufügungen der Sammlung deutlich abheben, bildet der erste Teil (Stück Nr. 2 und 4) in sich selbst und mit dem zweiten Teile (Nr. 7 und 9) eine so geschlossene Einheit, daß die einzelnen Stücke als selbstständige Erzählungen kaum denkbar sind: so ist die Pointe der Bethel-Erzählung (Nr. 4)

nur aus der Sodomgeschichte zu verstehen vgl. die Erklärung. Solche weitgehende Verschmelzung der Sagen wird man kaum geneigt sein auf die Rechnung eines einzelnen Künstlers zu setzen: denn so frei und bewußt haben die Sammler mit ihren Stoffen, an deren Wahrheit sie doch glaubten, kaum geschaltet. Die Hand eines einzelnen Erzählers kann man am ehesten noch in der Geschichte vom Auszuge finden, vgl. die Erklärung S. 167. Demnach lehrt diese Art des ersten Teiles, daß die ganze Sammlung nicht von einem Schriftsteller herrührt, sondern daß sie in mündlicher Tradition allmählich erwachsen ist, wenn auch zuletzt ein einzelner und höchst bedeutender Dichter darüber gekommen sein mag. Diese Sammlung dürfen wir, nach ihrem Interesse für Ḥebron, in Ḥebron selber suchen. Zu dieser Sammlung dürfen wir noch rechnen Nr. 1, die Einleitung zur Abrahamgeschichte, und die eine Quelle in Nr. 17, worin Abrahams Tod erzählt und zugleich der Übergang zur Isaaqgeschichte gegeben wird.

In diesen Sagenkranz sind später, von anderer Hand, andere Abrahamsagen eingesetzt worden; diese Zusätze sind nicht nur Nr. 3, Abrahams Zug nach Ägypten, ein Stück, das Wellhausen (Composition[3] 23) bereits als spätere Hinzufügung erkannt hat, sondern ebenso Nr. 5, der Bund Jahves mit Abraham, und Nr. 6, Hagars Flucht. Auch die beiden letzteren Stücke unterbrechen die Erzählung von Abrahams und Lots gemeinsamen Schicksalen und zerstören den engen Zusammenhang zwischen Nr. 4 und 7. Diese beiden Stücke, die aus anderer, aber verwandter Quelle stammen (und, ebenso wie Nr. 3, deshalb, weil sie später in den Sagenkranz eingesetzt worden sind, nicht auch jünger als dieser zu sein brauchen), schienen an dieser Stelle zu passen: ehe Isaaq, der wirkliche Erbe, angekündigt wird (Nr. 7), muß zunächst im allgemeinen ein Erbe verheißen (Nr. 5) und der falsche Erbe, Ismael, abgetan sein (Nr. 6) — Von Nr. 11, Isaaqs Geburt, gehört 21 6b. 7 jedenfalls nicht zum Sagenkranz; die in 18 10. 12 angekündigte Fortsetzung ist nicht erhalten. — Zu diesen Hinzufügungen gehört ferner wohl die Erzählung vom Vertrage in Bᵉ'eršeba' bei J (in Nr. 14): nach dem Hauptfaden ist Abraham, wie es scheint, nach der Einwanderung Zeit seines Lebens in Ḥebron geblieben; ferner die zweite Quelle der Rebekkageschichte (in Nr. 17).

Andersartiger Herkunft als diese Hinzufügungen, die sämtlich selbständige Erzählungen sind, ist Nr. 8, Abrahams Fürbitte, eine Ausspinnung aus späterer Zeit vgl. die Erklärung. Hinzufügungen dritter Hand und nur in weiterem Sinne zu J zu rechnen sind weiter die beiden zusammengehörigen Stammbäume Nr. 16 und 18: die Angaben von Nr. 16 stimmen mit keiner der beiden Quellen von Nr. 17 überein, vgl. die Erklärung.

Demnach lassen sich vier Stadien erkennen: I. die einzelnen Sagen, II. der Sagenkranz von Lot und Abraham, eine erste Sammlung, »Jᵃ«, III. Hinzufügung weiterer Sagen, »Jᵇ«, IV. Weiterausspinnungen, Weglassungen, weitere Hinzufügungen, »Jʳ«. So sind wir im stande, auch hier in die Entstehung von »J« einen Blick zu tun.

Auch die aus E entnommenen Stücke bilden gegenwärtig keinen organischen Zusammenhang; ursprünglich gehören die beiden Gᵉrarsagen zusammen: Nr. 14 ist die natürliche Fortsetzung von Nr. 11. Dazwischen ist Nr. 13 (Ismaels Verstoßung) gestellt worden, weil es ebenso wie Nr. 14 von Bᵉ'eršeba' handelt; zu Nr. 13 gehört Nr. 12 als Einleitung. Auch bei E lassen sich also an dieser Stelle zwei Sammlerhände unterscheiden.

Beachtenswert ist, daß die Stücke aus E sämtlich Varianten zu Jᵇ sind, während der Sagenkranz Jᵃ keine Parallele in E hat. Wir werden daher annehmen dürfen, daß auch diese Stücke des »Jᵇ« einem Sagenbuche entnommen sind, wenn wir auch hier, wo die Stücke ziemlich unabhängig von einander stehen, kaum von einem »Sagenkranz« reden dürfen; doch ist fast allen diesen Stücken gemeinsam, daß sie sich Abraham nicht in Ḥebron an einem Ort sitzend sondern im Süden Palästinas, im Negeb und seiner Umgebung umherwandernd denken (nach Nr. 3 vom Negeb nach Ägypten und wieder zurück, in Nr. 6 nicht allzuweit von Laḥaj-roi, nach Nr. 14 in Bᵉ'eršeba', vgl. auch

Nr. 17; der erste Teil der Stücke (Nr. 3. 5. 6. 12) handelt von Sara und dem Kinde, das sie gebären soll. Diese Quelle J^b ist mit E wurzelverwandt, während J^a beiden gegenüber eine selbständigere Stellung einnimmt.

Die (übrigens nicht sehr wichtige) Frage, wie sich die beiden Quellen der Urgeschichte J^e und Jj zu den Abraham-J-quellen J^a und J^b verhalten mögen, wage ich nicht zu beantworten. Im Druck hat J^a die Lettern von J^e, J^b die von Jj bekommen.

Eine andere Scheidung der J-Stücke stellt Sievers II 263ff. auf; vgl. zu der »Metrik« in der Genesis die Einleitung § 3, 2.

Der Grundgedanke der Abrahamerzählungen, wie sie das jahvistische Buch zusammengestellt hat, ist Jahves Gnade und Weisheit, die sich den Stammvater erwählt, ihn durchs Leben geleitet, beschirmt und segnet, ihm den ersehnten Sohn schenkt, der den Stamm fortsetzt, diesem eine rechte Lebensgefährtin zuführt und ihm selber ein schönes Ende bescheert (Haller 38). Abrahams Tat aber ist der unbedingte Gehorsam, der sich voller Vertrauen seinem Gott unterwirft. So war der Urahnherr Israels — das will das Buch sagen —, und so sollt ihr, seine Söhne, auch sein! — Eine eigentümliche Färbung bekommen die Erzählungen dadurch, daß Abraham, der spätere Vater eines so großen Volkes, jetzt noch ein Einzelner ist; um so schwieriger ist es für ihn, den Verheißungen zu glauben, um so größer sind die Gefahren, um so schwerer die Versuchungen, bis sich alles zum guten Ende wendet. So segnet Gott, die auf ihn von Herzen vertrauen.

---

16. Aus Abrahams Stammbaum bei J^a 11 28—30.

— ⊥ — — — — — — — — [28]Haran aber starb vor seinem Vater Terah im Lande seiner Geburt, *in Ur-Kasdim.* [29]Abram und Nahor nahmen sich Weiber; Abrams Weib hieß Saraj, und Nahors Weib hieß Milka, die Tochter Harans, des Vaters der Milka und der Jiska. [30]Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte keine Kinder.

Aus Abrahams Stammbaum bei J^a 11 28—30. Quellenkritik vgl. oben S. 156f. Vom Stammbaum Abrahams bei J sind nur diese Schlußnotizen erhalten. J hatte sie der Abrahamgeschichte voraufgestellt, weil sie zum Verständnis der folgenden Geschichten notwendig sind: um Nahor und Milka müssen wir wissen wegen 24, weil Rebekka von ihnen stammt (vgl. auch 22 20ff.); Saras Kinderlosigkeit ist die Voraussetzung für fast alle folgenden Erzählungen, auch für den Auszug: der Glaube Abrahams an Gottes Verheißung, er solle einst ein großes Volk werden 12 2, ist um so bewunderungswürdiger, als er damals noch nicht einmal einen einzigen Sohn hatte. — Die Frage, ob das Stück zu J^a oder J^b gehört, ist bei einem so kleinen Stück von untergeordneter Bedeutung. Beide Quellen müssen ja solche einleitenden Notizen über Abraham gebracht haben. Oben ist das Stück zu J^a gerechnet worden, weil darin nicht von der Vaterstadt, sondern allgemein von dem Geburtslande Harans gesprochen wird vgl. zu 24.

Zu den Namen Abram Nahor Haran Saraj vgl. oben S. 157f. Haran wird hier näher bestimmt als »Vater der Milka und Jiska«; Milka und Jiska müssen also damals bekanntere Gestalten gewesen sein als Haran; ähnlich ist es, wenn Abel »Qains Bruder« heißt 4 2. Alle diese Namen, die jetzt halb verschollen sind, werden einst wohlbekannte Sagenfiguren gewesen sein. — Das »Land der Geburt« Harans ist Aram-Naharaim vgl. oben S. 157. — Man vermißt eine Notiz über die Abstammung der Sara; eine solche Angabe ist wohl wegen 20 12 später gestrichen worden, Ed. Meyer, Israeliten 238f. — Es fällt auf, daß das Weib des Erstgeborenen, des verehrten Stammvaters, nur שָׂרָה »Fürstin«,

und das Weib des zweiten Sohnes, des Aramäers, מִלְכָּה »Königin« heißt; diese Schwierigkeit würde verschwinden, wenn man babylonischen Ursprung der Namen annimmt, wo šarratu »Königin« und malkatu »Fürstin« bedeutet. Šarratu ist der Name der Göttin von Ḥarran, des Weibes des Mondgottes Sin, des Gottes dieser Stadt; Malkatu heißt die gleichfalls zum Götterkreis von Ḥarran gehörige Ištar, die Tochter des Mondgottes. Vielleicht ist damit die ursprüngliche Bedeutung der Namen Sara und Milka gegeben. Ist diese Vermutung richtig, so wäre Abraham, der Mann der Sara, hier an die Stelle des Gottes von Ḥarran getreten. Auch der Name Labans, der in Ḥarran wohnt (hebr. לָבָן poet. = »Mond«), könnte eine Reminiszenz an den Mondkultus von Ḥarran sein. Vgl. Jensen, ZA XI 298ff., Zimmern KAT³ 364. In Israel ist — dies wäre mit Sicherheit zu sagen — diese ursprüngliche Bedeutung der Gestalten Abrahams und seiner Angehörigen in der gegenwärtigen Tradition längst vergessen; und auch in den Sagen ist nichts, was uns den Gedanken an diese Götter nahelegte. Doch wird die Herkunft Abrahams und seines Kreises aus ḥarranischen Gottheiten von Ed. Meyer, Israeliten 238 A. 4, 245 A. 3 lebhaft bestritten, der dagegen die Behauptung erneuert, Sara sei = arab. Šarâ, Name einer Lokalität, und in dem Namen des nabatäischen Gottes Dusares = Herr von Šarâ enthalten (267ff.); vgl. darüber die Einleitung § 4, 10. — **28** עַל־פְּנֵי coram: der Vater mußte den Tod seines Sohnes mitansehen. — **29** נִיקָּח Sg § 146f. — **30** וְלֹד hier und II Sam 6 23 Kᵉtîb Or; Sam וְלֹד; ולד ist wahrscheinlich Schreibfehler.

---

17. Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan Jᵃ 12 1—4a — — — 6—8.

[1] Jahve sprach zu Abram: Gehe du aus deinem Vaterlande, deinem Geschlechte und deines Vaters Hause in das Land, das ich dir weisen will; [2] so

---

Abrahams Berufung und Zug nach Kanaan Jᵃ 12 1—4a. — — — 6—8. Quellenkritik: J wegen יהוה, מוֹלַדְתְּךָ 1, נְבָרֵךְ ב 3, כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה 3. Innerhalb des »J« gehört das Stück zu Jᵃ, dem Sagenkranze, vgl. oben S. 159ff. 2b || 3b; aber solche Wiederholung des Gedankens ist in einem so feierlichen Text verständlich. Die Ortsbestimmungen des Altars von Sichem und des Altars von Bethel erfolgen zweimal; aber da handelt es sich wohl nur um Handschriftvarianten oder Zusätze. — 6b, wodurch die Weissagung 7aβ vorbereitet werden soll, Glosse wie 13 7b. Zwischen 4 und 6 fehlt gegenwärtig ein Satz darüber, daß Abraham auf seiner Wanderschaft nach Kanaan kam; ausgelassen von RJP, der diese Notiz aus P bringen wollte 5b.

Disposition: Das Stück ist sehr übersichtlich disponiert: 1) der Befehl auszuziehn 1—3; 2) der Auszug 4 und 6—8. Im ersten Teil verheißt Jahve, Abraham ein Land zu zeigen 1, im zweiten zeigt er es ihm 7.

1—3 Abrahams Berufung. 1 Jahve spricht; wie er ihm erschienen ist, wird nicht erzählt. Diese inkonkrete Art, die von den alten Erzählungen in J (vgl. das Gegenstück in 18f.) stark absticht, ist das Zeichen verhältnismäßig späten Stils; auch sonst fehlen dieser Sage die konkreten Züge sehr. Zu dieser inkonkreten Erzählungsart vgl. oben S. 43f. Jahve verlangt von Abraham das Allerschwerste: er soll scheiden aus Heimat, Geschlecht, Familie; ähnliche Hervorhebung der starken, entgegenstehenden Instanzen in der ähnlichen Stelle 22 2. Der Antike lebt in der Heimat im sicheren Schutz der großen und kleinen Verbände II Reg 4 13; in der Fremde ist er vogelfrei; Verbannung ist gleich Tod II Sam 14, — Als Vaterland Abrahams gilt bei Jᵃ Aram-Nahᵃraim 24 10; von Ur-Kasdim verlautet bei J nichts vgl. zu 11 28. Charakteristisch ist, daß nicht von einer Vaterstadt Abrahams gesprochen wird; dies ist wohl kein Zufall: Abrahams Vorfahren werden hier nicht als Städtebewohner gedacht; vgl. zu 24 und oben S. 157. — Dazu soll Abraham ziehen in ein Land, das Gott ihm noch nicht einmal nennt: Gott machte es ihm nicht leicht. Einen Grund fügt Gott nicht hinzu

will ich dich zu einem großen Volke machen, und dich so segnen und dir so hohen Namen verleihen, 'daß er ein Segenswort werden soll'. [3]Ich will segnen,

---

(wie 22 2); darin eben bewährt sich der wahre Glaube (nach Auffassung der hebräischen Antike), daß er nach Gründen Gottes nicht fragt. So wird dem Abraham von Gott die schwerste Glaubensprobe auferlegt. Der Erzähler aber weiß es natürlich, was Jahve mit diesem Befehl beabsichtigt: so will sich Jahve ein Volk Israel, das »besonders wohnt«, schaffen und es nach Kanaan führen. Die Sage erklärt also hier, wie es kam, daß Israel ein selbständiges Volk geworden und in den Besitz von Kanaan gekommen ist. — Die Sage spiegelt damit Völkerverhältnisse wieder: wie Abraham aufs geratewohl in die weite Welt zieht, neuen Wohnsitz sich zu erwerben, so ziehen die Völker, denen die heimischen Verhältnisse unerträglich geworden sind, in die Ferne, um sich Land zu suchen; man denke z. B. an den Zug der Cimbern. Parallel der Wanderung Abrahams aus Aram nach Kanaan sind die Wanderungen Rebekkas und Jaqobs; über den etwaigen historischen Hintergrund vgl. das Allgemeine 2. 3 S. 167 f. — Die israelitische Sage schaut das Israel der Urzeit als eine Einzelperson an; und als Motiv des Auszugs erzählt sie nicht etwa von Hungersnot, Feindesbedrängnis oder ähnlichen Volksverhältnissen, sondern von einem persönlichen Motiv. Dies Motiv aber ist — und dies ist die eigentümliche religiöse Hoheit der israelitischen Sage — eine Glaubensprobe. — Von den späteren theologischen Reflexionen (die schon das Judentum kennt, vgl. oben S. 158), daß der Auszug nötig gewesen sei, um die monotheistische Religion Abrahams von der Ansteckung durch die sich immer mehr verschlimmernden Völker zu bewahren, weiß diese alte Sage nichts; ebensowenig wird bei J im folgenden dargestellt, daß die nicht-israelitischen Nachkommen Abrahams von Jahve und der wahren Religion wieder abgefallen seien; nicht darin, daß Abraham Jahve, sondern darin, wie er Jahve verehrt hat, erscheint er hier vorbildlich. Einen Anlaß zu der späteren Anschauung bietet dagegen Jos 24 2 E, wonach die Vorfahren Abrahams andere Götter verehrt haben. — **2. 3** Die hinzugefügten Verheißungen sind wie alle Patriarchen-Segen nicht beliebig erfunden, sondern betreffen ganz bestimmte Verhältnisse der Gegenwart vgl. oben S. 80. — Immer wieder kommt dabei das Wort »Segen« vor: Jahve überschüttet Abraham mit Segen. — **2** Die Sage steht staunend still vor dem Geheimnis, daß aus einem Manne ein ganzes Volk ausgegangen ist (vgl. oben S. 148); woher kommt das? Die Antwort lautet: diese wunderbare Vermehrung ist die Wirkung eines wunderwirkenden Gotteswortes. »Blickt auf Abraham, euern Vater, denn als einen Mann hab ich ihn berufen, aber ich segnete ihn und machte ihn viel« Jes 51 2. — Diese Weissagung ist, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, die gewöhnlichste Verheißung an die Väter vgl. 13 16 15 5 17 2. 6. 16 18 18 26 4. 24 35 11 46 3 u. a.; sie ist, denkt der Erzähler, jetzt erfüllt Num 23 10. — Auch die folgenden Verheißungen antworten auf Fragen der Gegenwart: weshalb ist Israel ein so weitberühmtes, gottgesegnetes Volk? Diese Versprechungen beziehen sich also nicht auf Abraham allein, sondern zugleich auf seine Nachkommen: Abraham wird noch jetzt in Israel von Gott gesegnet. Am deutlichsten ist dies bei der Verleihung des Landes 12 7. — »Du sollst ein Segen werden«, d. h. dein Name soll als Segenswort gebraucht werden, d. h. man wird sagen: mögest du gesegnet werden wie Abraham (zum Wortlaut vgl. Zach 8 13 Prov 10 7 Ps 21 7; zum Sinn vgl. v. 3); oder allgemeiner: du sollst ein Gegenstand des Segens werden vgl. Ps 37 26 Jes 19 24. Da der Imperativ mit Kopula וֶהְיֵה nach dem Kohortativ die zu erwartende Folge ausdrückt § 110 i, so scheint die konkretere Fassung besser zu sein: daß du ein Segenswort wirst. Am besten ist wohl mit Giesebrecht (Gottesname 15) וְהֱיֵה zu lesen, wonach oben übersetzt ist. Winckler, Forschungen III 406 will והיה אברכה lesen und dies als Variante des folgenden ואברכה 3 auffassen. — Auch diese Verheißungen sind nach Meinung des Erzählers gegenwärtig erfüllt: Israel ist jetzt ein sehr großes, weitberühmtes Volk; ebenso die folgenden. **3** וּמְקַלֶּלְךָ (so Hebr. Hss. Sam LXX Peš Vulg vgl. 27 29 Num 24 9 Ball, Kittel) ist nach der Paral-

die dich segnen, und 'die dich verwünschen', verfluchen; daß sich alle Geschlechter der Erde mit dir segnen sollen!

4Da ging Abram hin, wie ihm Jahve befohlen hatte; und Lot zog mit ihm. Abram war 75 Jahre alt, als er aus Charran zog; 5da nahm Abram Saraj, sein Weib, und Lot, seines Bruders Sohn, und alle Habe, die sie gewonnen hatten, und alle Seelen, die sie in Charran erworben hatten; so zogen sie aus, um ins Land Kanaan zu ziehen. Und sie kamen ins Land Kanaan. 6Dann zog Abram durch

---

lele vorzuziehen. Die Wortstellung in 3a chiastisch, feierlich. Alle anderen, Menschen und Völker, verspricht Gott so zu behandeln, wie sie sich selber zu Abraham und Israel stellen: ihren Feinden ist Jahve Feind, ihren Freunden Freund; stets will er für Israel Partei nehmen. Beispiele sind, wie Jahve um Abrahams willen Pharao und Abimelech schlug, wie er Jaqob gegen Laban half, wie er das Haus des Ägypters um Josephs willen segnete, wie er Moab, dessen König Israel verfluchen wollte, durch eben den Seher, den er herbeigeholt hatte, selber verfluchen ließ Num 23f. Hier spricht sich unbefangen die volkstümliche Stimmung aus, welche die Propheten später so bitter bekämpft und doch selber selten ganz überwunden haben. — Das Wort »mit dir sollen sich alle Völker segnen« wird häufig wiederholt 18₁₈ 22₁₈ 26₄ 28₁₄. »Sich mit jemandem oder mit jemandes Namen segnen« (Niphal oder Hithpael) bedeutet »jemandes Namen beim Segensspruch erwähnen«, d. h. wenn man sich etwas Gutes wünscht, nichts Besseres sich wünschen können als das Schicksal des Betreffenden vgl. Ps 72₁₇ Gen 48₂₀ Jer 4₂ und den Gegensatz Jer 29₆. ₂₂ Jes. 65₁₅f. Zach 8₁₃ Ps 102₉, Beispiele Ruth 4₁₁f. So spricht die Antike ihre Bewunderung für das Glück eines Menschen aus, Stade, Bibl. Theol. 152. Die spätere Zeit verstand das Wort in passivem Sinne »durch dich sollen gesegnet werden« von dem geistlichen Segen, der durch Israel zu allen Völkern kommen soll; so die Versionen JSir 44₂₁LXX Gal 3₈ Act 3₂₅ und noch einige Neuere wie Driver, Procksch 290 A. 1. Aber hier handelt es sich nicht um Dinge, die zur Zeit des Erzählers noch ausstehen, sondern die zu seiner Zeit erfüllt sind (anders denkt darüber das Judentum, das in seiner elenden Gegenwart die Väterverheißungen unmöglich erfüllt sehen konnte vgl. Zach 8₁₃); ferner ist der Gedanke, daß die Jahvereligion auf alle Völker übergehen soll, so weit wir wissen, viel späterer Herkunft (Jes 19); schließlich würde dieser universale geistliche Ausblick 3b in starkem Kontrast zu dem volkstümlichen Partikularismus 3a stehen. Die spätere Zeit hat in viele Stellen der Genesis und besonders in die Verheißungen die damaligen apokalyptischen Anschauungen und Spekulationen eingetragen; so beim »Protevangelium«; so setzen die Späteren an die Stelle Kanaans, des Landes, das Abraham verheißen wird, die Herrschaft über die Welt Rom 4₁₃; in Gen 15 las man hinein, Abraham sei von Gott das Ende der Welt IV Esr 3₁₄ und das himmlische Jerusalem Ap Bar 4₄. gezeigt worden; vgl. weiter Gal 3₁₆ Hbr 11₁₀. ₁₃ u. a. m. Nach unserer Erklärung ist also 3b sachlich identisch mit 2b. — Die Sage stammt nach dem Obigen aus einer Glanzzeit Israels: Israel erscheint sich selber als ein sehr zahlreiches Volk von Gott gesegnet und beschützt, hochberühmt und gepriesen unter den Völkern. Auf sein Renommee unter den Völkern hat das ehrliebende Israel immer einen hohen, oft zu hohen Wert gelegt.

4a. — — — 6—8 Auswanderung Abrahams und erste Wohnsitze in Kanaan. Ganz ähnlich ist die Tradition von Jaqob, der gleichfalls aus Aram über Sichem nach Bethel gezogen ist. — **4a** Daß Lot Abraham begleitet hat, wird zur Vorbereitung der folgenden Erzählungen von Lot 13₅ff. 19 erzählt, die also von derselben Hand stammen, vgl. oben S. 159f. und das Folgende. Von Lot muß J bereits gesprochen haben. Über die Art seiner Verwandtschaft mit Abraham erfahren wir aus J nichts, weil uns der Stammbaum Abrahams in J nur bruchstückweise erhalten ist. — **6. 7** In eine unbekannte Ferne ist Abraham ausgezogen 4a; er hat den Boden Kanaans betreten, nicht

das Land bis zur Stätte von Šᵉchem (Sichem), *bis zur Orakelterebinthe. Die Kanaanäer waren damals im Lande.* 7 Da erschien Jahve dem Abram und sprach 'zu ihm': deinem Samen will ich dies Land geben. So baute er daselbst dem Jahve, der

---

wissend, daß dies das Land sei, das Gott gemeint habe (hier die Lücke); er ist im Lande bis Sichem gekommen 6a; nun aber erscheint ihm Gott zum zweiten Male und spricht zu ihm (לוֹ Sam LXX Peš Vulg Ball vgl. Kittel): deinem Samen will ich dies Land hier geben 7! Ein wundervolles Wort! »Abraham war ein einzelner Mann und bekam das Land zum Besitz« Ez 33 24. — Diese Zusage Gottes ist, so denkt die Sage wohl, mehr als die Verheißung 1b; denn davon, daß Abraham einst ein Land besitzen solle, war 1b noch nicht die Rede. So belohnt Gott den Glauben an sein Wort, indem er noch Köstlicheres schenkt, als er versprochen hatte. Vgl. zu dieser schönen Steigerung das ähnliche Motiv der Noahgeschichte 7 1ff. Die Verheißung des Landes ist ein besonders häufiger Zug 13 15 15 18 26 3 28 13 17 8 35 12; die Sagen beantworten damit die Frage, warum Kanaan Israel gehöre. — Sichem (»Rücken« d. h. Wasserscheide), alte Kanaanäerstadt, auf dem Gebirge Ephraim, zwischen Ebal und Garizim, erscheint oft in alten Geschichten (Gen 33 18ff. 34 35 4 48 22 Jos 24 25f. 32), muß also in alter Zeit große Bedeutung besessen haben; Sichem wird schon bei einem Feldzuge Sesostris III erwähnt (Ed. Meyer, Israeliten 413), nach den Tell-Amarna-Briefen 185 10 war es wohl die Metropole in Mittelkanaan, Steuernagel, Isr. Stämme 120f.; unter Gideon von Israel abhängig, von Abimelech erobert und zerstört Jdc 9, wieder aufgebaut und ein Zentrum Israels I Reg 12 1. 25, Hauptsitz der »Samaritaner«, unter den Römern Flavia Neapolis, jetzt Nâbulus; vgl. Guthes BW s. v. Über die Kultusstätten und die Geschichte von Sichem Ed. Meyer, Israeliten 413ff. 542ff. — Die genaue Angabe des Ortes ist der Sage keine gleichgültige Notiz, sondern eine Hauptsache: an dem bedeutendsten Orte des Landes bekommt Abraham die Weissagung vom Besitz des Landes; zugleich antwortet der Erzähler so auf die Frage, weshalb die Stätte (מָקוֹם = heilige Stätte wie 22 3f. 28 11. 19 II Reg 5 11 Jer 7 12 u. a., ebenso ὁ τόπος III Mak 1 9) heilig sei, oder konkret: weshalb unter dem Baume dieser Stätte ein Altar stehe. Die Antwort lautet: weil Jahve unter diesem Baum dem Abraham erschienen ist; daran hat Abraham erkannt, daß Jahve hier zu erscheinen liebe, und ihm darum diesen Altar aufgestellt. Dieser Abraham-Altar ist also der gegenwärtig dort stehende, der Sage wohlbekannte Altar. Gewidmet ist er »dem Jahve, der ihm erschienen war«, also nicht Jahve überhaupt, sondern diesem besonderen Jahve; zu dieser leise anklingenden Differenzierung vgl. 16 13 35 1. Interessant ist, daß die Sage den Baum für älter hält als Abraham; so uralt erschien er ihr. — Über Baumverehrung in Israel vgl. Benzinger[2] 316, Stade, Bibl. Theol. § 53, Greßmann 55. Über אֵלוֹן, vielleicht von אֵל Gott abzuleiten, vgl. Stade, Bibl. Theol. 112 A. 2. — Der Baum heißt אֵלוֹן מוֹרֶה. Ein מוֹרֶה ist ein אִישׁ אֱלֹהִים, Gottesmann, der sich darauf versteht, Orakel zu geben; auch die orakelgebende Gottheit selbst kann so heißen Jes 30 20. Solche Orakel wurden im alten Israel vielfach in privaten und öffentlichen Nöten gefordert (Beispiele Gen 25 22f. I Sam 9 6ff. Num 5 11ff. Ex 22 8 Jon 1 7 u. a. m.); es gab vielerlei Arten, wie man Orakel von Gott erlangen konnte. So dürfen wir wohl den Namen des Baumes als »Orakelterebinthe« deuten und annehmen, daß man dem Baume Orakel zu entlocken wußte; »Orakel und Omina von heiligen Bäumen oder an Baumcultus-Stätten sind unter allen Völkern sehr verbreitet«, W. Robertson Smith, Rel. der Semiten 149, Böttticher, Baumkultus der Hellenen XI; man denke an die Eichen von Dodona. Die Stimme des Baumes wird im Rauschen seiner Zweige vernommen und vom Wahrsager oder Priester gedeutet; vgl. die Prophetin Debora unter der Palme von Bethel Jdc 4 4f. — Vom אֵלוֹן מוֹרֶה (so, Sing. LXX Sam) hören wir wieder Dtn 11 30; der Hebr. hat an dieser Stelle den Plural: in späterer Zeit hatte also der Baum Samen bekommen. Nach Dtn 11 30 stand er bei dem »Gilgal« d. h. einem »Steinkreise« (vgl. Benzinger[2] 42); Gilgal gegenwärtig Ǧulêǧîl (vgl. Buhl, Palästina 202f.). Mit diesem Baum ist wohl der Jdc 9 6 genannte

ihm erschienen war, einen Altar. 8 Von da rückte er weiter vor aufs Gebirge hin, *östlich von Bethel* und schlug sein Zelt auf, Bethel im Westen, ha'Aj im Osten; daselbst baute er Jahve einen Altar und rief Jahve bei Namen an.

אֵלוֹן מְצֻבָּה identisch; danach stand am Baum ein heiliger Stein: מְצֻבָּה Variante oder absichtliche Entstellung von מַצֵּבָה; die israelitische Sage erzählt, daß Josua diesen Stein »im Heiligtum Jahves« errichtet habe Jos 24 26; nach anderer Tradition stammt er von Jaqob Gen 33 20 (vgl. zur Stelle), der den heiligen Bezirk durch Kauf erworben 33 19 und unter dem Baume auch Gottesbilder vergraben haben soll 35 4. Daselbst wurde auch das Grab Josephs gezeigt Jos 24 32. Davon zu unterscheiden ist der an anderer Stelle gelegene אֵלוֹן מְעוֹנְנִים Jdc 9 37, Gall, Kultstätten 115. — Die spätere Zeit hat die heiligen Bäume verpönt Jes 1 29 Dtn 12 u. a., als kanaanäische Stätten, was sie ja auch in der Tat ursprünglich gewesen sind. Die Sagen, die diese Bäume verherrlicheen, sind demnach älter als die Prophetie, anderseits in Israel jünger als die Einwanderung. — 8 אָהֳלֹה zum Suffix § 91e. — Warum bleibt Abraham nicht in Sichem, sondern zieht nun noch weiter? Hierfür bringt die Sage keinen inneren Grund Der äußere Grund aber, der die Sage zwang, so zu erzählen, war der, daß die Tradition Abrahams Namen mit mehreren Orten in Verbindung brachte; also mußte der Ahnherr von Sichem weiter gezogen sein, um auch die anderen Stätten zu gründen. — Die Sage stellt sich hier Abraham als Nomaden vor (deutlicher ist das Nomadentum Abrahams bei J^b vgl. oben S. 161): doch ein letzter Rest historischer Erinnerung, denn so ist Israel einst gewesen; speziell als Nomaden, der durch das Kulturland zieht: so zogen in historischer Zeit die Qeniter in Kanaan umher. — Die neue Stätte, die er stiftet, ist demnach zwischen den alten kanaanäischen Städten Bethel und ha'Aj gelegen, also südlich von Sichem; Abraham hielt die Wanderrichtung von Norden nach Süden bei. Über die Lage von ha'Aj vgl. Buhl, Palästina 177, Guthe, BW s. v. Ai. Hier zwischen Bethel und ha'Aj scheint die heilige Stätte von Bethel gelegen zu haben, also außerhalb der Stadt Bethel, östlich davon. Die Stätte ist ein berühmtes Wallfahrtsheiligtum: Abraham gründet also bei seinem ersten Verweilen im späteren Nordreich die beiden größten Heiligtümer der alten Zeit. Eine andere, bei weitem konkretere Tradition leitet das Heiligtum Bethel von Jaqob ab 28 10ff. 35 1ff. JE; beide Varianten schließen sich aus; was auch daran deutlich ist, daß Jaqob die Heiligkeit des Ortes erst entdeckt. Die konkretere Jaqob-Tradition scheint die ältere zu sein; Abrahams Name ist also vielleicht erst nachträglich auf Bethel übertragen worden. Weiteres über Bethel zu Gen 28 10ff. — Daselbst »rief er den Namen Jahves an«; das Wort ist Terminus von der Gottesverehrung vgl. zu 4 26. Abraham vollzieht den Kultus selber, wie auch an anderen Stellen 15 9ff. 21 27. 33 22 9, und wie die anderen Urväter 4 3f. 8 20 31 54 35 7; Priester treten in den Vätersagen noch nicht auf; die Erzählungen halten fest, daß diese Geschichten zu einer Zeit spielen, ehe Israel ein eigentliches Priestertum besaß. Vgl. Haller 73f.

Allgemeines über die Auszugssage.

1. Die Erzählung ist sehr wenig konkret und kaum eine »Geschichte« zu nennen, daher in dieser Form für jung zu halten. Vorgefunden hat der Erzähler wohl nur die »Notizen«, daß Abraham aus Aram-Nahᵃraim gekommen, und daß er die Altäre von Sichem und Bethel gestiftet habe. Diese »Notizen« hat er zu einer Art »Geschichte« ausgeführt, die er wie ein Motto vor die Abrahamgeschichten gesetzt hat. So sollen wir Abraham beurteilen: er ist der Gläubige, Gehorsame und darum Gesegnete.

2. Seit dem Bekanntwerden der keilschriftlichen Nachrichten ist auf die Notiz von Abrahams Heimat und Auszug besonderer Nachdruck gefallen. Immer wieder hat man versucht, hier religionsgeschichtliche Beziehungen zu finden, sei es, daß man sich Abraham von der babylonischen Religion, etwa von der Mondreligion in Ur-Kasdim und Harran, oder wenigstens von der babylonischen Kultur abhängig vorstellte, sei es, daß

man sich Abrahams Auszug als eine Loslösung von der Religion Babyloniens, als eine Art Heǧra dachte (vgl. Winckler, Abraham als Babylonier 25 f., Baentsch, Monotheismus 50. 58 ff., A. Jeremias ATAO[2] 324 ff.). Aber von Mondreligion findet sich in diesen Erzählungen kaum etwas, vgl. die Einleitung § 4, 10, wie denn die Religion Abrahams überhaupt keine charakteristisch babylonischen Züge trägt; und die Sagen selbst geben durchaus keinen Anlaß, sich Abraham als einen Babylonier von Sprache und Erziehung zu denken. Anderseits tritt darin auch ein Protest gegen Babylonisches nicht hervor. Daß Abraham eine andere Religion hatte als seine Verwandten, setzt die Auszugssage mit keinem Worte voraus. Demnach stützen sich die Konstruktionen moderner Assyriologen nicht auf die Abrahamsage selbst, sondern nur auf die spätjüdische Legende vgl. oben S. 158. 164.

3. Neuerdings macht Ed. Meyer, Israeliten 235 ff. darauf aufmerksam, daß in alten Stücken des E das Land der b^{e}ne qedem d. i. die große Steppe im Osten Palästinas, der ursprüngliche Sitz der Aramäer, als Heimat der Urväter Israels genannt wird, vgl. besonders 29 1. Ed. Meyer ist geneigt, diese Tradition für die historisch richtige zu halten (247); dagegen habe J angenommen, daß die Vorfahren aus demjenigen Land nach Kanaan gekommen seien, in dem zu seiner Zeit der Schwerpunkt des aramäischen Volkes war; d. i. aus Aram-Nah^{a}raim; dadurch habe er »zugleich die Brücke nach Babylonien gewonnen, deren er für den Gesamtaufriß seines Werkes bedurfte« (249): indem er so erzählte, daß die Vorfahren aus Babylonien über Ḥarran nach Kanaan gezogen seien, verband er die zuletzt in Babylonien spielende Urgeschichte mit der Vätersage (234) und gab zugleich durch die Verbindung mit dem uralten Kulturzentrum Babylonien seinem Volke einen höheren Glanz (211). Hiernach würde also der Herkunft Abrahams aus Babylonien überhaupt keine historische Überlieferung zu Grunde liegen. — Nun scheint allerdings die Jaqob-Laban-Sage (vgl. diese) ursprünglich nicht in Ḥarran, sondern in der östlichen Steppe zu spielen. Doch weist anderseits das, von Ed. Meyer freilich bestrittene, Zusammentreffen von Namen aus Abrahams Kreise mit ḥarranischen Götternamen (vgl. oben S. 163) auf Ḥarran hin. Vielleicht ist doppelte Tradition anzunehmen. Die ganze Frage ist einstweilen noch nicht spruchreif.

---

18. Abraham in Ägypten in 12 9—13 4 J^{b}.

[9]Dann zog Abram immer weiter nach dem Negeb.

Abraham in Ägypten in 12 9—13 4 J^{b}. Literarkritik: J wegen יהוה 17, כָּבֵד (von Plagen) 10, נָא 11. 13, מַה־זֹּאת 18. — Die Erzählung zerfällt deutlich in zwei Teile: 1) das Mittelstück, Abrahams Erlebnisse in Ägypten 12 10—20 13 1, 2) die Einleitung und den Schluß 12 9 13 2—4, wonach Abraham von Bethel zum Negeb und vom Negeb nach Bethel zurück zieht. Das Mittelstück ist eine alte, höchst farbige Sage; der Rahmen dagegen ist seiner Art nach späterer Herkunft: er bringt (mit Ausnahme von 13 2, worüber im folgenden) keinerlei neue positive Angaben und hat nur den Zweck, die Geschichte von Abraham in Ägypten an dieser Stelle einzuordnen. — Daß die Geschichte in diesen Zusammenhang von J ursprünglich nicht gehört (Wellhausen, Composition[3] 23) beweist folgendes: 1) J beabsichtigt, die Reise Abrahams von Ḥarran bis zu seinem Sitz in Ḥebron zu erzählen; die Zwischenstationen Sichem Bethel sind wohlüberlegt; sie liegen auf der direkten Route. Die Reise nach Ägypten ist also ein störender Exkurs; hätte der ursprüngliche Erzähler sie gekannt und aufnehmen wollen, so würde er sie hinter den Zug nach Ḥebron gestellt haben. 2) In der folgenden Geschichte wird erzählt, daß Abraham und Loṭ in Bethel sich nach rechts und links trennen: Loṭ zieht dann in die Jordanau, nach SO (links), Abraham nach Ḥebron SW (rechts); die Geschichte setzt also voraus, daß ihre allgemeine Marschroute von N nach S ging. Demnach können

10 Nun kam eine Hungersnot ins Land; so daß Abram nach Ägypten hinab mußte, um dort eine Weile zu bleiben; denn die Hungersnot lag schwer auf dem Lande. 11 Als er nun im Begriff stand, in Ägypten einzuziehen, sprach er zu seinem Weibe Saraj: ich weiß

sie nicht unmittelbar vorher in Ägypten gewesen sein. 3) Die Sage von Abraham in Ägypten erwähnt in ihrem Grundstock Lot nicht (וְלוֹט עִמּוֹ 13 1 ist Zusatz), der nach dem in J Vorhergehenden und Folgenden mit Abraham gezogen ist. Demnach stammt die Erzählung nicht aus dem Hauptfaden von J (Jᵃ), aber aus verwandter Quelle (Jᵇ) und ist von einem Rᴶ hier eingearbeitet. Der Abschnitt ist also weder eine spätere »Wucherung« (Wellhausen), sondern trägt vielmehr (vgl. das Folgende) alle Zeichen sehr alter Sage; noch ist er aus J »disloziert« (Dillmann, Holzinger): daß er einst im Hauptfaden von J an anderer Stelle gestanden habe, ist durch nichts zu beweisen. Rᴶ hat die Erzählung an diese Stelle, vor die Bethelsage, eingesetzt, weil er aus unserer Sage den Reichtum Abrahams erklären konnte, den die Bethelsage voraussetzt. Eigentum des Rᴶ ist 12 9 13 3. 4. Dagegen gehört 13 1 nach den Varianten, die im Negeb spielen, zur alten Sage (Holzinger). 13 2 ist der Einleitung zur folgenden Bethelgeschichte entnommen.

Dieselbe Sage wird nochmals von Abraham in Gᵉrar 20 E und von Isaaq in Gᵉrar 26 Jᵉ erzählt, muß also sehr beliebt gewesen sein.

9 Überleitung des Red. — Zur Konstruktion § 113 u. — Der Negeb, der südlichste Teil Kanaans, südlich vom Gebirge Juda, eine wasserlose Hochebene, meist Weideland. — **10—20** Die Sage von Abraham in Ägypten. **10** Die Veranlassung des Zuges nach Ägypten ist eine Hungersnot: von Hungersnot, speziell als Grund der Auswanderung, erzählt in Kanaan Geschichte und Sage 26 1 43 1 47 4 Ruth 1 1 II Sam 21 1 II Reg 4 38 8 1. — Ägypten, das reiche Kornland, das Land der Genüsse und der Kultur, ist die Sehnsucht seiner barbarischen Nachbarn. So sind die Hyksos nach Ägypten gekommen, seit ihrer Zeit ist Ägypten von kanaanäischen Elementen ganz überschwemmt. Besonders sucht man in Zeiten der Hungersnot Korn oder gar Zuflucht in Ägypten, dessen Fruchtbarkeit nicht wie Kanaan vom Regen, sondern allein vom Nil abhängig ist, so daß es also Reichtum haben kann in Jahren, da ganz Kanaan unter Mißwachs seufzt; man vergleiche den Zug der Söhne Jaqobs nach Ägypten und das berühmte Bild von Benihassan z. B. Riehm, HW 288/9, wo 37 'Amu (Kanaanäer) in Ägypten Zuflucht suchen. Vgl. Ed. Meyer I § 43. 98. 109, Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten 24 ff., Heyes, Bibel und Ägypten 1 ff. — Von den Bergen Kanaans zieht man nach Ägypten hinunter יָרַד, umgekehrt herauf עָלָה; in solchen Dingen wissen die Erzähler genau Bescheid; anders die Modernen, weil sie nicht mehr zu Fuß gehn. — **11—13** Das folgende Gespräch findet auf der Grenze statt: eine interessante Situation vgl. 31 52 Ruth 1 7 ff. — Abraham ist in schlimmer Lage: der Hunger zwingt ihn, nach Ägypten zu gehen; hier aber ist er ein גֵּר (Metöke) ohne Schutz und Recht. Er muß fürchten, um seines schönen Weibes willen getötet zu werden. In dieser Zwickmühle findet er einen höchst einfachen und wirksamen Ausweg; er denkt so: eine schöne Frau zu haben ist in Ägypten gefährlich; wer sie besitzen will, muß ihren Mann töten; aber eine schöne Schwester kann man vom Bruder in Güte gewinnen; da mag es ihrem Bruder noch »gut gehen«: er kann für sie reiche Geschenke erhalten. Also gibt er sein Weib als seine Schwester aus. — Die Sage verherrlicht hiermit die Schönheit der Stammmutter. Der Israelit ist überzeugt, daß hebräische Weiber schöner sind denn andere Frauen. Dabei setzt der Erzähler voraus, daß Sara damals noch ein junges Weib war, das die Ägypter begehren mußten; nach P war Sara damals mindestens 65 Jahre alt. Zugleich preist die Sage Sara als ein treues Weib, die — wie ein rechtes Weib soll — selbst ihre Ehre darangibt, um das Leben ihres Herrn zu schützen. »Wer mag dies Volk verachten, das solche Weiber hat?« Judith 10 19. — Besonders aber preist die Sage die Klugheit Abrahams, der die Gefahr vorausgesehen hat, ehe sie da war, und der das rechte Mittel gewußt

sehr wohl, daß du ein schönes Weib bist; [12]wenn dich nun die Ägypter sehen und dabei denken, du seist mein Weib, so werden sie mich töten, dich freilich am Leben lassen. [13]Sage lieber, du seist meine Schwester; daß es mir um deinetwillen wohl ergehe, und ich deinethalben am Leben bleibe. — [14]Sobald nun Abram in Ägypten einzog, sahen die Ägypter, daß sein Weib sehr schön sei; [15]und als die Großen Pharaos sie sahen, rühmten sie Saraj auch vor Pharao; da ward das Weib in Pharaos Haus geholt. [16]Dem Abram aber tat er wohl um ihretwillen: er bekam Schafe und Rinder, Esel, *Knechte und*

---

hat, ihr zu begegnen. Solche Geschichten von der Klugheit der Väter erzählen die alten Sagen nicht selten; so von der Klugheit Noahs 8 6ff., Jaqobs, der Esau und Laban betrügt, Josephs 47 13ff. 46 31ff. Aus den Erzählungen der späteren Zeit vergleiche man die List des David I Sam 21 3ff. 13ff., der Michal I Sam 19 13ff., des Absalom II Sam 13 28ff., des Amnon II Sam 13 1ff.. Joabs II Sam 14 u. s. w. »Es ist nicht gut, einen Mann von ihnen übrig zu lassen, die, wenn man sie ließe, die ganze Erde überlisten könnten« Judith 10 19. — Das alte Israel denkt dabei über die Lüge bei weitem milder als wir; wenn mit der Lüge nicht eine besonders schändliche Absicht verbunden ist, findet man nichts Unehrenhaftes dabei; greift doch ein Prophet wie Jeremia 38 24ff. zur Notlüge, und kann man doch selbst von Jahve sagen, daß er Lügen-Geister aussende I Reg 22 19ff. Daß das älteste Israel auch diese Notlüge des Abraham ihm nicht übel genommen hat, zeigt sich daran, daß Jahve selbst ihm im folgenden beisteht: wie soll ein armer גֵּר in fremdem Lande sich auch ohne Lüge durchhelfen? Doch läßt sich eine spätere Verfeinerung des sittlichen Urteils spüren vgl. zu 20 12; und übrigens denke man an das Auftreten moderner Reisender in barbarischen Ländern. — Daß Abraham aber so außerordentlich gut gelogen und aus der Not noch eine Tugend gemacht hat, darüber frohlockt der Erzähler im stillen und erkennt in den klugen Praktiken seines Vorfahren in heller Freude sich selber wieder. — Mehr als diese Notlüge mißfällt uns, daß Abraham dabei die Ehre seines Weibes preisgibt. Anders aber empfindet der alte Israelit, der die ritterliche Verpflichtung, sein Weib oder seine Töchter bis in den Tod zu schützen, nicht kennt vgl. Gen 19 8 Jdc 19 25. Dieser — wie wir denken — Mangel an Ehrgefühl erklärt sich in Israel aus einer niedrigen Schätzung des Weibes: das Weib ist weniger als der Mann; das Leben des Mannes gilt mehr als die Ehre des Weibes. Am wenigsten gefällt uns schließlich, daß Abraham für sein Weib sogar noch Geschenke nimmt; auch das alte Israel hat hierin später feiner empfunden, vgl. zu 20. 26, und vgl. den Edelsinn Abrahams nach der jüdischen Legende 14 22ff. — Die herkömmliche Exegese trägt in die Erklärung dieser naiven Sage die Grundsätze christlicher Sittlichkeit ein. — **12** Die Wortstellung in 12b ist fein-chiastisch. — **13** אִמְרִי־נָא אֲחֹתִי ohne Konjunktion § 157a. — »Um deinetwillen«, »deinethalben«: Abraham macht Sara klar, daß sie etwas für ihn tun könne, daß er ihr etwas zu verdanken haben werde: das sind Gedanken, denen die gute Ehefrau nicht widerstehen kann. — **14—16** Es geschieht nun ganz, wie Abraham gedacht hatte; daher die Wiederholung der Worte. Ja noch mehr; Pharao selbst läßt sie sich holen; dies zum Preise der Schönheit der Ahnfrau. — Sara, von den Ägyptern angestaunt, wird nicht verschleiert gedacht, ebenso 24 15ff. und oft, Benzinger[2] 78. — Die Schilderung des Verhaltens Pharaos ist sehr naturwahr: so handeln orientalische Könige; die schönen Frauen ihres Landes, deren sie habhaft werden können, kommen in ihren Harem. Und die Höflinge spielen dabei die Kuppler. Ganz ähnliches erzählt das bekannte ägyptische Märchen von den beiden Brüdern (vgl. zu 39 1ff.), Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis 262f., Heyes, Bibel und Ägypten 18f. — Die Geschenke Pharaos sind als Ersatz für Sara gedacht: ein Rest früheren Frauenkaufes; doch wird das Wort »kaufen« vom Erwerb der Frau hier wie auch sonst oft vermieden. — Unter den Geschenken befinden

Mägde, **Eselinnen und Kameele. — [17]Jahve aber schlug den Pharao mit schweren Plagen** *und sein Haus* **der Saraj, des Weibes Abrams, wegen. — — — [18]Da ließ Pharao Abram rufen und sprach: was hast du mir da angetan! warum hast du mir nicht gesagt, daß sie dein Weib ist? [19]Warum hast du behauptet, sie sei deine Schwester: so daß ich sie mir zum Weibe genommen habe. Nun, hier hast du dein Weib! nimm es und geh! — [20]Dann bestellte Pharao seinethalben Leute; die mußten**

---

sich keine Pferde; nicht darum, weil die Sage noch weiß, daß das damalige Ägypten keine Pferde besessen habe (Ebers 265f., Heyes 30f.), denn auch sonst werden Pferde nie im Besitz der Patriarchen erwähnt 24_{35} 32_{15}f. vgl. Job 1_3 42_{12}; die damaligen Nomaden haben keine Pferde (G. Jacob, Beduinenleben[2] 73). Wie wenig die Sage in Ägypten Bescheid weiß, ist daran deutlich, daß sie Kameele in Ägypten voraussetzt (wie Ex 9_3), die es zwar in prähistorischer Zeit dort gegeben hat vgl. G. Möller, MDOg 1906 Nr. 30 S. 16f., die aber in historischer Zeit nicht mehr vorkommen und erst durch die Perser dort wieder eingeführt worden sind; anders Heyes 26ff. Auch hat diese Sage nur blasse Vorstellungen von Ägypten: sie kennt weder den Namen des Pharao noch den seiner Hauptstadt. — Die Aufzählung der Sklaven mitten zwischen den Tieren (auch 24_{35} 30_{43}) würde an sich nicht befremden, sondern nur die antike Schätzung der Sklaven als eines Teils des Besitzes zeigen, worin sich Israel von anderen antiken Völkern eben nicht unterscheidet; aber die Worte »Knechte und Mägde« sprengen die zusammengehörigen »Esel und Eselinnen«, sind also wohl Zusatz (Olshausen, Sievers II 265); Sam עבדים ושפחות והמרים ואתנות (Ball) ist wohl nachträgliche Verbesserung. — פַּרְעֹה ägyptischer Königstitel, = äg. per'o = »Großhaus«, wie »Hohe Pforte«, vgl. z. B. Steindorff, Beiträge zur Assyriologie I 343. Ed. Meyer, Israeliten 10. 20. 24f. vermutet, daß das Wort ursprünglich für E charakteristisch und in »J^1« erst nachträglich eingesetzt worden sei: auch dies würde also, wenn es sich bestätigt, darauf führen, daß unser Abschnitt nicht zu dem Hauptfaden von J gehört, Ed. Meyer, ebenda 260 A. 3. — **17—20** So ist es Abraham bisher gut gegangen; Sara aber um so schlechter; sie ist in der größten Gefahr, im Harem Pharaos zu verschwinden. Dies aber wäre ein großer Schimpf für eine israelitische »bemannte« Frau, die keinem anderen Manne gehören soll (nicht für eine Jungfrau). Der Gedanke, daß die Verheißung so in Gefahr gehe, unerfüllt zu bleiben, den man hier gewöhnlich findet (so Franz Delitzsch), ist nicht der Sage selbst, sondern dem ganzen Zusammenhang der Abrahamgeschichten entnommen, ist also wohl nicht die ursprüngliche Meinung. — So schreitet denn Jahve ein und verhilft Abraham wieder zu seinem Weibe. — Die Sage verschweigt nachher nicht die Vorwürfe, die Pharao Abraham gemacht hat 18f.; sie stellt also das relative Recht Pharaos unbefangen dar; ähnlich 26_{10}, noch deutlicher 20_{9}ff. Diese unbefangene Schilderung der Fremden und der Gegner der Väter, besonders Esaus, ist ein Ehrentitel der Vätersage. Anderseits erzählt sie, daß Pharao, der eigentlich am Ehebruch unschuldig ist, von Gott geschlagen wird und schließlich Abraham gegenüber den kürzeren zieht; noch verletzender für unser Gefühl erzählt die Variante 20_7. Hier spricht sich volkstümliche religiöse Stimmung unbefangen aus: die Gegner Israels mögen Recht oder Unrecht haben, schlecht geht es ihnen auf jeden Fall; denn Jahve ist nun einmal Israels Gott. Und wenn sie sich beklagen, so nimmt der israelitische Hörer ihre Worte mit Hohn und Spott auf vgl. 31_{43}, Haller 114. Solche Sagen lehren uns die von den Propheten so heftig bekämpfte religiöse Stimmung des Volkes verstehen. — Über Jahve als den Gott, der die Seuche sendet, Greßmann 85ff. — וַאֲשֶׁת־בֵּיתוֹ 17, nachklappend, scheint aus der Variante 20_{17} hier eingetragen zu sein (Kautzsch-Socin[2] A. 55, Kittel). — Daß Pharao aus den Plagen erkennt, daß er eine Sünde getan hat, ist natürlich; das ist der ständige Schluß in der Antike; aber wodurch erfährt er, daß er diese Sünde gerade an Sara getan hat, und daß Sara das Weib, nicht die Schwester Abrahams

ihn geleiten samt seinem Weibe und seiner ganzen Habe. 13 [1]**So zog Abram aus Ägypten samt seinem Weibe und seiner ganzen Habe,** — auch Lot war bei ihm, — **in den Negeb.**

[2]Abram war sehr reich an Herden, Silber und Gold. [3]Dann zog er nach den Stationen vom Negeb bis nach Bethel, an die Stätte, da sein Zelt am Anfang gestanden hatte, zwischen Bethel und ha'Aj, [4]an die Stätte des Altars, den er vordem dort aufgebaut hatte; daselbst rief Abram Jahve bei Namen an.

---

ist? Die Varianten geben auf diese Frage Antwort; 20 3ff.: durch eine Offenbarung Gottes; 26 8: durch einen Zufall. Auch unsere Variante muß notwendiger Weise ursprünglich diese Frage beantwortet haben; gute, alte Erzählungen lassen so wichtige Fragen nicht offen. Wir stellen also hier eine Lücke fest. Ursprünglich — so dürfen wir vermuten — wird Pharao seine Weisen und Zauberer gefragt haben vgl. die ganz ähnlichen Fälle I Sam 6 Jon 1 7ff., ferner Gen 41 8 Ex 7 11 u. a. Das älteste Israel glaubt unbefangen, daß auch die Völker ihre Götter und ihre Orakel haben. Die spätere Zeit aber nahm daran Anstoß, im Pentateuch sind die »Schriftkundigen und Weisen« Ägyptens nur an solchen Stellen stehen geblieben, wo sie nichts wissen Gen 41 8 oder doch mit Jahves Organen nicht wetteifern können (so in der Exodusgeschichte); dagegen hier, wo sie die Wahrheit verkünden, ausgemerzt worden. Oder ist die Lücke eingetreten, weil darin ausdrücklich gesagt war, daß Sara nicht Abrahams Schwester sei: was dann mit 20 12 kollidierte? — אֲחֹתִי 19 LXX + *ἐναντίον σου* = לְעֵינֶיךָ. — Voraussetzung der Worte Pharaos ist, daß auch die Ägypter wissen, daß Ehebruch eine Sünde ist: das ist die gemeinsame Überzeugung aller Völker, die patriarchalische Ehe kennen; für die Ägypter vgl. die Zeugnisse bei Heyes 38f. — »Nimm sie, geh« 19 sehr kurz. Pharao wird grob. — Auf die Vorwürfe Pharaos erwidert Abraham kein Wort; der Erzähler sagt damit, daß Pharao eigentlich im Recht sei. Überdies ist es für den Gang der Erzählung völlig gleichgültig, was Abraham auch gesprochen haben möge. — Die Gedanken Abrahams bei seiner »Entlassung« stellt der Erzähler nicht dar: dies ist der alte Sagenstil vgl. die Einleitung § 3, 12; wir merken aber dem Erzähler an, was das für Gedanken gewesen sind. Denn daß Pharao Abraham über die Grenze bringen läßt, ist der Sage keineswegs schimpflich, sondern vielmehr ein Preis Abrahams: Pharao hat erfahren, ein wie gefährlicher Mann er ist. Darum sorgt er dafür, daß ihm weiter kein Unrecht geschieht (עָלָיו 20 ihm zum Schutze), und bringt ihn mit Sack und Pack über die Grenze; vgl. die Bitte der Gadarener Mk 5 17. Über Schutzgeleite im alten und neuen Orient vgl. Heyes 39f. Pharao wagt es auch nicht, ihm die Geschenke abzunehmen. Bei den letzten Worten: »und seine ganze Habe«, die mit Absicht an den Schluß gestellt sind und 13 1 wiederholt werden, schmunzelt der Erzähler über das ganze Gesicht. — **13, 1** Am Schluß der Sage, wie häufig, nach aller Gefahr die Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand. Abraham kehrt zum Negeb zurück. Die Sage setzt voraus, daß er von dort auch gekommen war, und daß dort sein ständiger Aufenthalt war. — Hier müßte man eigentlich eine Notiz darüber erwarten, daß die Hungersnot 12 10 jetzt auch vorüber gewesen sei. Die Sage aber kümmert sich darum nicht; sie braucht die Hungersnot als Motiv der Hinreise, zur Erklärung der Rückreise hat sie das Motiv 12 19b. Dabei läßt sie es bewenden. — וְלוֹט עִמּוֹ ist Glosse; hier erinnert sich der Red. wieder des Lot, den er im Vorhergehenden vergessen hat. — **2—4** Überleitung zur folgenden Geschichte; Rückkehr Abrahams nach Bethel. Der Verfasser (R^J) weiß nichts weiteres zu berichten, als was er aus 12 8 entnommen hat. Nur v. 2 ist andersartig: Beginn der Erzählung von Abrahams und Lots Trennung. — **2** Über den Art. in בַּמִּקְנֶה u. s. w. vgl. § 126m.

Allgemeines über die Sage von Abraham in Ägypten.

Die Sage antwortet nicht auf eine bestimmte Frage, ist also nicht ätiologischer

Art, sie scheint auch nicht historische Ereignisse wiederzuspiegeln, wenngleich natürlich die Farben aus den Zuständen der ägyptisch-kanaanäischen Grenze entlehnt sind. In einigen großen Zügen stimmt die Sage mit der Exodusgeschichte überein: der Zug nach Ägypten, einer Hungersnot wegen, eine Not in Ägypten, glückliche Rettung, wobei die Ägypter »Plagen« erleiden und Israel sich bereichert vgl. Reuss AT III 236 A. 5 und Steuernagel, Israelitische Stämme 1901 S. 100. Doch ist nicht anzunehmen, daß die Abrahamsage dieselben historischen Ereignisse im Auge habe, denn dergl. Ein- und Auszüge werden in Ägypten vielfach stattgefunden haben, oder daß J nach unserer Sage die betreffenden Züge der Exodusgeschichte erdichtet habe (gegen Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 122 ff.). Weiteres über den historischen Hintergrund zu 20. — Als Ganzes wird die Sage in hebräischer Tradition »novellistischen« Ursprungs und nachträglich auf die Urväter übertragen worden sein. —

Die Erzählung verherrlicht die Klugheit des Vaters, die Schönheit und Selbstaufopferung der Mutter und besonders die treue Hülfe Jahves. Es macht dem Erzähler Vergnügen, von einer schlimmen Gefahr zu erzählen, in welche die Stammmutter geraten war; aber nachdem er seine Zuhörer ordentlich geängstigt hat, erzählt er mit Freuden weiter, wie Jahve zur rechten Zeit eingriff und Abraham schließlich Ägypten verließ, gefürchtet als ein Gottesmann, samt seinem Weibe und reicher Habe.

Die Sage ist ausgezeichnet durch die klare Anordnung der Begebenheiten, von denen jede immer aus der vorhergehenden folgt, vgl. die Einleitung § 3, 15. Zugleich zeichnet sie sich durch Knappheit aus: so wird nicht gesagt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Sara nach Abrahams Wunsch gehandelt und sich als seine Schwester ausgegeben habe; von Saras Empfinden überhaupt kein Wort, ebensowenig darüber, was Abraham bei seiner Entlassung gedacht habe u. a.

Für den religiösen Geist der Erzählung ist charakteristisch, daß die Vorzüge der Eltern und die Treue Gottes neben einander gerühmt werden; beides stört sich nach antikem Empfinden durchaus nicht; dasselbe in der Noaherzählung 8 6ff., besonders in der Jaqobsage. Für die sittliche Haltung der Geschichte ist bezeichnend, daß die Lüge Abrahams in keiner Weise als Unrecht empfunden wird. Auch im Geschlechtlichen ist die alte Sage nicht eben feinfühlig; zwar sagt sie nicht ausdrücklich, was mit Sara im Harem Pharaos geschehen sei — dies mit deutlichen Worten zu sagen, würde auch ihr als allzuderb erscheinen —, aber wir wissen doch, was im Harem zu geschehen pflegt. In alledem ist die Erzählung das Muster einer antiken hebräischen Sage. Weiteres zu Kap. 20.

Die heitere, ja geradezu schwankhafte Stimmung, die am Schluß der Sage ursprünglich hervortritt, ist gegenwärtig, durch die Verbindung mit ernsten Geschichten, besonders mit der frommen Auszugssage stark gedämpft.

---

19. Die Trennung Abrahams und Lots in 13 2. 5—18 J^a.

[2]Abram war sehr reich an Herden, Silber und Gold; [5]aber auch Lot,

---

Die Trennung Abrahams und Lots in 13 2. 5—18 J^a. Quellenkritik. Die Erzählung ist die Fortsetzung der Sage von Abrahams und Lots Wanderung von Ḥarran nach Bethel 12 1—8 und zugleich die Einleitung zu dem Besuch der drei Männer bei Abraham 18 und bei Lot 19 vgl. die »Komposition der Abrahamgeschichten« S. 159 f., und stammt also aus dem Abraham-Lot-Sagenkranz in J^a. Charakteristisches Kennzeichen des J ist יהוה 10. 13. 18; LXX ὡς ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ 10, ἐναντίον τοῦ θεοῦ 13 kann an der durch den Zusammenhang sichergestellten Zugehörigkeit des Kap. zu J nichts ändern, besonders da beidemal der Gottesname in Zusätzen zum Texte steht. — Über 14—17 vgl. unten.

2. 5. 7a bilden einen Zusammenhang: so lange Abraham und Lot nicht allzureich

der mit Abram zog, hatte Schafe, Rinder und Zelte. 6Aber das Land ertrug sie nicht, daß sie beisammen bleiben konnten; denn ihre Habe war groß; daher konnten sie nicht beisammen bleiben. 7So kam es zum Zank zwischen den Hirten der Herden Abrams und den Hirten der Herden Lots. *Damals wohnten die Kanaanäer und Perizzaeer im Lande.* — 8Da sprach Abram zu Lot: es möge doch kein Gezänke sein zwischen mir und dir, zwischen meinen und deinen Hirten; wir sind ja Brüder! 9Steht dir nicht das ganze Land offen? Trenne dich lieber von mir! Willst du zur Linken, so gehe ich zur Rechten; willst du aber zur Rechten, so gehe ich zur Linken. 10Da hob Lot seine Augen auf und sah, daß der ganze Jordangau überall wohlbewässert war, *bevor Jahve Sodom und Gomorrha zer-*

---

waren, konnten sich ihre Hirten leicht vertragen; als aber ihr Vermögen wuchs, kam es zu Streitigkeiten zwischen den Hirten über Brunnen und Weideplätze: das sind in dem heißen Lande sehr kostbare Dinge, von denen das Leben von Menschen und Vieh abhängt. — Die hebräische Sage erzählt gern, daß die Väter so reich gewesen sind; ähnliches auch sonst von Abraham 24, Isaaq 26 und Jaqob 32 11. Zugleich leuchten, wenn auch durch die Form der Familiengeschichte, Völkerverhältnisse durch: Vermehrung der Herden (und der Volkszahl) zwingt Nomadenvölker zur Trennung. »Wenn Abram und Lot nur Individuen gewesen wären mit Familie und Gesinde, so wäre Raum genug für beide gewesen«, Reuß. — Streitigkeiten, wie sie 7a gedacht werden, spielen im Leben der Nomaden eine große Rolle; dasselbe Motiv in der Geschichte von Gerar 26 20ff. 21 25. — Zur Form אָהֳלִים vgl. § 93r; אֹהֶל heißt das Zelt samt seinen Insassen, wie בַּיִת das Haus samt den Hausbewohnern. — **3. 4** gehören zu J^r vgl. die vorhergehende Erzählung. — **6** ist im Zusammenhang der Geschichte überflüssig: daß der Mangel an Raum schuld an den Zänkereien ist, ist schon aus 2. 5. 7 herauszulesen und wird durch 8. 9 völlig deutlich: die gute Erzählung sagt nicht alles ausdrücklich (gegen Eerdmans 11). Daher ist 6 zu P zu rechnen; vgl. unten zur Stelle. Auch 6bβ »so konnten sie nicht beisammen bleiben« kann nicht zu J gehören (mit Kautzsch[3] gegen Kautzsch-Socin), da es Vers 7 vorgreift: der alte Erzähler nimmt sich selber seine Pointe nicht in dieser Weise weg. — **7b** ist wohl wie 12 6b Glosse und steht an falscher Stelle: es wäre hinter 5 zu erwarten. — »Der Perizzaeer«, auch 34 30 Jdc 1 4 neben dem Kanaanäer genannt, scheint die Bewohnerschaft der פְּרָזוֹת, der offenen Dörfer, im Gegensatz zu den Bürgern der festen Städte zu sein; nach Budde zu Jdc 1 5 und Ed. Meyer, Israeliten 331 A. 1 ist auch hier פְּרָזִי zu sprechen. — **8. 9 Der Vorschlag Abrahams.** Die deutsche Sage würde hier erzählen, die Vorfahren hätten die Sache mit den Waffen, im Zweikampfe ausgemacht; die Sagen der Genesis aber stellen die Väter meist sehr unkriegerisch dar, vgl. die Einleitung § 4, 2. Abraham war, so erzählt die Sage, höchst friedfertig und edelmütig: er findet es häßlich und unwürdig, daß sie, Oheim und Neffe, sich um das Mein und Dein zanken; besser ist es, sich friedlich zu trennen; er ist bereit, sich ganz nach Lot zu richten, obwohl es Lots, des Jüngeren, Sache gewesen wäre, dem Älteren nachzugeben. Wenn also Lot, so denkt der Erzähler, dabei schließlich das schlechtere Teil bekommt, so ist es seine eigene Schuld. — אֲחִים 8 »Brüder« = Verwandte 14 16 u. a. — »Trenne dich« בְּעָלָי 9 »von auf mir«; der Ausdruck ist eine hebräische Feinheit: jetzt ist er »auf ihm«, d. h. er fällt ihm zur Last; vgl. 25 6 Ex 10 28 II Sam 13 17 19 10. — Zu den abgekürzten Bedingungssätzen 9b vgl. § 159dd; vielleicht ist הַשְׂמְאִיל und הַיָּמִין als inf. abs. zu punktieren, Ball. — **10. 11aαβ** Im Gegensatz zu Abraham ist Lot eigennützig. Er denkt nicht daran, Abraham das Bessere zu gönnen. Von Bethel aus, das auf einem Hügel liegt, halten beide Umschau nach Süden zu: da sieht man westlich in die braunen Berge Judaeas, nach Osten in den grünen Jordankreis. — Der »Jordankreis« ist nach dem Zusammenhange das Jordantal östlich und südlich von Bethel, also »das Tal von Jericho bis Soʿar« Dtn 34 3; damals war dies Tal, so denkt der Erzähler, noch viel herr-

störte, wie der Jahvegarten, wie Ägyptenland, bis nach Ṣo'ar hin: [11] So wählte Loṭ für sich den ganzen Jordangau. Dann brach er *Loṭ* auf 'nach Osten hin'. So trennten sie sich von einander: [12] Abram blieb im Lande Kanaan, und Lot wohnte in den Städten des Gaues. Und er wanderte bis nach Sodom. [13] Aber die Leute von Sodom waren arge Sünder und Frevler gegen Jahve. — [14] Jahve aber hatte zu Abram gesprochen, als sich Loṭ von ihm getrennt hatte: hebe deine Augen auf und blicke von der Stätte, da du stehst, nach Norden und Süden, Osten und Westen:

---

licher als gegenwärtig; denn damals — dies ist deutlich die Voraussetzung des Erzählers — gab es noch kein totes Meer, das den »Jordangau« jetzt seinem größten Teile nach bedeckt. Die Sage stellt sich den Jordangau in seinem damaligen Zustande so herrlich vor, wie es die Landschaften bei Jericho (vgl. Buhl, Palästina 39) und bei 'Engedi, nach ihrer Meinung die letzten Überreste des früheren Jordangaus, zu ihrer Zeit waren. So wählt sich Loṭ also den wundervollen Jordangau; und Abraham muß sich mit dem schlechteren Lande begnügen. — Ṣo'ar ist, von Bethel ab genommen, der äußerste Punkt des Jordangaues (im Süden), vgl. Buhl, Palästina 271; בֹּאֲכָה צֹעַר 10 ist also mit כֻּלָּהּ zusammenzunehmen. Die vielen dazwischenstehenden Näherbestimmungen sind sehr auffällig. Ferner ist der Hinweis auf die spätere Vernichtung Sodoms und Gomorrhas, am schönen, alten Sagenstil gemessen, künstlerisch tadelnswert: dies zukünftige Schicksal des Gaues kennt Loṭ an dieser Stelle der Erzählung noch nicht, und auch der Hörer soll es hier noch nicht wissen vgl. Holzinger und das Folgende. Dieser Hinweis auf Sodoms Zerstörung war ursprünglich um so weniger nötig, als diese Erzählung eigentlich in kurzem folgen sollte; er schien aber in späterer Zeit nötig zu sein, als die Bethelsage von der Sodomgeschichte durch das dazwischen Eingedrungene weit entfernt war. Ebenso ist die Zusammenstellung von כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם und כְּגַן־יהוה sonderbar; dabei wird man wohl das schwächere כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם für das ältere zu halten haben. Der ursprüngliche Schriftsteller mag also כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בֹּאֲכָה צֹעַר geschrieben haben. Andere streichen כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם so zuletzt Kautzsch[3] 24. Peš צֹעַן, vgl. König, fünf neue arabische Landschaftsnamen 29. — כֻּלָּהּ, Sam כֻּלּוֹ. — Ägypten gilt den Kanaanäern als das Ideal einer reich bewässerten, herrlichen Landschaft. — **11** aγ. **12** bβ. **13. 18** Aufbruch und Endstation von Abraham und Loṭ. — **11** לוֹט[2] ist Explicitum. — מִקֶּדֶם bedeutet nicht »nach Osten«; es ist entweder mit Stade, ZAW XIV 276 A. 2 קֵדְמָה zu lesen oder (wie vielleicht auch 11 2) »er zog im Osten umher« (נסע wie Jer 31 24) zu übersetzen. — **13** ist Vorbereitung für die folgende Sodomgeschichte; diese Darstellung, wonach Jahve die Sünde Sodoms von Anfang an wohlbekannt ist, ist eine etwas andere als die in 19, wonach die Gottheit davon erst in Sodom selbst authentisch erfährt: die alte Sodomsage hat von Gott eine weniger hohe Anschauung, als im Sagenkranze hervortritt. — **18** Ḥebron, Hauptstadt ursprünglich des mit Juda verbündeten qenizzitischen Stammes Kaleb Jos 14 14, später des David, so lange er König nur von Juda war II Sam 2 1ff.; vgl. Guthes BW Art. Hebron. Von der Stadt selbst ist in J keine Rede — Der nach der Sage von Abraham errichtete Altar ist natürlich »der Altar von Ḥebron«, der später, zur Zeit des Erzählers, dort stand; das ist das offenbar hochberühmte Heiligtum von Ḥebron, an dem Absaloms Verschwörung ausbrach II Sam 15 7ff. — Über die Lage von Mamre vgl. Buhl, Palästina 160, Guthes BW Art. Mamre und vgl. zu 23. Den Baum von Ḥebron erwähnt auch Josephus Ant. I 10 4 (ἡ Ὠγύγη καλουμένη δρῦς), vgl. auch Bell. jud. IV 9 7; er wurde noch zu Eusebius' Zeit (Onom. 210) von den Heiden samt »den dort von Abraham bewirteten Engeln« verehrt, bis Constantin an der Stelle eine Basilika baute (Eusebius Vita Const. III 52) vgl. Guthes BW Art. Mamre, Ed. Meyer, Israeliten 262 f. — An 18 schließt unmittelbar 18 an.

14—17 ist nach Wellhausen (Composition[3] 23 f.) ein Zusatz. Die Worte durchbrechen den Zusammenhang, der Loṭ und Abrahams Züge zusammen behandelt. Die

15 denn alles Land, das du schaust, will ich dir und deinem Samen geben in Ewigkeit.
16 Ich will deinen Samen machen wie den Staub der Erde, so daß, wenn man den Staub der Erde zählen kann, auch dein Same gezählt werden soll! 17 Auf, ziehe im Lande umher nach seiner Länge und Breite: denn dir will ich es geben! 18 Und Abram wanderte, zog hin und blieb unter den Terebinthen von Mamre zu Ḥebron; daselbst baute er Jahve einen Altar.

---

spätere Zeit der Worte erkennt man daraus, daß eine Gottesrede mitgeteilt wird, ohne daß Jahves Erscheinung beschrieben, ja auch nur angegeben wäre vgl. oben S. 43f.: den Späteren kommt es nicht mehr auf die Geschichte, sondern auf die Gedanken an. Der Zweck des Einsatzes ist, den Besitz Kanaans besser zu motivieren: nach der alten Erzählung gehört Kanaan dem Abraham, weil Lot freiwillig darauf verzichtet hat. Diese profane Motivierung konnte der fromme Glossator nicht für genügend halten und fügte daher hinzu, daß Jahve nachträglich Abraham das Land ausdrücklich zugesagt habe. Ähnliche Zusätze sind 26 3 50 24 15 7f.; die besondere Betonung dieses Gedankens, daß Gott selber Kanaan dem Abraham geschenkt habe, erklärt sich aus einer Zeit, da der Besitz des Landes für Israel zweifelhaft zu werden begann vgl. zu 15. Dieser Gedanke spielt daher in der späteren Literatur eine große Rolle vgl. Staerk, Studien I 38ff. — **15** Wiederholung von 12 7. — **16** Das Bild vom Staube der Erde wie 22 17 32 13 »der Sand am Meere« oder 15 5 22 17 u. a. »die Sterne am Himmel«. — אֲשֶׁר 16 so daß § 166b. — Den etwas ungefügen Satz will Sievers II 267 durch Einfügung von לֹא יִמָּנֶה hinter אֲשֶׁר verbessern; leichter wäre vielleicht die Streichung von אֶת־עֲפַר הָאָרֶץ als eines eingesetzten Explicitums. — **17** קוּם הִתְהַלֵּךְ asyndetisch § 120g. — Umherwandernd soll Abraham das Land in Besitz nehmen; dieser Zug findet sich in den alten Erzählungen nicht, sondern ist eine spätere Theorie. Nach J[a] ist Abraham auch gar nicht Kreuz und Quer durch Palästina, sondern auf direktem Wege aus seiner Heimat über Sichem und Bethel nach Ḥebron gezogen (Wellhausen, Composition[3] 24).

Allgemeines über die Sage von Abrahams und Lots Trennung zu Bethel.

Diese Sage ist nicht zu verstehen ohne die Fortsetzung 18. 19, die ursprünglich unmittelbar gefolgt haben muß, und die durch 13 13 schon verbereitet wird. Lot, so heißt es bisher, hat sich den schönen Jordangau erwählt; nun aber fügt 19 hinzu, daß Jahve »den ganzen Jordangau« später zerstört hat 19 25. So ist Lots herrliches Land zu Wasser geworden. Nach Kanaan konnte er nicht mehr zurück; das hatte er verscherzt. So ist er ins »Gebirge« gezogen: sein Eigennutz ist ihm also schlecht genug bekommen. Dies ist die Pointe des Stückes, die gegenwärtig durch das Dazwischentreten anderer Sagen stark in den Hintergrund getreten ist. Demnach ist die ursprüngliche Stimmung der Sage nicht nur die Freude an dem verträglichen, edelmütigen Ahnherrn — was den Späteren gewiß die Hauptsache an der ganzen Erzählung gewesen ist —, sondern zugleich auch ein wenig Schadenfreude über den habgierigen Lot. Die Voraussetzung der Sage ist dabei, daß die Berge Kanaans besser sind als die Moabs. — Die Sage trägt deutlich das Lokalkolorit von Ḥebron: in Ḥebron bleibt Abraham wohnen; daselbst sitzen seine Nachkommen; Lots Söhne, Ammon und Moab, weilen im »Osten«, während sie für den Standpunkt Nordisraels im Süden wohnen.

Diese Erzählung unterscheidet sich charakteristisch von alten Sagen dadurch, daß sie nicht auf sich selbst steht, sondern die Sodomgeschichte so sehr voraussetzt, daß sie ohne diese gar nicht gedacht werden kann. Gerade die Pointe der Sage von Lot, daß ihm sein Eigennutz schlecht bekommt, ist nur im Zusammenhang mit der Sodomgeschichte zu verstehen; die Erzählung ist daher für eine spätere Neubildung, für ein Pfropfreis auf älterem Stamm zu halten vgl. die »Komposition der Abrahamgeschichten« S. 160f.. Anderseits aber ist diese Geschichte auch nicht in die allerjüngste Zeit der Tradition zu setzen; vielmehr beachte man, daß sie etwa wie 29 1—14, ursprünglich rein profaner Natur

ist. — Auch daß ihr ein historisches Ereignis zu Grunde liegt, ist schwerlich anzunehmen. Wenigstens keines, das sich auf Israel, Ammon und Moab beziehen könnte: denn Israel ist, als es Kanaan in Besitz nahm, nicht mit Ammon und Moab von Norden her gekommen, sondern es hat sich, als diese schon längere Zeit ihre Sitze inne hatten, von Jericho her des Landes bemächtigt. — Demnach scheint die ganze Erzählung »novellistischen« Ursprungs zu sein.

---

20. Gottes Schwur an Abraham 15 J^{b}E.

Gottes Schwur an Abraham 15 J^{b}E. Quellenscheidung. Daß der Abschnitt nicht einheitlich ist, ist an manchen Spuren zu erkennen: Nach 12aα. 17 erscheint Gott am Abend, als die Sonne eben unterging; dagegen ist es schon in 5 Nacht und alle Sterne stehen am Himmel. Die zweifelnde Frage Abrahams 8 befremdet, nachdem soeben der Glaube Abrahams so sehr gerühmt worden ist 6; ebenso merkwürdig ist, daß Jahve in 7 noch einmal feierlich seinen Namen nennt, obwohl er Abraham schon in 2 bekannt gewesen ist. Die Rede Gottes 13—16 kommt zu früh, denn erst in 17 tritt Gott selber auf, auch kann das ausführliche Orakel 13—16 dem ganz kurzen 18b nicht gut vorausgehen. — Im einzelnen ist die Quellenscheidung sehr schwierig und daher häufig behandelt worden. Literatur bei Dillmann und Holzinger; vgl. ferner Procksch 7f., Eerdmans 36ff., Kautzsch^{3} 26f.

Im ersten Teile 1--6 sind, wie es scheint, zu J zu rechnen: 1a (abgesehen von בַּמַּחֲזֶה: an dieser Stelle der Erzählung »schaut« Abraham noch nichts, sondern hört nur Gottes Worte; er schaut Jahve erst in 17) bγ (dein Lohn ist sehr groß) 2a. 3b. 4. 6. Die Verse ergeben einen straffen Zusammenhang: die Klage 2a (»geben«) antwortet auf die Verheißung 1bγ (»Lohn«); ebenso antwortet 4 auf 3b (יָרַשׁ); die Gottesrede 4 wird mit ähnlichen Worten eingeführt wie die von 1. — Daß dieser Zusammenhang von J stammt, beweist יהוה 1. 2. 4. 6. Soweit im wesentlichen nach Budde, Urgeschichte 416 A. 1.

Im zweiten Teile gehören zu J 9. 10. 12aα. b. 17. 18a. bα. Auch diese Sätze stehen in gutem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und unter einander. Jahve hat jetzt Abrahams Glauben gesehen 6; so beschließt er, ihn zu belohnen, indem er eine weitere, herrlichere Verheißung hinzufügt und diese Verheißung in feierlicher Bundschließung bekräftigt. »Als du sein Herz treu (נֶאֱמָן vgl. הֶאֱמִין Gen 15 6) vor dir erfandest, schlossest du mit ihm den Bund (כָּרַת בְּרִית wie Gen 15 18)«; so der Bericht über Gen 15 bei Neh 9 8. Auch der Inhalt beider Verheißungen stimmt zusammen: zum Lohn für Abrahams Glauben, er werde leibliche Erben bekommen, verheißt ihm Jahve jetzt, diesen Nachkommen das Land Kanaan zu geben. Demnach schließt sich 9f. sehr gut an 6 an. 12aα. b ist Einleitung zu 17, wie 19 15 Einleitung zu 19 23 ist. Daß auch dies Stück von J stammt, beweist יהוה 18. — Innerhalb des J gehört diese Erzählung nicht zum Sagenkranz J^{a}, wo der Besitz des Landes dem Abraham in 12 7, die Geburt eines Sohnes in 18 verheißen wird; die Versuche (Wellhausen, Composition^{3} 22 u. a.), diese Erzählung an irgend eine Stelle des Sagenkreises einzustellen, fallen also dahin; solche Umstellungen ganzer Stücke in sonst zusammenhängenden Quellen haben überhaupt in der Genesis bei der Art, wie unsere Quellen zusammengekommen sind, sehr selten eine Wahrscheinlichkeit für sich.

In diese Erzählung des J sind eingestellt aus E: בַּמַּחֲזֶה (Gottesoffenbarungen im Traum oder Gesicht sind für E charakteristisch 21 12 22 1 46 2; der Ausdruck findet sich sonst bei E nicht) 1bα. β (»ich beschirme dich« ist ‖ »ich belohne dich« 1bγ J), 3a (‖ 2a), 5 (hiernach ist es Nacht, wogegen bei J erst 17 die Sonne untergegangen ist; die Verheißung 5 ist die Antwort auf die Klage 3a vgl. den Ausdruck זֶרַע). — Im zweiten Teile gehört 11 zu 13—16: das Zeichen von 11, das zuerst Unheil, dann Heil verkündet, wird 13—16 erläutert vgl. die Erklärung. Ein solches Opferzeichen aber trägt so antiken

[1]**Nach diesen Geschichten kam Jahves Wort an Abram** *im Gesicht*

Charakter, daß die Verse schwerlich von einem Red abgeleitet werden können. Anderseits kann das Orakel 13—16 in dieser Stellung (vor Jahves Auftreten 17) nicht von J herrühren. Man hat helfen wollen, indem man 13—16 hinter 18 gestellt hat (so Holzinger). Indes das kurze Wort 18bα ist ohne die Ausführung 13—16 viel eindrucksvoller. Näher liegt es, die Verse von E abzuleiten; daß E einen ähnlichen Bericht besessen hat, folgt schon aus dem Schlafen Abrahams 12aβ: dies Schlafen Abrahams paßt nicht zu der Szene 17f., wo Gott wirklich erscheint, und ihn Abraham auch wirklich, nicht im Traume sieht; zugleich ist ein solches Schlafen beim Offenbarungsempfang charakteristisch für E. Ferner heißt es in den fraglichen Versen הָאֱמֹרִי 16: so pflegt E die vorisraelitische Bevölkerung Kanaans zu nennen. —

Red. hat in diesem Kap. J zu Grunde gelegt und, wie es scheint, vollständig übernommen. Von E dagegen hat er nur Bruchstücke gebrauchen können; die Erzählung des E scheint der des J sehr ähnlich gewesen zu sein: wie bei J zuerst eine göttliche Verheißung, dann Abrahams Klage und Gottes Trost; darauf ein Opfer, das Abraham darbringt 11, und eine weitere Zusage Gottes.

Später sind diese Stücke stark glossiert worden: Glossen sind wohl die Beschreibungen des Landes 19—21 (Budde 344ff.) und wohl auch 18bβ.γ, die sich auch unter einander nicht gerade gut entsprechen; חֲשֵׁכָה גְדֹלָה 12 ist eine an falsche Stelle geratene Erklärung des ungewöhnlichen Ausdrucks עֲלָטָה 17 (Chauvin, Muséon V 103ff.); Zusätze sind ferner אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה 13, was der Chronologie des P Ex 12 40 entspricht, aber mit 16 in Widerspruch steht; sodann בִּרְכוּשׁ גָּדוֹל 14, ein Ausdruck des P z. B. 12 5; auch 15, der 14 und 16 unterbricht, ist wohl Glosse vgl. בְּשֵׂיבָה טוֹבָה, Ausdruck des P z. B. 25 8 (Couard, ZAW XIII 156f.). — Schließlich sind auch die Verse 7. 8 wohl Zusatz: des Inhalts wegen, der 6 widerspricht, können sie, wie es scheint, nicht von J sein (auch die Voraussetzung, daß »Ur-Kasdim« 7 Heimat Abrahams sei, stimmt nicht zu J vgl. S. 157 und לָרֶשֶׁת mit dem Objekt des Landes ist deuteronomistisch, Holzinger, Hexateuch 287), ebensowenig aber können sie, des Namens יהוה wegen, von E herrühren; ein Späterer, der den inneren Zusammenhang von 6 und 9f. übersehen hat, hat die Verse 7. 8 hinzugesetzt, um so einen äußeren Zusammenhang herzustellen. — Auch die vorgetragene Quellenscheidung ist indes, wie viele derartige in ähnlichen komplizierten Fällen, nur als ein Versuch zu betrachten, der Schwierigkeiten des Kapitels Herr zu werden. Dabei können die J-Stücke ziemlich sicher als solche bestimmt werden, da die Erzählung des J in sich abgeschlossen und vollständig ist; dagegen ist die Aufteilung des übrigen Textes auf E und R fraglich.

Eine scheinbar einfachere Lösung schlägt Eerdmans 36ff. vor: er hält 1. 2. 4—6 und 7—12. 17f. für zwei Abschnitte verschiedener Herkunft, die nachträglich glossiert worden sind. Die Gründe, die dagegen sprechen, sind folgende: 1. 2. 4—6, ein Stück, das so kurz ist und nur ein Gespräch enthält, ist schwerlich jemals eine selbständige Erzählung gewesen; daß 3 eine nachträgliche Erklärung zu 2 ist, ist unwahrscheinlich, da der Vers das leitende Wort ירשׁ enthält, das in 4 wiederkehrt; 7 stammt wegen אוּר כַּשְׂדִּים schwerlich aus J; und 13—16 gehören mit 11 zusammen. — Procksch 7f. rechnet zu E 1bβ. 2. 5. 6. 12b. 13. 14a. 15a. 16; aber hiergegen spricht יהוה in 2 und 6, wobei man sich mit Unrecht auf das ὁ θεός der LXX in 6 beruft, denn gerade in solchen feinen Unterschieden hat die übrigens gerade hierin sehr schwankende LXX den Text nicht treu überliefert; ferner paßt in 12 der »tiefe Schlaf« nicht zu J (vgl. oben), wohl aber die »Bestürzung«, u. s. w. — Ein Rückschritt hinter das bereits Erkannte ist die Quellenscheidung von Sievers II 274ff., der das Ganze nach Ausscheidung einiger Zusätze so aufteilt: I 1aβ. b. 3—6. 18a. bα, II 2. 3—17; dabei trennt Sievers die zusammengehörigen Verse 12. 17; die Rede Jahves 13—16 vor seinem Erscheinen 17 ist unmöglich; die Zeremonie der Bundesschließung 17 ohne das Wort 18 entbehrt der Pointe; u. s. w.

also: *fürchte dich nicht, Abram: ich bin selber dein Schild;* **dein Lohn ist sehr groß! [2]Abram antwortete: ach Herr Jahve, was könntest du mir geben? ich gehe ja ohne Kinder von hinnen. —**

[3]*Abram antwortete: ach, du hast mir ja keine Kinder gegeben;* **so muß mein**

I 1—7 Die Verheißung des Leibeserben J^bE. 1 אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה bei E gewöhnlich, aber auch bei J 22$_{20}$ 39$_{7}$. — »Das Wort Jahves kommt an jemanden« ist term. techn. der prophetischen Offenbarung; der Erzähler stellt sich also Abraham als einen נָבִיא vor wie E 20$_{7}$; diese Vorstellung ist innerhalb von J singulär (nur noch $_4$) und führt jedenfalls in eine verhältnismäßig späte Zeit, in der Gottesmann und Prophet identisch war; weiter vgl. zu 20$_{7}$. — »Im Gesicht«, nach $_5$ im Nachtgesicht, d. h. im Traume oder Halbschlaf oder in der Ekstase erscheint nach antikem Glauben die Gottheit vgl. die Beschreibungen Job 4$_{12-16}$ und Num 24$_{3}$f. Über Traumoffenbarung vgl. zu 20$_{3}$. Diese Art der Offenbarung ist in den Patriarchensagen jünger als die naive, von der Gen 2f. und 18f. erzählt, wonach die Gottheit leibhaftig auf Erden erscheint. — »Fürchte dich nicht, ich selber beschirme dich«: diese Worte des E setzen eine bestimmte Situation voraus, in der Abraham des »Schildes« bedarf und sich fürchten könnte; diese Situation, die E im Vorhergehenden geschildert haben muß, wird der Auszug sein: in fremdem Lande, schutzlos, »fürchtet« sich Abraham. Das Bild »Gott ist seinen Frommen ein Schild«, ist häufig in den Liedern Ps 3$_{4}$ 18$_{3.31}$ Dtn 33$_{29}$ u. a. und wird der religiösen Lyrik entstammen. Winckler, Forschungen III 411 denkt an מִגֵּן und übersetzt: »ich will dir deinen Lohn geben«, wobei מְמַגֵּן gelesen werden müßte; aber מִגֵּן wird nicht mit dem Dativ der Ps. konstruiert. — Auch die Parallele bei J^b »dein Lohn ist groß« (wonach also Abraham soeben etwas besonders des Lohnes Würdiges getan hat), scheint vorauszusetzen, daß Abrahams Auszug unmittelbar vorher erzählt war. Demnach scheint J^b den Auszug etwas anders erzählt zu haben als J^a: bei J^a gibt Gott schon beim ersten Befehl, auszuwandern, die größten Verheißungen 12$_{1-3}$, bei J^b fügt er sie erst nachträglich hinzu, als Abraham bereits gehorcht hatte. Hiernach dürfte man wohl auch annehmen, daß die Stücke des J^b in 15 ursprünglich in J^b vor 12$_{10}$ff. gestanden haben. — Für הַרְבֵּה (§ 131 q) liest Sam erleichternd אַרְבֶּה. — 2a J atmet ganz antiken Geist: wer ohne Kinder dahingeht (d. h. sterben muß 25$_{32}$), der trägt so schweres Leid, daß es für ihn keine Freude geben kann: was könnte Gott ihm schenken? — Voraussetzung dieser und anderer Abrahamsagen (16. 18) ist, daß Abraham zuerst lange Jahre keinen Sohn hatte; in der Verwendung dieses Motivs sind die Sagen in 15. 16. 18 mit einander verwandt. — Eine Bitte um Kinder spricht Abraham nicht aus: ausdrücklich zu bitten verhindert ihn die Ehrfurcht vgl. II Reg 2$_{19}$ 4$_{1.28.40}$ 6$_{5}$ u. a.; er kann nur klagen. Dazu kommt, daß er es für unmöglich hält, noch Kinder zu bekommen: Voraussetzung ist, daß er schon alt und schon lange verheiratet ist. Mit dieser Klage aber hat er seinen Herzenswunsch verraten, den Gott ihm jetzt erfüllt. — וְאָנֹכִי »ich aber« bezeichnet, wie häufig, den Gegensatz vgl. 18$_{13}$. — 2b Wörtlich »und der Sohn . . . . . meines Hauses, das ist Damaskus Eliezer«. מֶשֶׁק *ἅπαξ λεγόμενον,* Bedeutung unbekannt. Der Satz ist sinnlos; die Versionen oder moderne Verbesserungen des Textes helfen nicht weiter; auch nicht einmal der ungefähre Sinn ist anzugeben. Die Konsonanten אליעזר werden herkömmlich als der Name des Oberknechtes Abrahams verstanden: da aber dieser Name nur hier, auch in 24 nicht, auftritt, so ist diese Deutung im höchsten Grade fraglich. — Demnach ist auch über die Quelle dieses Sätzchens nichts zu sagen; die Worte הוּא דַּמֶּשֶׂק als Glossem zu streichen (so zuletzt Kautzsch[3]), ist unerlaubt; man kann für ein Glossem nur erklären, was man versteht. — 3 Der kinderlose Herr wird von dem in seinem Hause geborenen, nicht gekauften (14$_{14}$) Sklaven beerbt, was aber als großes Unglück gilt. An Lot als Erben denkt die Geschichte nicht, vielleicht daß sie ihn überhaupt nicht kennt,

Sklave mein Erbe sein. 4**Aber da erging Jahves Wort an ihn also: der soll nicht dein Erbe sein; sondern, der aus deinen Lenden hervorgeht, der soll dein Erbe sein.** 5*Aber er hieß ihn hinausgehen und sprach: schaue gen Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: also soll dein Same sein.* 6**Er glaubte Jahve auch dies Mal, der aber erkannte daran seine Frömmigkeit.**

7*Da sprach er zu ihm: Ich bin Jahve, der dich aus Ur-Kasdim geführt hat, daß ich dir dies Land zu besitzen gebe.* 8*Er antwortete: woran soll ich erkennen, daß ich es besitzen werde?* 9**Da sprach er zu ihm: bringe mir eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder, eine Turtel-**

Haller 143. — Der Sklave hat keinen Vater; er heißt nicht »Sohn des und des«, sondern »Sohn des Hauses des und des«. — **5** Die Sterne am Himmel, ein schönes und stolzes Bild der unendlichen Volkszahl Israels. — אִם־תּוּכַל indirekte Frage § 150i. — **6** וְהֶאֱמִן »er glaubte mehrfach« § 112g. dd. ss; schon im Vorhergehenden muß (vgl. zu 1) von einem solchen Glauben Abrahams die Rede gewesen sein: das erste Mal hat Abraham seinen Glauben gezeigt, als er auf Gottes Befehl aus seiner Heimat zog; jetzt hat er seinen Glauben bewährt. Die Bedenken Balls gegen diese Lesung sind also nicht gerechtfertigt. Die Stelle hat dadurch, daß ein Größerer sie aufgenommen und seine tiefste Erfahrung hineingelesen hat, eine überragende Bedeutung bekommen; ursprünglich hat sie eine so schwere Wucht nicht. — הֶאֱמִין dem Worte, der Verheißung Gottes vertrauen. צְדָקָה ist die Eigenschaft dessen, der צַדִּיק ist (vgl. zu 71), d. h. die Rechtbeschaffenheit, in religiösem Zusammenhang also: das Verhalten eines guten, frommen, treuen Dieners Gottes. Der Satz 6 bedeutet also: diese Tat des Glaubens wider alle Wahrscheinlichkeit war in Gottes Augen ein deutlicher Beweis, daß Abraham gerecht sei: darum hat ihn Gott für seinen treuen und frommen Knecht gehalten. Paulus Rom 4 hat die Worte *πιστεύειν* und *δικαιοσύνη* im tiefsten Sinne genommen und speziell *πιστεύειν* als Gegensatz aller *ἔργα* gefaßt, wovon die Genesis weit entfernt ist. Immerhin ragt die Stelle auch im AT hervor: dieser Erzähler weiß in all seiner Schlichtheit, worauf es in der Religion ankommt; und wie viel ihm an dieser Erkenntnis liegt, zeigt sich daran, daß er eine Erzählung bildete, die den Zweck hat, die Wahrheit auszusprechen, daß Gott nichts anderes will als ein Herz, das ihm vertraut. — וַתֶּחְשְׁבֶהָ Femininum im neutrischen Sinne § 122q.

II 7—21 Die Bundesschließung JER. — **9. 10. 12**aα. b. **17. 18**a. bα.-J. Über den Zusammenhang zwischen I. und II. Teil bei J vgl. oben. — Daß dies höchst eindrückliche Zeichen göttlicher Gnade erst jetzt gegeben wird, da sich Abrahams Glaube bewährt hat, dürfen wir wohl als eine religiöse Tiefe verstehen: nicht den Ungläubigen oder Zweifelnden, sondern den Gläubigen wird das Zeichen zu teil, das den Glauben bekräftigt; wer am treuesten glaubt, wird auch am meisten schauen. Viel weniger tief sind Jdc 636ff. und II Reg 208ff. Dies unter der (freilich nicht ganz sicheren) Voraussetzung, daß 7. 8 späterer Zusatz sind. — Bei solchen Bundesschließungen kommt wie bei vielen anderen Zeremonien zweierlei zusammen: 1) die heilige Handlung, die hier genau beschrieben wird, 2) die heiligen, liturgischen Worte, die Sinn und Deutung der Handlung aussprechen, hier in der Form des Schwures. Der Schwur ist bei der Bundesschließung notwendiger Bestandteil; die Handlung wechselt: bald ist es gemeinsame Opfermahlzeit 3154 an heiliger Stätte (vgl. auch Ex 2411) und Besprengen mit demselben Opferblut Ex 248, oder auch eine einfache Mahlzeit Gen 2630 3146 (II Sam 320), Essen vom Brot der Anderen Jos 914 oder von demselben Salz Num 1819. Etwas anders ist Kraetzschmars (Bundesvorstellung 43ff.) Anschauung, daß die Mahlzeit nicht eigentlich zur בְּרִית gehöre, und daß die בְּרִית = Bundesschließung immer in dem Gen 15 Jer 34 beschriebenen Ritus bestanden habe; was aber nicht zu beweisen ist. Die hier **9. 10** vor-

taube und eine Ringeltaube. — — — [10]**Da brachte er ihm dies alles, zerteilte es mitten von einander und legte einen Teil dem andern gegenüber; die Vögel aber zerteilte er nicht.** [11]*Und Adler flogen auf die Aase herab; aber Abram scheuchte sie davon.* — [12]**Als nun die Sonne untergehen wollte,** *da fiel ein tiefer Schlaf auf Abram,* **da fiel** *große Finsternis*

---

ausgesetzte Art der Bundesschließung ist wohl die feierlichste und schauerlichste: Tiere werden geschlachtet und in Stücke zerteilt; dann gehen die beiden Parteien in der blutigen Gasse zwischen den Stücken hindurch, indem sie die Fluchformel sprechen: möge die Gottheit den Bundbrüchigen in Stücke hauen wie diese Tiere! Jer 34$_{17-20}$. Die Idee des Ritus ist, daß der Schwörende, der so in das Tier hereintritt, sich dadurch mit ihm identifiziert und für den Fall des Bundesbruchs sein Schicksal auf sich herabbeschwört, Ed. Meyer, Israeliten 560 u. A. 1. Ähnliche Arten der Bundesschließung auch bei Babyloniern (vgl. die ausführlich geschilderte Bundesschließung zwischen Ašur-nirari von Assyrien mit dem nordsyrischen Fürsten Mati'ilu, MVAG 1898 S. 228ff., Peiser), Griechen (*ὅρκον διδόναι ἐπὶ τομίων*, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 560, Usener, ARW VII 301) u. a.; daher die Redensarten עָבַר בַּבְּרִית, בּוֹא בַּבְּרִית, עָמַד בַּבְּרִית, *ὅρκια τέμνειν*, foedus ferire und vielleicht auch כָּרַת בְּרִית. Vgl. Kraetzschmar 44ff. — Die Art, wie hier dieser Ritus im einzelnen beschrieben wird, ist natürlich nicht Erdichtung des Erzählers, der vielmehr hier das Bundesopfer seiner Zeit voraussetzt. Etwas anders kennt es Jer 34, wo ein Kalb geteilt wird. Die Einzelheiten des hier beschriebenen Opfers (warum es gerade diese bestimmten Tiere sein müssen? u. s. w.) entziehen sich, wie häufig in solchen Fällen, unserer Deutung. Solche Zeremonien stammen ganz gewöhnlich aus unvordenklicher Vorzeit, deren Gedanken der späteren historischen Zeit nicht mehr bekannt und nicht mehr verständlich sind. Von derartigen undeutbaren Zeremonien muß Israel, wie jedes geschichtliche Volk, ganz voll gewesen sein. Aus dieser Beschreibung des Bundesopfers, bei der sicherlich nur ein Teil angegeben, ein anderer Teil aber als bekannt vorausgesetzt wird (Haller 67), geht auch hervor, daß die Meinung, der antik-hebräische Kultus sei so überaus einfach gewesen, und man habe dabei in ältester Zeit auf den Ritus weniger Wert gelegt, unrichtig ist. — גּוֹזָל nach dem Zusammenhange eine Taubenart. — Nach 9 ist, wie es scheint, eine Anweisung darüber ausgefallen, was Abraham mit diesen Tieren tun solle. — **10** אִישׁ־בִּתְרוֹ »ein jedes, das eine Stück von ihm« § 139b. c. — **12**aα. b. **17** beschreibt genau die einzelnen Stadien des göttlichen Erscheinens. Der Erzähler hat seine ganze Kunst aufgeboten, um den grausigen Eindruck der Theophanie zu malen: Jahves Nahen kündigt sich durch gewaltigen Schrecken an, der über Abraham fällt vgl. hierzu besonders Job 4$_{14}$, auch Aussagen der Propheten wie Jes 21$_{3.4}$. Diese Anschauung ist für antiken Gottesbegriff charakteristisch: die Gottheit ist schauerliche Macht; wem sie naht, der entsetzt sich. Jahve selber kommt erst nach Sonnenuntergang; so lange die Sonne am Himmel steht, läßt er sich nicht schauen; sehr alte Anschauung vgl. zu 19$_{15}$ff. — Unmittelbar, ehe er kommt, entsteht eine (wunderbare, grausige) Finsternis 17. Als er erscheint, sieht er aus »wie ein qualmender Backtopf (Abbildungen von Backöfen bei Benzinger^{2} 65) und eine feurige Fackel«. Solche Beschreibung des Aussehens Gottes ist sehr naiv und gewiß sehr alt; doch beachte man, wie vorsichtig der Erzähler spricht: er sagt nicht geradezu, daß diese Erscheinung Jahve gewesen ist, sondern er läßt das erraten; auch hat Abraham Jahves Gestalt selber nicht gesehen vgl. Job 4$_{16}$. In der Genesis ist diese Art der Gottesoffenbarung einzig; Analogien bieten dagegen die charakteristisch israelitischen Erzählungen von Jahves Erscheinen im brennenden Dornbusch Ex 3$_{2}$, über dem brennenden und rauchenden Sinai Ex 19$_{9}$ff. 20$_{18}$ Dtn 4$_{11}$ und besonders in der Rauch- und Feuersäule Ex 13$_{21}$; diese Mosesagen scheint sich der Verfasser zum Muster genommen zu haben; hier ist also eine den Vätersagen fremdartige Vorstellung eingedrungen. Diese Art der Theophanie, wonach

Bestürzung auf ihn. 13 *Da sprach er zu Abram: wissen sollst du, daß dein Same fremd sein wird in einem Lande, das nicht sein ist; da werden sie dienen müssen, man wird sie drücken 400 Jahre lang.* 14 *Aber das Volk, dem sie dienen müssen, will ich richten: danach werden sie ausziehen mit reicher Habe.* 15 *Du aber sollst zu deinen Vätern in Frieden fahren und in schönem Alter begraben werden.* 16 *Das vierte Geschlecht erst soll hierher zurückkommen; denn noch ist die Schuld der Amoriter nicht voll.* 17 **Als aber die Sonne untergegangen war, und es sehr finster ward, siehe da: ein rauchender Ofen und eine brennende Fackel, das fuhr zwischen diesen Stücken hin.** 18 **An jenem Tage hat Jahve einen Bund mit Abram geschlossen also: deinem Samen gebe ich dies Land** *vom Strome Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euphratstrom:*

Jahve ein Feuerdämon ist, »der bei finsterer Nacht seine Majestät schauen läßt«, erklärt sich ursprünglich daraus, daß Jahve nach ältestem Glauben Israels der Gott des Vulkans Sinai gewesen ist vgl. DLZ 1903 Sp. 3058f., Ed. Meyer, Israeliten 69f. — Nicht Abraham, nur Jahve selbst geht durch die Stücke hindurch: der »Bund« Jahves ist seine freie Bestimmung, kein Vertrag zweier Parteien, Staerk, Studien 36. — Zu der Konstruktion וַיְהִי לָבוֹא 12 »war im Begriff unterzugehen« vgl. § 114i; zur Konstruktion וַיְהִי בָּאָה 17 § 111g. Die mask. Form הָיָה 17 nach dem Fem. עָלְתָה fällt auf. — **18** Die Worte Jahves sind im Verhältnis zu der ausführlichen Vorbereitung sehr kurz; aber ebendeshalb machen sie so großartigen Eindruck. — Das Pf. נָתַתִּי »hiermit gebe ich«, ist Kontrakt-Stil vgl. 1 29 9 3 20 16 u. a. — Man beachte die Feinheit, daß die Worte, die Jahve bei dieser Gelegenheit gesprochen hat, nicht eigentlich (mit ו cons. c. impf.) erzählt werden, sondern daß nur ihr wesentlicher Inhalt kurz mitgeteilt wird (daher das Pf. כָּרַת): der Erzähler hat Scheu, mehr zu sagen. Diese Scheu ist sehr begreiflich, denn die Worte, die beim Bundesschluß ausgesprochen werden, haben sonst die Form der Selbstverwünschung: was man von Jahve unmöglich erzählen kann.

11. 12aβ. 13a. 14a. 16 Die Parallelerzählung des E. **11** enthält ein Opferzeichen: man war auch in Israel gewohnt, in der heiligen Stunde des Opfers, da die Gottheit nahe ist, auf allerlei Zeichen zu achten vgl. zu 45. Daß Adler (zum Art. vgl. § 126t) auf die Opfertiere stoßen und das Opfer an sich reißen wollen, bedeutet nach Meinung des Erzählers wohl Grausiges, drohendes Unglück: eine Parallele die gleichfalls Unheil bedeutenden Vögel im Traum des ägyptischen Bäckers 40 17ff. und besonders die das Opfer raubenden Harpyien Vergil. Aen. 3 225 ff. — Daß Abraham aber sie verscheucht, bedeutet, daß sich das Unglück in Glück wandeln wird (nach Dillmann). Beides wird im folgenden von E näher erläutert. — **12aβ** Zu תַּרְדֵּמָה »Gottesschlaf« (LXX gut ἔκστασις) vgl. 2 21; weiteres zu 1. — **13a. 14a** Nunmehr wird dem Abraham im Stil der Prophetie d. h. in feierlichen (יָדֹעַ תֵּדַע) und geheimnisvollen (daher werden die Ägypter nicht mit Namen genannt) Worten die Zukunft seines Samens offenbart; die Weissagung auf die ägyptische Knechtschaft findet sich sonst in den Abrahamgeschichten nicht. Die spätere Zeit, die höhere Güter kannte als den Besitz des Landes Kanaan, hat in diese Stelle eingelesen, daß Gott damals dem Abraham alle Äonen, Vergangenheit und Zukunft, das himmlische Jerusalem wie das Ende der Zeiten gezeigt habe Ap. Bar. 4 4 IV Esr 3 14 Ap. Abraham 9ff. in StGThK I 1 S. 20ff. (woselbst eine ausführliche Haggada zu Gen 15). — בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם 13 § 155e. — **14a** »Mit וְגַם beginnt die göttliche Talio« (Franz Delitzsch). — **16** »Das vierte Geschlecht«: diese Notiz setzt einen Stammbaum, wohl des Moses voraus, wonach er die vierte Generation von Levi ab darstellt; ein solcher Stammbaum findet sich Ex 6 16ff.: Levi Qehath 'Amram Mose. — Das Wort 16b hat zur Voraussetzung, daß Gott nicht jede Sünde auf frischer Tat zu bestrafen pflegt, sondern daß es seine Art ist, zu warten, bis sich die Sünde furchtbar angehäuft hat, um dann den Frevler

¹⁹die Qeniter, die Qᵉnizziter und Qadmoniter, ²⁰die Ḥittiter, Pᵉrizziter und Rᵉpha'im, ²¹die Amoriter und Kanaaniter, Girgašiter und Jᵉbusiter.

---

plötzlich und schrecklich zu vernichten. Auch diese Anspielung an das Fluchverhängnis, das über den Amoritern schwebt, macht einen schauerlichen, unheimlichen Eindruck.

Redaktorenstücke: 15a vgl. zum Ausdruck 25⁸ P. — 18bβ Der Euphrat gilt auch sonst als (ideale) Nordgrenze Israels Dtn 1⁷ 11²⁴ I Reg 5¹ u. a.; in der Wirklichkeit ist das Gebiet, das Israel besiedelt und beherrscht hat, bei weitem bescheidener gewesen. Das hebräische Nationalgefühl, namentlich der späteren Zeit, liebt in solchen Dingen starke Übertreibungen, die unseren Widerspruch herausfordern. — Der »Strom« Ägyptens ist wohl der Nil; auch dies eine starke Übertreibung; sonst gilt nur der נַחַל מִצְרַיִם, ass. naḥal (mât) Muṣri, der »Bach Ägyptens« = Wâdi el 'Arîš (anders Winckler, KAT³ 147f.) als ideale Südwestgrenze Israels Num 34⁵ Jos 15⁴. ⁴⁷ I Reg 8⁶⁵ u. a.; weshalb Lagarde, Bildung der Nomina 140, Ball u. a. hier נַחַל einsetzen wollen. — 19—21 Die Aufzählung der zehn Völker ist nach Meinung des Einsetzers imponierend; freilich sind es z. T. sehr kleine Stämme. Beide Beschreibungen gehören, wie es scheint, einer Zeit an, der die einfache Verheißung »dieses Landes«, d. h. des Landes Kanaan nicht mehr genügte, und wo es »der Traum kühner Patrioten war, inmitten der beiden gewaltigen Weltreiche am Nil und am Euphrat ein diesen ebenbürtiges Reich zu besitzen«, Kraetzschmar 60. Ähnliche Aufzählungen der Völker Kanaans sind auch sonst sehr häufig 10¹⁶ff. Ex 3⁸. ¹⁷ 13⁵ 23²³ u. a. und überall sekundär, Holzinger, Hexateuch 483; über Ḥittiter, Amoriter, Kanaaniter, Girgašiter und Jᵉbusiter vgl. 10¹⁵f.; über Qeniter vgl. zu Qain 4¹ff. S. 47f.; über Pᵉrizziter 13⁷; über Rᵉpha'im vgl. 14⁵; die Qᵉnizziter sind ein (ursprünglich edomitischer, Ed. Meyer, Israeliten 346ff.) Stamm im S. Judas (Kaleb ist ein Qᵉnizziter Num 32¹²); die Qadmoniter, »die Östlichen« oder vielleicht die Bewohner von Qedem (Ed. Meyer, Israeliten 244), nur hier. Sam (LXX) hat an zweitletzter Stelle noch וְאֵת־הַחִתִּי, Ball Kittel. — Neh 9⁸, wo Gen 15 zitiert wird (vgl. oben), hat 19—21 bereits vorgefunden.

Art und Alter des Stückes. Das Stück ist kaum eine »Geschichte« zu nennen: es fehlt ihm die Verwickelung. Es trägt also einen ähnlichen Charakter wie Kap. 1 und 12¹—⁴. Man darf es wohl für eine spätere Neubildung halten. Merkmal später Entstehung ist auch die inkonkrete Art der Gotteserscheinung 15¹ (ganz wie 12¹), während anderseits die konkrete Erscheinung ¹⁷ innerhalb der Vätersage ganz fremdartig anmutet; auffallend ist, daß die Geschichte nicht lokalisiert ist; jung ist ferner die Auffassung Abrahams als eines Propheten 15¹. Besonders aber ist die abstrakte Darstellung in ⁶ (»er glaubte«) ein sehr deutliches Zeichen späten Stils: ein urwüchsigerer Erzähler würde an dieser Stelle eine Handlung erzählt haben, an der sich der Glaube Abrahams dargestellt habe, etwa wie 12⁴ 22³ff. Weiter kommt in Betracht, daß von einem Schwur Gottes an Abraham oder an die anderen Patriarchen in der Genesis nur an späteren Stellen die Rede ist (22¹⁶ 24⁷ 26³ 50²⁴); während die alten Sagen selber sich begnügt haben, von einer einfachen Zusage Gottes zu sprechen vgl. 12⁷ 28¹³. Hierzu stimmt, daß auch außerhalb der Genesis von diesem Schwur (und Bunde) Gottes nicht in der uns erhaltenen älteren Literatur, aber sehr häufig im Dtn und der vom Dtn abhängigen Literatur die Rede ist vgl. Kraetzschmar 61ff., Staerk, Studien I 41ff. Man darf aus alledem folgern, daß Gen 15 nicht in den Kreis der älteren Sagen gehört. Das Stück wird aus einer Zeit stammen, da der Besitz des Landes für Israel anfing, zweifelhaft zu werden; damals hat sich der Glaube getröstet, daß der Besitz Kanaans durch das eindrucksvollste Unterpfand Gottes sicher gestellt sei vgl. Mich 7²⁰ Ps 105⁹ II Reg 13²³ u. a. (Staerk 47).

Anderseits lehrt die sehr altertümliche Schilderung von Jahves Erscheinen ¹². ¹⁷ und besonders der sehr starke Anthropopathismus, wonach sich Jahve selber der Schwurzeremonie unterzieht (vgl. dagegen Ex 24), daß wir solche Neubildungen in nicht zu

späte Zeit verlegen müssen (gegen Staerk 47, Sievers II 279). Es ist ein Zeichen für das hohe Alter der Vätersagen, daß selbst solche Stücke, die zu den spätesten gehören, doch noch einzelne sehr alte Züge enthalten.

Daß aber Abrahams Glaube eine »Korrektur von 17 17ff. sei, wo Abraham die Verheißung mit ungläubigem Lächeln begrüße« (Eerdmans 39), ist gänzlich haltlos: wie viel urwüchsiger im ganzen ist 15 als 17!

Falls unsere Quellenscheidung richtig ist, sind J^b und E auch hier wurzelverwandt: auch darin sind hier beide gleich, daß sie sich beide Abraham als einen Propheten vorstellen.

---

21. Hagars Flucht 16. 25 18 J^b.

[1]Saraj, Abrams Weib, hatte ihm keine Kinder geboren; sie hatte aber eine ägyptische Magd; die hieß Hagar. [2]Nun sprach Saraj zu Abram:

Hagars Flucht 16. 25 18 J^b. Quellenkritik: In 16 gehört P an 1a. 3. 15. 16 (vgl. unten). Das Übrige gehört im wesentlichen zu J; Beweis: יהוה 2. 5. 7. (9. 10.) 11. 13; שְׁמָהָה 1 u. a. (E אָמָה); נָא 2 bis. Da der Hauptfaden von J nach 13 18 sofort mit 18f. fortfährt, so ist 16 (wie 15) Einsatz in J^a aus alter Quelle: J^b. Der Zusammenhang, den R^J damit hergestellt hat, ist folgender: 15 wird dem Abraham ein Erbe verheißen: Ismael 16 ist dieser Erbe nicht; aber Isaaq, dessen Geburt dann in 18 geweissagt wird, ist der wahre Erbe. Dieser Zusammenhang ist, wie man deutlich sieht, in den Sagen selber nicht beabsichtigt — er tritt auch in 16 mit keinem Worte hervor —, sondern er ist nachträglich hinzugekommen; schon J^b mag sich ihn etwa so gedacht haben.

Eine Variante zu der Erzählung von Hagars Flucht 16 bietet E 21 8—21 in der Geschichte von Hagars Verstoßung. Um beide Erzählungen zu vereinigen, hat R^{JE} 16 9 eingestellt, wonach die entflohene Hagar durch den Engel ermahnt wird, zu Sara zurückzukehren; danach ist sie dann 21 von Abraham verstoßen worden. Vers 10 ist, wie es scheint, dann noch hinzugesetzt worden, um das harte Los der Hagar, die jetzt in die Sklaverei zurück soll, durch eine Verheißung zu mildern. Als Redaktorenarbeit sind die Verse kenntlich: 1) durch den schleppenden Stil, das dreimalige יהוה מַלְאַךְ יְהוָה 9. 10. 11. 2) Der Befehl, sich wieder unter Sara zu demütigen 9, widerspricht dem Worte, daß Jahve von ihrer Demütigung gehört hat 11, und sie also dafür trösten will. 3) Der Satz »deinen Samen will ich groß machen«, 10 darf unmöglich der Verheißung »du sollst einen Sohn bekommen« 11, vorausgehen, sondern müßte ihr folgen (vgl. Wellhausen, Composition[3] 19f.). 4) In 10 redet die Gottheit in erster Person, dagegen redet 11 von Jahve in dritter Person; der Einsetzer von 10 hat den feinen Zug der alten Sage, daß Hagar den Gott zunächst nicht erkennt, nicht verstanden (vgl. unten). — Dagegen gehört 8 (mit Dillmann gegen Wellhausen) der alten Sage, nicht dem Einsatz an (vgl. unten).

Der Schluß der Erzählung ist zu Gunsten von 21 20f. stark verkürzt worden; der letzte Satz der Erzählung ist, wie es scheint, noch in 25 18 erhalten. Der letzte Redaktor ($R^{JE.P}$) hat auch noch die Geburt des Ismael weggestrichen, weil er sie aus P in 16 15 bringen wollte.

1b. 2. 4—6 I. Teil. Hagars Schwangerschaft und Flucht. — 1b Zu Anfang fehlt ein Satz über Saras Unfruchtbarkeit, der vielleicht in 11 30 erhalten ist, Sievers II 279, Kautzsch[3] 22. — Nach israelitischer Rechtssitte können die Eltern der jungen Frau eine Sklavin mit in die Ehe geben 24 59. 61, die dann ihr persönliches Eigentum ist I Sam 25 42 und nicht, wie die anderen Sklavinnen, dem Manne zur Verfügung steht 29 24. 29. — Daß die Sklaven Landfremde sind, wird im israelitischen Hause gewöhnlich gewesen sein I Sam 30 13 I Chr 2 34f. vgl. Benzinger[2] 124; sie sind durch

du weißt, daß Jahve mir Kinder versagt hat; wohne meiner Magd bei: vielleicht, daß ich durch sie einen Sohn bekomme. Abram aber gehorchte Saraj. 3Da nahm Saraj, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Manne Abram zum Weibe. 4**Und er wohnte Hagar bei, daß sie schwanger ward. Als sie aber merkte, daß sie schwanger sei, verachtete sie ihre Herrin.** 5**Da sprach Saraj zu Abram: das Unrecht, das ich leide, komme auf dich! Ich selbst habe dir meine Magd in die Arme gelegt; und nun, da sie merkt, daß sie schwanger ist, ver-**

Kriegsgefangenschaft oder Kauf nach Kanaan gekommen: ägyptische Sklaven, die mehrfach erwähnt werden (vgl. die obigen Stellen und Heyes, Bibel und Ägypten 44ff.), wird man wegen allerhand Kunstfertigkeiten geschätzt haben. — **2** Die großen Geheimnisse des Zeugens, Empfangens und Gebärens werden überall in der Antike von der Gottheit abgeleitet vgl. zu 24$_{2}$; in polytheistischen Religionen ist es gewöhnlich eine besondere (meist weibliche) Gottheit, die der Liebe und Zeugung vorsteht. In Israel ist auch dies, wie vieles andere, auf Jahve übertragen worden (Stade, Bibl. Theol. 140), der dadurch mancherlei, z. T. sehr verschiedenartige Prädikate bekommt. — Nach israelitischer Rechtssitte kann das Eheweib, wenn es unfruchtbar ist, sich ein anderes Weib substituieren und deren Kinder adoptieren; dasselbe 30$_{3.\ 9}$; die Form dieser Adoption beschreibt 30$_{3}$. Eine solche Kebse bleibt anderseits zugleich die »Magd« ihrer »Herrin« $_{4}$; begreiflich genug, daß sich aus solchen unklaren Verhältnissen Schwierigkeiten ergeben. Auch nach babylonischem Recht kann das Eheweib ihrem Manne eine Magd zur Kebse geben, Hammurabi § 144; die, wenn sie Kinder geboren hat, eine besondere Stellung genießt, vgl. Kohler und Peiser, Hammurabis Gesetz I 106. — Natürlich kostet es Sara Überwindung, die Sklavin, die ihr persönliches Eigentum ist, ihrem Manne hinzugeben; sie tut es aber, da sie hofft, so zu Kindern zu kommen: Kinderlosigkeit ist eine große Schande; Mutterschaft aber gibt Ehre und Herrschaftstellung im Hause Gen 30 I Sam 1, Benzinger^{2} 112f. Die Sklavin wird bei solcher teilweiser Abtretung natürlich nicht gefragt; ihr ist es eine große Ehre, mit dem Herrn Umgang zu haben. — אִבְנֶה zur Aussprache § 51p. נִבָּנָה hier »Familie bekommen«, nach Gesenius^{14} denominativ von בֵּן »Sohn«, vgl. aber auch ass. banû bauen, schaffen, erzeugen. — **4** Als Hagar merkt, daß sie schwanger ist, benimmt sie sich, was menschlich sehr verständlich ist, frech gegen ihre unfruchtbare Herrin. Der Sklavin, der zu viel Ehre geschieht, schwillt der Kamm vgl. das Sprichwort Prov 30$_{21}$ff. Dies aber mißbilligt die Sage aufs stärkste: denn es war eine Verachtung der Herrin; die Sklavin aber soll die Herrin ehren. »Die Zeltherrin beansprucht Gehorsam in ihrem Bereich; der Mann hat ihr solchen zu verschaffen, ansonst sie Recht zur Klage hat, mangels einer höheren weltlichen Autorität, bei Jahve«, Haller 140. Man sieht, wie unrichtig es ist, wenn Neuere behaupten, daß im alten Israel kein großer Unterschied zwischen Ehefrau und Sklavin gewesen sei. — Auch das babylonische Recht setzt voraus, daß die Magd, wenn sie ihrem Herrn Kinder geboren hat, gegen die Herrin unbotmäßig wird, und bestimmt, daß eine solche Magd nicht verkauft, sondern nur zur Dienerin erniedrigt werden darf, Hammurabi § 146. Der Fall der Hagar muß also auch im Babylonischen sehr gewöhnlich gewesen sein. — וַתֵּקַל Qal, zur Betonung § 67p. — **5** Sara bestraft diese Unverschämtheit nicht auf frischer Tat, sondern sie wendet sich an Abraham; Voraussetzung ist, daß sie über Hagar, die jetzt Kebse Abrahams und Mutter eines Kindes von ihm ist, nicht mehr die volle Gewalt hat. Um so mehr aber ist sie über das »Unrecht« entrüstet, entrüstet auch über Abraham, der für das Gebahren seiner Kebse verantwortlich ist, und so entrüstet, [illegible] Jahves Gericht gegen ihren Eheherrn aufruft: Lohn habe sie von ihm verdient, nicht Beleidigung. — חֲמָסִי, »das Unrecht an mir« § 135m. — Die Voraussetzung der Anrufung Jahves

achtet sie mich. Jahve sei Richter zwischen mir und dir! 6Da sprach Abram zu Saraj: nun wohl, deine Magd ist unter deiner Gewalt; tue mit ihr, was dir gut dünkt. So mißhandelte Saraj sie. Sie aber entfloh ihr.

7Da traf sie der Engel Jahves am Wasserquell in der Wüste; *an dem Quell auf dem Wege nach Šur.* **8Der sprach: Hagar, Magd Sarajs, wo**

---

ist der Israel ehrende, alte Glaube, daß Jahve sich gerade der Schwachen und Bedrängten, die sich selbst nicht helfen können, annimmt vgl. die Einleitung § 4, 6. — Richten »zwischen mir und dir« d. h. Schiedsrichter sein, Terminus des Rechtslebens Jes 54 Dtn 1 16 u. a. — בֵּינִיךְ mit punktiertem (d. h. für ungültig erklärtem) zweiten ist wohl nur Schreibfehler für בֵּינֹתָ (Sam) § 103o. — **6** Abraham, billig und gerecht, wie er ist, sieht ein, daß Saras Klage begründet ist, und entläßt jetzt seine Kebse wieder aus seinem Eigentum und Schutz. Das Wort »sie ist in deiner Hand«, hat also juristische Bedeutung. Abrahams ruhige Kürze kontrastiert mit der weiblichen, leidenschaftlichen Beredsamkeit. — Vorher hat Sara sich verachten lassen müssen, jetzt aber dreht sie den Spieß um und läßt Hagar fühlen, daß sie die Herrin ist. Was sie ihr angetan hat, wird ebensowenig gesagt wie vorher, wodurch Hagar ihre Herrin beleidigt hat; in solchen Verumständungen ist der alte Erzähler sehr sparsam. Glimpflich wird sie mit ihr nicht verfahren sein; denn eine Tracht Schläge ist ein israelitischer Sklave gewöhnt JSir 30 33ff. Ex 21 20f. — Die wenigen Striche machen die drei Personen völlig deutlich; Abraham ist verträglich und gerecht, »er gehorcht seinem Weibe«: nach ihrem Willen nimmt er Hagar zur Kebse an, und nach ihrem Wunsche entläßt er sie wieder. Sara ist das leidenschaftliche Weib, stolz bedacht auf ihre Frauenstellung im Hause, in der Leidenschaft grausam und sehr subjektiv: um selbst zu Kindern zu kommen, hat sie Hagar weggegeben, aber dann rechnet sie ebendies ihrem Manne gegenüber sich selbst als Verdienst an; sie spielt sich also in ihrer leidenschaftlichen Erregung über die Respektsverletzung — psychologisch sehr wahr — Abraham gegenüber als selbstlos aus. Der israelitische Mann aber mag wohl in der Stille über sein temperamentvolles Weib seufzen Prov 25 24 27 15 JSir 25 16ff. 26 6f. Schließlich die Sklavin, deren wechselvolle Schicksale den Hörer ergötzen und rühren: zuerst eine Sklavin, dann Kebse des Herrn und Mutter des Erben, und als solche unverschämt gegen die kinderlose Herrin; dann schwer mißhandelt und tief in ihrem Mutterstolz verletzt. Diese drei, Mann, Frau und Magd, sind offenbar israelitische Typen; daß sie so handeln, wie sie handeln, findet die naive Sage sehr natürlich; denn so handelt man in Israel. — Von nun an ist Hagar die Hauptperson. Ihr Trotz ist nicht gebrochen; das Leben im Zelte Saras hält sie nicht mehr aus; so faßt sie den Entschluß, in ihre Heimat, nach Ägypten zu fliehen: sie, ein schwangeres Weib: lieber alle Gefahren des Wüstenweges als die Demütigung in Saras Zelt! — Im Aufbau der Erzählung ist der Satz: sie entfloh ihr, ein Hauptpunkt, der Gipfelpunkt alles Bisherigen und die Voraussetzung alles Folgenden.

7. 8. 11. 12 II. Teil. Die Offenbarung am Brunnen. Des mutigen Weibes aber nimmt sich Gott selber an: **7a** der Engel Jahves trifft sie am Brunnen in der Wüste. — »Der Brunnen« (mit Art.) ist ein bestimmter Brunnen; Name und Lage gibt 14 an. — An diesen Brunnen ist Hagar auf ihrer Flucht, etwa am Abend, gekommen: der Weg in der Wüste führt von Quell zu Quell. — **7b** »An dem Brunnen auf dem Wege nach Šur« steht ‖ 7aβ; greift 14b vor, ist also Glosse, vgl. LXX Luc; wofern die alte Sage vom »Wege nach Šur« gesprochen hätte, würde sie dies am Schluß von 6 getan haben (Ball, Holzinger). — שׁוּר Mauer, heißt wohl ursprünglich die ägyptische Grenzbefestigung nach Osten (Ed. Meyer I § 240, Israeliten 101 A. 1) und danach der Grenzstrich im Nordosten Ägyptens, etwa dem heutigen Ǧifār entsprechend (Guthe, Gesch. Isr. 163). — Das göttliche Wesen ist der מַלְאַךְ יהוה. Dasselbe häufig in den alten Sagen des J; E:

kommst du her? wo willst du hin? Sie sprach: vor meiner Herrin

מַלְאַךְ אֱלֹהִים. Wie der König oder der Vornehme, so hat auch der Gott einen Boten, »Herold« oder »Botschafter«, der als solcher bekannt ist. Die Vorstellung von Götterboten, auch bei Griechen und Babyloniern (Zimmern KAT³ 454) bezeugt, ist an und für sich ganz verständlich. Nun ist aber merkwürdig, daß im AT von diesem Boten Jahves oder Gottes mehrfach so gesprochen wird, als ob er Jahve oder Gott selber wäre. So heißt es 13, daß Hagar den Jahve, der mit ihr gesprochen hat, benannt habe, während nach 7ff. vielmehr nur der Bote Jahves mit ihr geredet hat. Ebenso sagt der erscheinende Bote Gottes 31 11: ich bin der Gott von Bethel 13. Und so auch sonst. Diese Schwierigkeit ist nicht etwa durch die Annahme der unklaren Vorstellung, daß der Bote zugleich eine Erscheinungsform Jahves selbst sei (so z. B. Marti, Gesch. der isr. Rel.⁵ 78f., Kautzsch³ 27), sondern viel einfacher durch eine religionsgeschichtliche Erwägung zu heben. Die ältesten Sagen sprechen sehr unbefangen von Gotteserscheinungen: Jahve erscheint in Person, man hört seine Schritte, sieht seine Gestalt und vernimmt seine Stimme. Eine spätere Zeit aber würde es als eine Profanation empfinden, wenn man von Jahve selber so Menschliches berichten würde. Darum erzählt sie, daß nicht Jahve selbst, sondern ein untergeordnetes göttliches Wesen, sein »Bote«, erschienen sei. Dies Entwicklungsgesetz, daß gewisse Prädikate der Gottheit bei fortschreitender Religion anstößig werden und dann einem niederen göttlichen Wesen gegeben werden, spielt auch sonst außerhalb und innerhalb Israels eine große Rolle. Nach alter Anschauung geht Jahve selber in der Pestnacht um Ex 11f., nach späterer sein Bote II Reg 19 35. Ursprünglich inspiriert Jahve die Propheten; die späteren Propheten sind vom Engel inspiriert. Die ältere Zeit sagt: Jahve segne dich! und: Jahve geleite dich auf dem Wege! (Gen 48 15 28 20); die spätere: der Engel segne dich! und: der Engel geleite dich! (Gen 48 16 24 7). Vor Zeiten erzählte man, Jahve selbst, später aber, der Engel, habe Israel durch die Wüste geführt Ex 32 34 Num 20 16. Ursprünglich hat Jaqob zu Penuel mit einem Gott gekämpft; die Späteren sagen, es sei der Engel gewesen Hos 12 5. Besonders deutlich ist diese Änderung Ex 4 24, wo der Hebr. noch יהוה liest, LXX aber ἄγγελος κυρίου hat. Eben wegen dieser Entstehung aus der Reflexion ist die Gestalt des Boten Jahves »immer ein wesenloser Schemen geblieben« (Ed. Meyer, Israeliten 216). Ganz jung aber ist die so geschaffene Figur des Engels nicht (Hos 12 5, vgl. auch Gen 24 7 48 16), so daß es jedenfalls nicht angängig ist, מלאך 16 7 und in den verwandten Stellen einfach als sekundär aus den Texten zu entfernen, gegen Sievers II 282f. Nun ist, als man den Boten in unsere und ähnliche Erzählungen einsetzte, nicht das Ganze danach umgemodelt worden; vor allem mußte hier bestehen bleiben, daß der »'el r°'i« Jahve selber ist. So kam also heraus, daß der Jahvebote Hagar erscheint (geändert), und daß sie Jahve gesehen zu haben glaubt (antik). Die späteren Leser, die beides zusammen bereits in ihren Texten vorgefunden haben, werden es sich so zurechtgelegt haben, daß ein wunderbarer, mystischer Zusammenhang zwischen Jahve und seinem Boten bestehe, etwa so, daß »Jahves Name« in dem Jahveboten sei Ex 23 21, vgl. Stade, Bibl. Theol. I 96ff. — Aber wir können noch einen Schritt weiter zurückgehen: Der Gott, von dem die Sage redet, war ursprünglich nicht Jahve, sonst müßte ja der Name des Kindes Šᵉma'ja oder Jišma'ja lauten, sondern dieser Gott hieß אֵל, genauer אֵל רָאִי. Der Name »'el r°'i« gilt der israelitischen Tradition als Beiname Jahves an dieser Stätte; ebenso wie Jahve zu Bethel »'el Bethel« 31 13 35 7, zu Beᵉršeba »'el 'olam« 21 33, zu Sichem »'el, Gott Israels« 33 20 heißt. Diese Beinamen sind ursprünglich, so dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, die Namen der Lokalnumina selber gewesen. Israel hat, als es jene heiligen Stätten von den Eingeborenen übernahm, auch die Götternamen mit rezipiert, aber diese Namen als Beinamen Jahves an jenen Stätten aufgefaßt. Sehr interessant ist, zu sehen, daß die von Israel vorgefundene Religion ihre Götter »'el« nannte. — Wir erkennen also in der Sage drei religiöse Stufen: der Gott, der in ihr auftritt,

Saraj muß ich fliehen. [9]*Der Engel Jahves sprach zu ihr: geh wieder heim zu deiner Herrin und ertrage die Mißhandlungen, die sie dir auferlegt.* [10]*Der Engel Jahves sprach zu ihr: ich will deinen Samen also mehren, daß man ihn nicht zählen kann vor Menge.*
[11]**Der Engel Jahves sprach zu ihr: du bist ja schwanger; du wirst einen Sohn gebären; des Namen sollst du Ismael (Gott hört) heißen: denn Jahve hat gehört, wie du mißhandelt bist.**
[12]**Der wird ein Mensch wie ein Wildesel sein,**
seine Hand wider alle, aller Hand wider ihn,
und all seinen Brüdern sitzt er auf der Nase.

---

war ursprünglich der 'el ro'i, wurde dann Jahve, und schließlich zum Boten Jahves — Dieser 'el hat, wie aus seinem Namen hervorgeht, ursprünglich eine nahe Beziehung zu diesem Brunnen: er ist das Numen dieses Brunnens. Die alte Sage hält das noch fest, indem sie erzählt, daß er am Brunnen erschienen sei; eine noch altertümlichere Rezension könnte erzählen, daß er von dort hervorgekommen, und etwa noch, daß es gerade die Stunde gewesen sei, wo er sich zu zeigen pflegte. — In Israel und den verwandten Völkern sind vielfach Brunnen heilig gehalten worden; man sah das Göttliche in ältester Zeit in dem lebendigen, immer sprudelnden, und wohin es kommt, Leben spendenden Wasser. Daß die hebräischen Sagen so viel von heiligen Brunnen erzählen, erklärt sich aus ihrer Wichtigkeit für das trockene Land. Über heilige Brunnen vgl. Stade, Bibl. Theol. § 52, Benzinger[2] 317, woselbst Literatur. Deutsche Brunnensagen bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 103—105. — **8. 11. 12** Das Gespräch des Gottes mit Hagar. Hagar, dies ist ursprünglich die Voraussetzung des Gespräches, erkennt den Gott zunächst nicht; dergl. Begegnungen und Gespräche mit der unbekannten Gottheit sind in den alten Sagen häufig vgl. zu 18[1]. Das Folgende zeigt dann, wie häufig bei solchen Gotteserscheinungen, wie der Gott allmählich den Schleier der Gottheit lüftet; in dem Augenblick aber, wo er dann erkannt wird, ist er zugleich verschwunden. — **8** Der Gott redet sie an, nicht sie ihn; das würde sie nicht wagen, weil er »furchtbar« aussieht Jdc 13[6]. »Hagar, Magd Sarajs«: merkwürdig dieser Mann: sie kennt ihn nicht, er aber kennt ihren Namen; ist das — so denkt Hagar — etwa ein Gottesmann? Jdc 13[6]. — »Wo kommst du her, wo gehst du hin?« noch jetzt in der Wüste immer die erste Frage, wenn sich Fremde begegnen, Merker, Masai 106. — Hagar antwortet, wie mit zusammengebissenen Zähnen: kein Jammern und Klagen, sondern nur die Tatsache, daß sie flieht. Ihr Wort »meine Herrin« steht geistreich in enger Anknüpfung an das der Gottes »Magd Sarajs«. — **11** Er erwidert: »Du bist ja schwanger«; Hagars Schwangerschaft — dies ist die Voraussetzung des Wortes — ist bis dahin noch ein Geheimnis; selbst dies intimste Geheimnis kennt der Mann! So ist sie denn auch geneigt, ihm zu glauben, wenn er ihr jetzt die Geburt eines Sohnes weissagt. — וְיֹלַדְתְּ ist eine Mischform des Part. וְיֹלֶדֶת und des Pf. cons. וְיָלַדְתְּ, die hier beide zur Wahl gestellt werden § 80d; ebenso Jdc 13[5. 7]; vorzuziehen ist nach Jes 7[14] das Part.; umgekehrt Ball, Kittel. — Häufig hören wir in den Sagen, wie ein Gotteswort über das noch ungeborene Kind ergeht 18[10]ff. 25[22]f. Jdc 13 Luk 1. Das alte Volk erzählt sich gern von dem ahnungsvollen Zustand der Schwangerschaft, wo das Weib auf jedes Symptom achtet und zum Orakel geht, um etwas von der dunkelen Zukunft zu erfahren Gen 25[22]. Gern berichtet dann die Sage, daß das, was der Mann später geworden ist, schon vor seiner Geburt der Mutter geweissagt worden war: sein späteres Schicksal ist also nicht Zufall, sondern von Anfang an durch Gott so bestimmt Jdc 13 Jer 1[5] Gal 1[15]; und selbst sein Name ruht nicht auf der Willkür der Eltern, sondern ist durch Gott selber festgesetzt Luk 1[13. 31]. — Jišma'él soll der Knabe heißen, »weil Jahve von deiner Mißhandlung gehört hat (שָׁמַע)« und sich also deiner annehmen will. (עֳנְיֵךְ ist mit Willen dasselbe Wort wie וַתְּעַנֶּהָ 6.) Aber — so muß Hagar denken — woher in aller Welt weiß dieser merkwürdige Mensch von dieser Miß-

[13]Sie aber nannte den Namen des Jahve, der zu ihr gesprochen hatte: du bist 'el r^{o}'i, denn sie sprach: wahrlich hier habe ich geschaut 'das Ende' . . . . . [14]Deshalb nennt man diesen Brunnen den Brunnen von laḥaj ro'i, er liegt, wie bekannt, zwischen Qadeš und Bered. [15]Da gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den ihm Hagar geboren hatte, Ismael. [16]Abram war 86 Jahre alt, als Hagar Ismael dem Abram gebar.

— —
— —
— —

---

handlung, die sie ihm doch nicht geklagt hat? Das ist sicherlich ein Gottesmann; der hat ein Recht, in Gottes Namen zu sprechen! Und nun 12 hört sie gar aus seinem Munde Weissagungen über ihres Sohnes Geschick. — Diese Worte sollen, so denkt der Erzähler, Hagar ermutigen, unter allen Nöten und Beschwerden hier auszuharren: denn es gibt einen reichen, ja überschwenglich reichen Lohn für die Mühsal. — Die Sage schildert im folgenden Ismaels Bestimmung, ein Beduine zu werden, mit unverkennbarem Behagen. Hier am Höhepunkt Verse: zwei Vierer und wohl ein Dreier. Mit drastischer Wendung: Ismael soll ein Wildesel von einem Menschen (Kstr. § 128l) werden; wie der Wildesel ist, beschreibt herrlich Job 39$_{5-8}$: ein Tier von unbändiger Freiheitslust, das der Städte und des Treibers lacht: ein prächtiges Bild für den Beduinen, mit dem es die Wüste teilt; über den Wildesel Arabiens Jacob, Beduinenleben^{2} 115f. — Ferner im ständigen Kriege mit jedermann, »nicht aus Mutwillen, sondern aus Not: die Wüste ernährt ihre Kinder nicht genügend und zwingt sie zum Rauben und Blutvergießen«, Nöldeke, ZDMG XL 175; vgl. die anschauliche Schilderung der Beduinen bei Ed. Meyer, Israeliten 304. Darum ist Ismaels Leben nichts als Kampf: ein Los, köstlich für heldenhafte, streitbare Männer, aber freilich voller Mühsale und Gefahren. — »Und all seinen Brüdern sitzt er im Gesicht«: eine Situation, ihm angenehmer als seinen Brüdern, deren Felder er plündert, und deren Herden er raubt. Diese kräftige Schilderung des Geschickes Ismaels kann den modernen Leser warnen, ja nicht, etwa nach Analogie von 21, den Ton der vorhergehenden Erzählung zu weich zu fassen. Vielmehr meint die Sage: dieser unbändige Ismael ist ein würdiger Sohn seiner trotzigen Mutter, die sich auch nicht ins Joch hat fügen wollen, und die das Leben in Sicherheit von sich warf, weil es ein Leben in Demütigung gewesen war. Und so, wie sie jetzt, im Augenblick des Segens, vor dem Gott steht: trotzig, mit aller Welt zerfallen, so soll ihr Sohn werden, auch er unbändig und aller Welt Feind.

13. 14. — — — **25, 18** III. Teil. Schluß. Der Gott ist jetzt verschwunden; Hagar ist wieder allein. Jetzt bekommen Gott 13 und Brunnen 14 ihre Namen. Der Name des Gottes אֵל רֳאִי und der des Brunnens בְּאֵר לַחַי רֹאִי sind nahe verwandt. לחי ראי scheint eine Örtlichkeit gewesen zu sein, nach der Brunnen und Gott heißen; der Gott heißt nach dem Ort wie 'el Bethel 31 13, ba'al von Ḥaṣor, von Me'on, von Ḥermon u. a. Nach Analogie von Jdc 15 14ff., wo ein Bergzug לחי »Kinnbacken«, genauer »Eselskinnbacken« heißt, darf man vermuten, daß ראי ursprünglich der Name eines Tiers (also etwa der »Antilope«) gewesen ist vgl. Wellhausen, Prolegomena^{6} 323f. — Diese bereits in alter Zeit auffallenden und unverständlichen Namen will die Sage erklären. Der Text (wörtlich: »habe ich nicht hier geschaut hinter meinem Schauer?«) ist sinnlos; Hagar hat dem Engel nicht »nachgeschaut«; und daß der Engel sie »gesehen« hat, wird in der Erzählung nicht betont. Sievers II 283f. schlägt vor: כִּי־גַם הֵלֹם אַחֲרֵי רָאִיתִי »denn selbst bis hierher (in die Wüste) hat mich dein Auge verfolgt« oder lieber הֲלֹא גַם־אַחֲרֵי רָאִיתִי »hast du nicht auch hinter mir drein geschaut?«; Eerdmans 42f. liest: הֲגַם הֵלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי

25 [18]Sie wohnten von Ḥᵃvila bis Šur östlich von Ägypten, bis wo man nach Aššur kommt; all seinen Brüdern setzte er sich vor die Nase.

»hast du auch bis hierher hinter mir her gesehen, mein Seher?«: aber die Meinung der alten Sage ist gewiß nicht, daß der Gott hinter Hagar her gesehen, d. h. daß er sie vom »Hause der Herrin« her mit seinen Blicken verfolgt habe, sondern daß er eben an diesem Quell wohnt und sie hier getroffen hat. Auch Wellhausens (Prolegomena[6] 323 f. und 324 A. 1) Vorschlag, für das הלם des Textes אֱלֹהִים zu lesen und hinter רָאִיתִי noch וָאֶחְיֶה »ich blieb am Leben« einzusetzen (»habe ich die Gottheit geschaut und bin am Leben erhalten nach meinem Schauen?«) ist nicht recht befriedigend; das Wort »an dieser Stätte« הֲלֹם (stark betont) ist nicht wegzukonjizieren, sondern vielmehr gerade die Hauptsache: es erklärt, warum gerade dieser Ort nach diesem Wort genannt wurde vgl. 11 8 16 13 21 17. 23 22 14 32 30. »Wahrlich (הֲ § 150e) an dieser Stätte habe ich geschaut — — — —«. Die Verderbnis steckt in אחרי ראי; אַחֲרֵי scheint = אַחֲרִית »das (glückliche) Ende« zu sein. Der Sinn ist wohl gewesen: hier habe ich geschaut das Ende meiner Not. הֲלֹם hierher, hier Jdc 20 7, vgl. הֵנָּה hierher, hier Gen 21 23 und שָׁמָּה dorthin, dort; gegen Sievers II 283. — Die Vokalisation לַחַי רֹאִי 14 ist wohl kaum alte Aussprache des Namens, sondern trägt wohl eine spätere Deutung der unverständlichen Worte (»des Lebendigen, der mich schaut«) ein; אֵל חָי 13 faßt die Punktation als »Gott der Schauung« auf. — Qadeš = ʿAin Ḳadis vgl. zu 14 7. Bered (LXX *Βαραδ*, LXX Luc Philo Hier *Βαρακ* vgl. Nestle, ZAW XXI 329) nicht bekannt, westlich von Qadeš zu suchen, Ed. Meyer, Israeliten 323. Als Hagarbrunnen gilt gegenwärtig den Arabern Muweilih, eine Station an der Karawanenstraße, einst ein volkreicher Ort mit einer Anzahl Quellen, wnw. von Qadeš vgl. Palmer, Schauplatz der Wüstenwanderung Israels 272 ff. — Der Schluß der Erzählung fehlt; man erwartet noch: wie Hagar an diesem Brunnen blieb, wie sie dort Ismael gebar und nannte, wie Ismael aufwuchs und zu einem Volke wurde, dessen Sitz an diesem Brunnen war, und dessen Gott dieser 'el geworden ist. Der Schlußsatz des Ganzen ist vielleicht noch in **25, 18** erhalten (vgl. Dillmann, Holzinger), dem Ed. Meyer, Israeliten 323 noch 25 11b voraussetzt: »Ismael ließ sich nieder beim Brunnen lachaj ro'i und hauste (LXX Sg.) von Ḥᵃvila bis zur Mauer von Ägypten«. Ähnliche geographische Beschreibungen bei J 10 19. 30. Über Ḥᵃvila vgl. zu 2 11. Das hier gemeinte Aššur ist nicht Assyrien am Tigris, sondern wohl der nordarabische Beduinenstamm, der noch Gen 25 3 ʿ vorkommt und vielleicht auch Num 24 22. 24 Ps 83 9 gemeint sein könnte, Hommel, altisraelitische Überlieferung 240 ff., Glaser, Skizze II 438 f., vgl. aber auch König, fünf neue arabische Landschaftsnamen 12 ff., Ed. Meyer, Israeliten 320 ff. Oder ist בְּאֶדְמָה אַשּׁוּרָה eine Dublette zum Vorhergehenden? so Wellhausen, Composition[3] 20 A. 1, Ed. Meyer u. a. — נָפַל »einfallen, sich niederlassen« auch Jdc 7 12 von Beduinen. — Der letzte Satz wiederholt die Weissagung 16 12: so gingen die Worte des Gottes in Erfüllung. Derjenige, der diesen Schlußsatz geschrieben hat, scheint עַל־פְּנֵי = »östlich« genommen zu haben.

Allgemeines über die Sage von Hagars Flucht.

1. Ursprünglicher Sinn der Sage: Die Sage redet (ebenso wie die Variante 21) von Ismael, dem Stammvater der יִשְׁמָעֵאלִים; das ist ein Nomadenvolk der ältesten Zeit; sein Hauptort nach 16 Laḥaj ro'i, seine Heimat nach 21 21 E die Steppe Paran d. i. die Wüste et-Tîh im Norden der Sinaihalbinsel; diese Angaben stimmen sehr wohl zusammen. Nach den Sagen war es ein Beduinenvolk, freiheitsliebend, fehdelustig, seinen Nachbarn unbequem, als Schützen berühmt 21 20 wie die Suti der Ägypter, Ed. Meyer, Israeliten 324. Daneben treiben sie auch Handel wie alle Beduinen, Ed. Meyer, Israeliten 324: ismaelitische Karawanen bringen Gewürz von Gilead nach Ägypten 37 25 ff. In historischer Zeit ist dieser Stamm Ismael verschollen; zum letzten Male kommt ein »Ismaelit« II Sam

17 25 (vgl. I Chr 2 17) unter David vor. »Die Ägypter (des alten Reiches) kennen die Ismaeliten noch nicht; und in der Assyrerzeit sind sie wieder verschwunden. Sie gehören also der Zeit vom 12.—9. Jahrh. an«, Ed. Meyer, Israeliten 324. »Die nomadische und halbnomadische Bevölkerung wechselt im Altertum wie gegenwärtig; alte Stämme lösen sich auf, ziehen weg oder werden vernichtet, neue treten an ihre Stelle«, Ed. Meyer I § 288, vgl. denselben, Israeliten 324. Später, als es den alten Stamm Ismael nicht mehr gab, ist der Name Ismael dagegen auf mehrere nordarabische Stämme ausgedehnt; so bei P Gen 25 13; aber auch schon Jdc 8 24, wo Midian zu Ismael gerechnet wird. In diesem Sinne beschreibt der Schlußsatz 25 18 die Wohnsitze der Ismaeliten. Dieser spätere Stammverband Ismael hat mit dem alten Stamm Ismael irgendwelche historische Beziehung; welche, wissen wir nicht. Für solche Namensübertragungen vgl. die Geschichte der Namen Sachsen oder Preußen. — Die Sage 16 redet von Ismael in beiden Bedeutungen: der Grundstock spricht von Ismael in Laḥaj ro'i (in Paran); der Schlußsatz, aus späterer Tradition, von dem Ismael, der sich über Nordarabien ausbreitet. Vgl. Stade, Gesch. Israels I 144 f. — Dieser alte Ismael ist der Sohn der Hagar. Es muß also, so dürfen wir schließen, ein uraltes Volk Hagar gegeben haben, von dem das Volk Ismael abgeleitet wurde. Derselbe Name begegnet dann wieder um viele Jahrhunderte später bei dem Volk der הַגְרִים oder הַגְרִיאִים I Chr 5 10. 18 ff. 11 38 27 31 Ps 83 7 (auch »Söhne Hagar« Bar 3 23), das I Chr 5 19 neben Jeṭur, d. i. den Ituraeern, genannt wird und nach Ed. Meyer, Israeliten 328 etwa östlich von Moab und Ammon zu suchen ist; vielleicht nicht identisch mit dem Ἀγραῖοι oder Ἀγρέες der Griechen; vgl. auch Winckler in MVAG 1898 Heft I S. 51, wonach הגר auch in den südarab. Inschriften als Stammname vorkommt. Hängen diese הַגְרִים irgendwie mit dem alten Hagarvolke zusammen oder sind die Namen nur zufällig dieselben? (Ed. Meyer, Israeliten 328). Dagegen sind die bei Sanh. I 45 (vgl. KB II 84 f.) erwähnten Ḫagarânu (Var. Ḫagrânu) ein ganz in der Nähe Babyloniens zu suchender Aramäerstamm. Über die Völker Ismael und Hagar vgl. Ed. Meyer, Israeliten 322 ff.

Nach der Sage ist Hagar eine Ägypterin; dies ist ein stehender Zug der Sage 16 3 P 21 9 E (Variante 21 21: Ismael hatte eine ägyptische Frau). Mischung von Beduinenstämmen mit landflüchtigen Ägyptern ist bezeugt, vgl. Ex 12 38 und die Geschichte des Sinuhe bei Erman und Krebs, Aus den Papyrus der kgl. Museen 14 ff. — Winckler, Altorientalische Forschungen I 30 ff. (vgl. auch MVAG 1898 I 1 ff. IV 1 ff.) und KAT³ 141 ff. und ihm folgend Cheyne 266 ff. behaupten, daß Hagar ursprünglich keine »Ägypterin«, sondern eine Muṣriterin, aus dem arabischen Stamme מצר = Muṣr, der in Šur seinen Sitz gehabt habe, gewesen sei; aber diese Behauptung von der Existenz und der großen Bedeutung eines arabischen Landes Muṣr ist neuerdings lebhaft bestritten vgl. Küchler, Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit 8 ff., Ed. Meyer, Israeliten 455 ff.

Die Sage behandelt die Entstehung des Stammes Ismael. Die Hauptfrage in beiden Varianten ist diese: wie kommt es, daß Ismael ein Beduine geworden ist? Die Antwort ist: seine Mutter hat mit ihm zusammen das Vaterhaus verlassen und ist in die Wüste gewandert. Möglich ist, daß bei dieser Wanderung Hagars der Name Hagar (arab. hagara »sich trennen, hinwegbegeben«) mit eingewirkt hat (Dillmann). Indes ist das Motiv der Flucht oder Verstoßung der Mutter mit ihrem Kinde auch sonst nicht selten.

Die Sage motiviert zugleich den Namen Jišma''el = Gott hört. Sie erzählt von einem schweren Leide, das vor (16) oder bei (21) dieser Wanderung der Mutter in der Wüste eingetreten war, wie aber dann Gott hörte.

Ferner erklärt die Sage von 16 noch, wie Ismael zu seinem gegenwärtigen Hauptsitz in Laḥaj ro'i und zu seinem Gott, dem 'el ro'i, gekommen ist. Zur Beantwortung dieser Frage erzählt sie, daß die Ahnfrau an ebendiesem Ort von ebendiesem Gott die Weissagung von Ismaels Geburt und Geschick empfangen hat. Zugleich hat die Sage dabei die seltsamen Namen des Ortes und des Gottes zu erklären gewußt.

Daß Ismael als der ältere unter den beiden Söhnen Abrahams erscheint, hat seine Parallele in Esau, dem älteren Bruder Jaqobs: die semitischen Völker sind ursprünglich Beduinen, und die halb oder ganz seßhaften Semiten sind Ablagerungen der Wüstenstämme im Kulturland; das hält die Überlieferung fest, indem sie den Beduinen für den älteren Bruder erklärt, Ed. Meyer, Israeliten 305.

Demnach enthält die Sage allerlei Ätiologisches mit »Novellistischem« gemischt; unser Versuch, beides zu scheiden, ist natürlich, wie stets in solchen Fällen, nur ein Versuch. Eine Frage, die wir nicht beantworten können, ist die, warum Ismael gerade Abrahams Sohn und Isaaqs Bruder geworden ist; daß es sich dabei ursprünglich um zwei uralte Brudervölker Ismael und Isaaq handelt, erscheint deshalb unwahrscheinlich, weil die älteste Rezension d. h. Kap. 16 (vgl. zu 21) Isaaq in diesem Zusammenhange überhaupt nicht erwähnt. Ebenso schwierig ist zu deuten, daß Ismael Sohn der Sklavin genannt wird, worauf ein so großer Teil der Sage gegründet ist. Die Israeliten haben diesen Zug jedenfalls so aufgefaßt, daß sie selber und nicht Ismael Abrahams legitime Nachkommen sind. Aber was mag der ursprüngliche Sinn sein? Ist der Zug doch vielleicht nur »novellistischer« Herkunft?

2. Alter und Herkunft der Sage. Diese Sage von Ismael muß sehr alt sein; sie setzt als gegenwärtig das alte Volk Ismael voraus, von dem kein historischer Bericht meldet; sie kennt seinen Hauptsitz, seinen Charakter, ja selbst noch seinen Gott und sogar noch den Namen des älteren Volkes, von dem es sich herleitet. Ganz antik sind die Charaktere der geschilderten Personen: Sara ist eine leidenschaftliche Frau, »Hagar ein freches, trotziges« Weib, und ihr Sohn »aller Welt Feind« (Reuß 253 A. 2). Abraham aber spielt zwischen diesen beiden starkknochigen Frauen eine etwas unglückliche Rolle. Die Sage erzählt davon aber nicht etwa zur Schande des Patriarchen, auch nicht mit unerbittlichem Wahrheitssinn, sondern sie denkt: so sind die Menschen. Auch daran nimmt sie keinen Anstoß, daß der Gott sich der Hagar erbarmt; vielmehr — so hat die älteste Überlieferung wohl gedacht — der Gott freut sich der ungebrochenen Kraft des mutigen Weibes. Es tritt hier also eine altertümliche Gottesanschauung hervor, die etwa mit der in der Simson- oder Jaqobgeschichte verglichen werden kann. — Besonders alt ist auch, daß in der Sage das Kind so viel enger mit der Mutter zusammengehört als mit dem Vater; darin klingen vielleicht älteste Zustände nach, wo das Kind die Mutter, aber nicht den Vater kannte.

Die Sage könnte sehr wohl in ihrer ältesten Gestalt ismaelitischer Herkunft gewesen sein. Darauf führt besonders, daß das Nomadentum Ismaels, nicht wie das spätere, seßhafte Israel tun würde, als ein Fluch aufgefaßt, sondern vielmehr mit deutlicher Freude an so herrlichem Leben des Beduinen geschildert wird: als der Gott die Ahnfrau trösten wollte, hat er ihr dies Schicksal ihres Sohnes geweissagt; ferner, daß der Gott im Streit der beiden Frauen nicht Saras, sondern Hagars Partei nimmt. Eine Reihe von Zügen würden zu solchem ismaelitischen Ursprung wohl passen: das trotzige Wesen der Ahnfrau, das Wüstenkind geboren am Wüstenquell, der Stammesgott zugleich ein Brunnengott.

3. Stil und Erhaltung der Sage. Die Rezension von 16 ist ein wundervolles Muster alten Sagenstils: namentlich der erste Teil der Sage ist ausgezeichnet durch die Mannigfaltigkeit und Lebenswahrheit seiner Bilder; zugleich ragt die Sage hervor durch die strenge Geschlossenheit der Handlung und namentlich die bewunderungswürdige Knappheit. Das Äußerste im Weglassen des nicht unbedingt Notwendigen leistet der Erzähler, indem er nicht einmal sagt, wann und wie das göttliche Wesen verschwunden sei. Doch darf man vermuten, daß eine ältere Rezension hier einen Satz gehabt habe, den die spätere Zeit als hochbedenklich ausgelassen hat, etwa, daß der Gott im Brunnen verschwunden sei. Auch sonst ist die Erzählung in manchem verdunkelt: sie hält nicht mit voller Deutlichkeit fest, daß Hagar den Gott zunächst nicht erkannt hat, sie berichtet nicht, an welcher Stelle in der Handlung sie diese Erkenntnis be-

kommen habe (ursprünglich zwischen 12 und 13); auch daß der Brunnen ein Heiligtum sei, wird in unserer Rezension nicht mehr gesagt, hat aber vielleicht ursprünglich im weggefallenen Schluß gestanden.

22. Die drei Männer bei Abraham in Ḥebron zu Gaste 18 1—16a α J^a.

1 Da erschien ihm Jahve unter den Terebinthen von Mamre, als er einmal an der Tür seines Zeltes saß, da der Tag am heißesten war. 2 Als er nun seine Augen aufhob, da sah er: sieh da, drei Männer standen vor ihm. Kaum aber, daß er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Tür des Zeltes, verneigte sich tief

Die drei Männer bei Abraham in Ḥebron zu Gaste 18 1—16a α. Quellenkritik: Die Erzählung stammt aus J: יהוה 1. (13). 14, לְקַרְאת 2 (nur bei J); als Ausdrücke, für die J eine Vorliebe hat, kann man nennen נָא חֵן 3, עַבְדְּךָ = »ich« 3. 5, ferner כֵּן־עָלַיִן 5, לָמָּה זֶּה 13, das mehrmalige נָא 3f. — Inhaltlich spricht für J der naive Ton, in dem von Gott geredet wird. — Die Geschichte ist ein Hauptstück im Abraham-Loṭ-Sagenkranze vgl. die »Komposition der Abrahamgeschichten« S. 159f. Im Sagenkranze ist sie unmittelbare Fortsetzung von 13 18.

Die Disposition ist sehr klar: I. Die Bewirtung der Männer bei Abraham 1—8. II. Das Tischgespräch 9—15. Beide Teile sind gleich groß: auch das eine Schönheit.

1a ist eine Überschrift wie 22 1a II Reg 2 1a. Der Satz gehört nicht zur alten Sage; die Sage selbst beginnt erst mit 1b; vgl. auch unten zu 2b und 4. — 1b Die Exposition ist besonders kunstvoll. Der Zweck einer solchen Einleitung ist, zu zeigen, wie es kam, daß die Gottheit und der Heros an einem bestimmten, von der Überlieferung gegebenen Ort zusammengetroffen sind. Solche Expositionen findet man 28 10ff. 32 23ff. Ex 3 1ff. u. a. Hier ist der Ort der Baum von Ḥebron. Höchst lebenswahr wird nun erzählt, wie es die Mittagszeit war (die Zeit, da der wegemüde Wanderer Unterkunft und auch der Ansässige den Schatten sucht), die den Menschen und die Gottheit, die ihm als Wanderer erscheint, unter dem Schatten des Baumes zusammengeführt hat. Da sitzt Abraham im Zelt, am Eingang (פֶּתַח acc. loci § 118g); das Zelt wird bereits hier erwähnt, weil der Erzähler es im folgenden gebrauchen will vgl. 6 und besonders 9ff. — 2a Als er nun (zufällig einmal) aufblickt, sich da: drei Männer stehen vor ihm (עָלָיו, weil Abraham sitzt vgl. I Sam 22 6). Die Schilderung malt die Überraschung: sie sind mit einem Male da. So überraschend tritt Göttliches immer auf 21 19 22 13 Ex 3 2 Jos 5 13 vgl. auch Zach 2 1. 5 5 1 6 1; ebenso geheimnisvoll verschwindet es auch Jdc 6 21 13 20f. Tob 12 21: darin spricht sich in naiver Form echte Religion aus: die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Gottheit; von ihrem Tun und Treiben kennt der Mensch nur das wenige, was sie ihm offenbart; das meiste bleibt dunkel. — Mit Absicht nennt der Erzähler die Drei »Männer«: so sehen sie aus, und dafür hält sie auch Abraham; ebenso אִישׁ 32 25 Jos 5 13 Jdc 13 10f. Der Erzähler aber weiß, daß es göttliche Wesen gewesen sind. Der Zug, daß die Gottheit den Menschen erscheint, unbekannt, in schlichter, menschlicher Gestalt und sich erst nachträglich offenbart, findet sich auch Jdc 6. 13 Tob 5 und sonst. Speziell das Motiv, daß die Gottheit unbekannt um gastliche Aufnahme bittet und ihren herrlichen Lohn mitbringt, ist auch sonst häufig: im AT Gen 19; bei den Griechen muß es eine Reihe derartiger Sagen gegeben haben: »Denn auch selige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung, Jede Gestalt annehmend, durchgehn oft Länder und Städte, Daß sie der Sterblichen Frevel sowohl als Frömmigkeit schauen«, Odyssee XVII 485ff. Man denke an Philemon und Baucis (Ovid met. 8 616ff.) und an die Fabel des Phädrus (appendix 3), wonach Mercur bei zwei Frauen zu Gaste ist; ferner an Demeters Aufnahme im Hause des Keleos zu Eleusis (hymn. Hom. V 96ff.), die Einkehr des Juppiter bei Lycaon (Ovid met. I 211ff.),

[3]und sprach: 'ihr Herren', wenn ich Gnade vor 'euren' Augen gefunden habe, so 'geht' bei 'eurem' Knecht nicht vorüber! [4]Man soll euch ein wenig Wasser

---

der Hekate bei Theseus (Kallimachos), des Herakles bei Molorchos, besonders der Dioskuren (Herodot VI 127, Pindar Nem X 91, Pausanias III 16[3]). Auch bei den Germanen wandern die Götter durch die Welt und kehren abends ein. An Stelle der Gottheit (so noch Grimm, Märchen Nr. 87) ist in der hebräischen Sage auch der Prophet getreten I Reg 17[8]ff. II 4[8]ff., wie im deutschen Mittelalter Christus und Petrus oder ein Zwerg (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 45). Die Gottheit lernt dabei am eigenen Schicksal die Menschen kennen: die einen stoßen den armen Wanderer vor die Tür, die anderen nehmen ihn freundlich auf. So kann der Gott lohnen und strafen: »Er bequemt sich, hier zu wohnen, Läßt sich alles selbst geschehn. Soll er strafen oder schonen, Muß er Menschen menschlich sehn« (Goethe, Der Gott und die Bajadere). In diesem Glauben aber »liegt die erhabenste Heiligung der Gastfreundschaft: der Mensch wird Scheu tragen, einen Fremden abzuweisen, unter dessen Gestalt ihn ein himmlischer Gott besucht haben kann«, Grimm, Deutsche Mythologie I[4] XXIX ff., III[4] IX. — So will hier die Gottheit den Abraham erproben. Darum bleiben die Männer vor seinem Zelte stehen, in der Haltung derer, die stillschweigend um Aufnahme bitten. — 2b Jeder Zug im folgenden soll malen, wie überschwenglich gastfrei Abraham gewesen ist, wie glänzend er sich also bewährt hat. Sein Entschluß, sie zu bewirten, ist sofort gefaßt und wird sofort ausgeführt. Die peinliche Situation des Bittens kürzt er ihnen also zartfühlend nach Kräften ab. So handelt der Hausherr, wenn er einen Gast besonders ehren will. Tief verneigt er sich vor den Unbekannten, als wären es Fürsten II Sam 9[6] 14[4] I Reg 1[47]; הִשְׁתַּחֲוָה ist Term. einer bestimmten Verbeugung: die Knie auf dem Boden, »die Nase im Staub« 19[1]. — 3 Mit vielen und den höflichsten Worten bittet er sie um die hohe Ehre, daß sie bei ihm einzutreten geruhen mögen: orientalische Höflichkeit ist weitschweifiger und untertäniger als die unsrige. — Wenn der Geringe den Vornehmen anredet, so vermeidet er es zu Anfang, »Ich« zu sagen, um ihm nicht mit seiner Person lästig zu fallen, sondern nennt sich lieber »dein Knecht« 33[5] 42[11] II Sam 24[21] II Reg 8[13] u. a. — Die Rabbinen wollen אֲדֹנָי, als »אֲדֹנָי«, d. h. als Anrede an Gott »o Herr« lesen; diese Lesung ist falsch: an dieser Stelle weiß Abraham noch nicht, daß er Gott vor sich hat; sondern er glaubt, mit »Männern« zu sprechen. — Abraham redet die drei Männer im Sg. an; dieser merkwürdige Wechsel zwischen Sg. und Plur. geht durch die ganze Geschichte: Vers 2 Plur., 3 Sg. (Sam. Plur.), 4 Plur., 5 Plur. (LXX 5b Sg.), 8 Plur., 9 Plur. (LXX Sg.), 10 Sg., 13—15 (Jahve 13) Sg., 16 Plur. Man erklärte früher diesen Umstand gewöhnlich so, daß unter den Dreien Einer der Herr und die beiden andern die Diener seien: Jahve und zwei Engel. Indes hiergegen spricht Vers 5b, wonach alle Drei einwilligen, bei Abraham zu bleiben: diese Entscheidung zu treffen, aber wäre allein Sache des Herrn gewesen. Ebenso merkwürdig ist, daß alle Drei in 9 das Tischgespräch beginnen, das dann Einer fortsetzt 10ff. Der Wechsel von Sg. und Plur. erfolgt also nicht nach einem Prinzip, sondern ganz wahllos. — Darum hat Kraetzschmar, ZAW XVII 81—92 durch eine Quellenscheidung zu helfen gesucht, wonach die Sg.- und die Plur.-Stücke verschiedenen Quellen angehören. Ähnlich auch Ball zu 18[1] und Sievers II 286ff., der zu der »Jahveversion« 1—2a (bis עֵינָיו). 3b. 13—14a. 15 und das Übrige zu der »Dreimännerversion« rechnet. Diese, nach Kautzsch[3] 30 »allseitig anerkannte«, Hypothese scheitert indes daran, daß die Sage 18[1]—16a deutlich ein einheitliches, wohlorganisiertes Ganzes bildet, vgl. auch Eerdmans 72; so zerreißt Sievers' Quellenscheidung den Zusammenhang in 2: »er hob die Augen auf — und sah« und ebenso das Stück 12—15, das — wie die viermalige Wiederholung des Wortes צחק zeigt — aufs straffste geschlossen ist. — Man muß also auf Überarbeitung schließen. So hat Fripp, ZAW XII 24 überall den Sg. herstellen wollen, vgl. auch Stade, Bibl. Theol. 98 A. 1; auch Kautzsch[3] 30 hält unter den von ihm angenommenen beiden Quellen die singularische als die »naivere« für die ältere. Aber

bringen, daß ihr eure Füße wascht. Dann legt euch nieder unter dem Baum, 5 und ich will einen Bissen Brot holen, daß ihr euer Herz labet. Danach mögt ihr weiter ziehen. Wozu wäret ihr sonst bei eurem Knecht vorübergekommen?

---

das Ursprüngliche war sicherlich der an Polytheismus anklingende Plural »drei Männer« vgl. unten; spätere Abschreiber und Überarbeiter dagegen dachten nur an Jahve, der sie allein interessierte, und haben daher mehrfach den Sg. und in 13 יהוה eingesetzt; die Rabbinen, ihnen folgend, haben אדני vokalisiert; so urteilt auch Cheyne 294. Diese Überarbeitung ist aber unsystematisch geschehen, ebenso wie diejenige, die an anderen Stellen den »Boten Jahves« für »Jahve« eingesetzt hat vgl. zu 16 7. 13. Als ältester Text der Sage ist daher der Plur. anzunehmen: אֲדֹנַי, בְּעֵינֵיכֶם (Sam), תַּעַבְרוּ (Sam), עַבְדְּכֶם 3 (Sam); וַיֹּאמְרוּ, נָשׁוּב, אַחֲרֵיהֶם 10; וַיֹּאמְרוּ 13; נָשׁוּב 14; וַיֹּאמְרוּ 16. Dagegen hat schon der Sagensammler, von dem 1a stammt, die Geschichte als eine »Erscheinung Jahves« verstanden; doch vgl. LXX ὁ θεός. — Kautzsch[3] 30, der ohne Prinzip bald den Plur., bald den Sg. liest, hält in 9 den Plur. für unmöglich: »wie sollten die Drei gleichzeitig nach Sara gefragt haben!« Aber in Wirklichkeit lassen die Erzähler eine Mehrheit stets gemeinsam handeln und reden vgl. 11 3. 4 34 14ff. 31 38 21 40 8 42 10. 13 u. a., vgl. die Einleitung § 3, 9. — אִם־נָא 3 vgl. § 105 A. 2. — 4 Die staubigen, brennenden Füße waschen ist das Erste, was der Wanderer vornimmt, wenn er einkehrt Luk 7 44: man ging ja in Sandalen. — Auffallend, daß Abraham nur von einem Baume spricht, während 13 18 18 1 (auch 14 13) von mehreren Terebinthen reden. LXX und Peš haben an allen Stellen den Sg. Wellhausen in Bleeks Einleitung[4] 643, Stade, Bibl. Theol. 112 A. 1 u. a. halten den Plur. für eine spätere tendenziöse Änderung, die dem Baume den Charakter singulärer Heiligkeit nehmen sollte. Indes können auch mehrere neben einander stehende Bäume heilig sein, und viel einfacher erklärt sich dieser Wechsel daraus, daß dort in ältester Zeit nur ein Baum stand (so die alte Sage), in späterer Zeit aber mehrere (so der Sammler des Sagenkranzes 13 18 18 1 und 14 13). Josephus, Bell. jud. IV 9 7 kennt dann wieder nur eine Abrahameiche. Ein ähnlicher Wechsel Gen 12 6 Dtn 11 30. Über die Geschichte des Baumes vgl. zu 13 18 S. 175. — Der israelitische Bauer sitzt beim Essen 27 19 Jdc 19 6 I Sam 20 5 I Reg 13 20; zu Amos Zeit kam unter den Vornehmen die babylonische Sitte auf, halbliegend, auf der κλίνη, zu essen Am 6 4. Die hier vorausgesetzte Sitte, bei der Mahlzeit zu liegen (indem man sich auf den Arm stützt, daher הִשָּׁעֵן) ist wohl uralte Beduinenart, also ein höchst altertümlicher Zug. — 5 Nur ganz geringe Kleinigkeiten bietet Abraham an: etwas Wasser und einen Bissen Brot, was man von jedem annehmen kann (וְאַחַר hebr. Hss. Sam LXX Targ-Jon); ja er übt einen gelinden Zwang auf sie aus: »denn deshalb seid ihr ja bei eurem Knecht vorübergekommen«, d. h. so hat sichs nun einmal gefügt, und ihr müßt euch darein ergeben; כִּי־עַל־כֵּן = »weil nun einmal« § 158b A. 1. Vielleicht ist mit LXX Vulg סַרְתֶּם אֶל vorzuziehen. — Hierauf nehmen die Männer an. — Eine Feinheit ist, daß die Gottheit so kurz spricht, im Unterschied von der redseligen Höflichkeit Abrahams: so entspricht es der Würde der Gottheit. Ebenso kontrastieren die weitläuftigen Reden der Frauen mit Davids kurzen Antworten I Sam 25 24ff. II 14 5ff. und sonst. — 6—8 beschreibt nun, wie Abraham das Mahl rüstet. Dabei treten zwei Züge hervor: 1) daß Abraham alles in größter Eile tut: es ist höflich, nicht warten zu lassen; 2) daß es ein herrliches und besonders ein sehr reichliches Mahl ist. Natürlich erzählt die Sage mit Freuden von so schönen Sachen; wie denn die israelitischen Sagen überhaupt oft und gern vom Essen und Trinken reden. Die hebräische Antike versteht kaum, im besonderen Fall die Speisen besonders schmackhaft zu bereiten; sie ehrt den Gast durch die Menge des Vorgesetzten 43 34; dasselbe im deutschen Mittelalter und im Bauerntum der Gegenwart vgl. A. l'Houet, Psychologie des Bauerntums 54. 253f. — Die mitgeteilten Einzelheiten sind kulturhistorisch interessant: das Weib sorgt für das Brot — männlicher Egoismus hat der Frau die unangenehme Arbeit des Mahlens zugeschoben —, der Mann für das Fleisch vgl.

Sie sprachen: tue so, wie du gesagt hast. — 6Da eilte Abraham ins Zelt zu Sara und sprach: nimm eilends drei Maß Mehl, *Feinmehl,* knete sie und backe Kuchen. 7Weiter lief Abraham zu den Rindern, nahm ein zartes, schönes Kalb und gab es dem Knechte; der mußte es eilends zurüsten. 8Dann nahm er Dickmilch und frische Milch und das Rind, das er zugerüstet hatte, und setzte es ihnen vor. Er selbst aber wartete ihnen unter dem Baume auf, während sie aßen.

Benzinger[2] 70 — das Schlachten ist auch bei den Arabern und im ganzen islâmischen Orient Sache der Männer, Jacob, Beduinenleben[2] 88. — **6** Die Sage vermeidet — Lessing würde daran seine Freude haben — die Schilderung, sondern gibt Handlung; es heißt nicht: Sara war im Zelte, sondern: er lief zu ihr ins Zelt. So teilt uns der Erzähler geschickt mit, wo sich Sara befand, weil er das für den zweiten Teil 9ff. nötig hat. — Ein Se'a ist 12,148 l. vgl. Benzinger[2] 193f. Drei Se'a für drei Mann ist eine gewaltige Portion! קֶמַח und סֹלֶת sind nach IReg 5$_2$ zwei verschiedene Mehlsorten, סֹלֶת die feinere Sorte. Die ältere Zeit kennt, selbst beim Opfer, nur קֶמַח Jdc 6$_{19}$ ISam 1$_{24}$; die spätere Zeit verwendet beim Opfer סֹלֶת (so P und Chr) vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 62f. Hier ist סֹלֶת nachträgliche Korrektur von קֶמַח: eine spätere, üppigere Zeit hatte Anstoß daran genommen, daß Abraham Gott nur קֶמַח vorgesetzt habe. LXX Vulg übersetzen nur כִּכָּר (Ball). Hier spiegelt sich also im Text ein Stück Kulturgeschichte. — עֻגוֹת dünne, runde Fladen, die hier (in einfachen Verhältnissen) auf heißen Steinen oder eisernen Platten gebacken werden vgl. Benzinger[2] 64. Damit hätte es genug sein können; aber Abraham schlachtet noch dazu: das ist in alter Zeit für den israelitischen Privatmann etwas sehr Seltenes. — **7** Er wählt das Tier selber aus, damit es auch ein recht schönes Stück Fleisch gebe. Der Koch muß es »bereiten«, d. h. in alter Zeit kochen; die spätere Sitte brät das Fleisch ISam 2$_{12}$ff. — **8a** Zum Trinken wählt er zwei Arten Milch. — Eine sehr schwierige Frage ist, weshalb Abraham seinen Gästen keinen Wein vorsetzt, obwohl die Landschaft von Ḥebron doch der klassische Ort für den Weinbau in Palästina ist vgl. die Sage von den Kundschaftern Num 13. Man darf den Zug vielleicht daraus erklären, daß die Sage sich Abraham als Beduinen vorstellt. Aber auch die andere Möglichkeit bleibt zu erwägen, daß die Sage ursprünglich nicht an den Weinort Ḥebron gehöre, sondern erst nachträglich dort lokalisiert worden sei; weiter darüber im folgenden S. 200. — **8b** An der Mahlzeit nimmt Abraham nicht selber teil, sondern, überaus höflich und verbindlich, bleibt er vor ihnen stehen, sie zu bedienen. — Die ganze Schilderung der Bewirtung entspricht noch der gegenwärtigen Sitte vollständig vgl. G. Jacob, Beduinenleben[2] 85ff., Löhr, Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt Palästinajahrbuch ed. Dalman II 1906 S. 52ff., Benzinger[2] 131ff. — Es ist eine hohe sittliche Kultur, welche die Geschichte darstellt. Gastfreundlichkeit gilt dieser Zeit als die eigentliche Tugend des Mannes: eine Anschauung, die sich aus den primitiven Herbergsverhältnissen erklärt und bei den Arabern wie vor Zeiten so noch jetzt besteht, denen es eine Tugend ist, die Freigiebigkeit bis zur Verschwendung zu treiben vgl. G. Jacob, Beduinenleben[2] 86f. Beachtenswert ist ferner die besondere Betonung der Höflichkeit, die der alte Israelit nicht für eine, wenn auch wünschenswerte, aber doch äußerliche Formsache hält, sondern für den unumgänglichen Ausdruck der guten Gesinnung. — Höchst altertümlich ist, daß die Gottheit hier ißt. Dergl. erzählt die hebräische Sage sonst nur noch 19$_3$; ja Jdc 13$_{16}$ wehrt den Gedanken, daß der Engel menschliche Speise gegessen haben könne, ausdrücklich ab. Die älteren Erklärer, Juden und Christen, beseitigen diese ihnen höchst anstößige Angabe, indem sie behaupten, Gott habe nur zu essen geschienen, vgl. schon Tob 12$_{19}$.

9—15 II. Teil: Das Tischgespräch. Die Gottheit hat so Abrahams Freigiebigkeit reichlich erfahren; er hat die Probe trefflich bestanden. Auch dies also im

[9]Da sprachen sie zu ihm: wo ist Sara dein Weib? Er sprach: hier drinnen im Zelt. [10]'Sie sprachen': übers Jahr 'kommen wir' wieder zu dir, dann hat Sara, dein Weib, einen Sohn. Sara aber horchte in der Zelttür, die hinter

---

weiteren Sinne eine Versuchungsgeschichte Abrahams. — Nun denkt die Gottheit daran, ihn zu belohnen und ihm ein Gastgeschenk zu geben. Gastfreundschaft, die sonst keinen Lohn findet, belohnt die Gottheit selbst. Dies Geschenk aber muß natürlich etwas besonders Schönes, Gott Würdiges sein: es ist ein Sohn im Greisenalter! Die Gottheit schenkt Abraham diesen Sohn, indem sie ein wirkendes Wort spricht, kraft dessen Sara empfängt und gebiert. Dasselbe Motiv, daß der Gottesmann als Dank für bewiesene Gastfreundschaft einem kinderlosen Weibe, deren Mann alt ist, durch sein Wort einen Sohn schenkt, ist auch Grundmotiv der Sage von Elisa und der Sunamitin II Reg 4 8ff. — Die Aufgabe, die der Erzähler im folgenden hatte, war also die, ein solches Wort in die Geschichte möglichst leicht und ungezwungen einzuführen. Diese künstlerische Aufgabe ist hier in wundervoller Weise gelöst: Abrahams Freigiebigkeit zeigt sich daran, daß er die Männer zu Tische einlädt; bei Tische (genauer wohl nach Tische) aber pflegt man ein Gespräch zu führen: demnach kleidet der Erzähler den zweiten Teil der Sage in ein Tischgespräch. — **9** Es würde nach hebräischen Begriffen ungastlich sein, wenn der Wirt dem Gaste durch Fragen lästig fallen würde; sondern der Gast hat das Gespräch zu beginnen; anders als z. B. bei Homer. — In אַיֵּה sind אי punktiert d. h. für ungültig erklärt; es scheint die Lesung אֵלַי beabsichtigt zu sein. — Das Gespräch beginnt mit kühner Überleitung: wo ist Sara, dein Weib? Ähnlich beginnt der Engel im Gespräch mit Hagar 16 8. Die Stimmung der Worte ist dieselbe wie 16 8: Abraham hat den Namen seiner Frau den Männern bisher nicht genannt; trotzdem kennen sie ihn! Er weiß nicht, woher sie kommen, und wer sie sind; aber sie kennen ihn! Was sind das für merkwürdige Männer? Bemerkenswert ist, wie der Erzähler sich das Wissen der Gottheit vorstellt: sie kommen, um Abraham zu prüfen, und sie fragen, wo sich Sara befinde: allwissend sind sie also nicht; aber das ist der Sage selbstverständlich. Wunderbar an ihnen aber ist, daß sie so viel mehr wissen als der Mensch. Zu beidem vgl. oben S. 18. — Die Voraussetzung ihrer Frage nach Sara ist, daß sie sich den Fremden nicht zeigt. Das hebräische Eheweib hat nicht die freie Bewegung wie die Jungfrau vgl. 24 15 29 9; anderseits lebt sie auch nicht in der Eingeschlossenheit des Harems: gegenwärtig darf man den Muslim niemals nach seinen Frauen fragen. — **10a** Höchst wunderbar sind auch diese Worte: woher wissen sie, daß er bisher keinen Sohn von Sara hat? und vor allem: wie kommen sie zu dieser Weissagung? was mögen das für Männer sein? Vgl. die Parallele 16 11. — »Wir kommen wieder«: Abraham wird denken, daß die Männer eine so weite Reise vorhaben, daß sie erst nach Jahresfrist auf der Rückreise bei ihm durchkommen. Da nun im folgenden keine zweite Einkehr der Männer bei Abraham erzählt wird, so ist zu schließen, daß die Erzählung ursprünglich eine Fortsetzung besessen hat, in der von dieser Wiederkunft der Männer zu Abraham berichtet war. Weiteres im folgenden S. 199. — כָּעֵת חַיָּה »Um diese Zeit, wenn sie wieder auflebt, d. h. übers Jahr« § 118u.; derselbe Ausdruck in der Sagenvariante II Reg 4 16; dem Wort scheint der ursprünglich mythologische Gedanke zu Grunde zu liegen, daß »die Zeit« stirbt und übers Jahr wieder auflebt, vgl. den Adonismythus (L. Köhler, ZNW IX 77). — LXX Peš wahrscheinlich + לַמּוֹעֵד חַיָּה vgl. 14. — **10b. 11** Zwei Zwischensätze, die das Folgende begreiflich machen sollen; die alten Erzähler sind mit solchen Unterbrechungen der Erzählung sehr sparsam. — **10b** Daß die Frau horcht, wenn Gäste kommen, mit denen sie doch — eine schwere Entsagung — nicht sprechen darf, ist gewiß begreiflich; aber Frauen sind überhaupt neugierig 27 5. — Ausdrücklich wird zum Verständnis des Folgenden gesagt, daß die Zelttür, in der Sara steht, hinter den Männern war. Vielleicht ist mit Sam (יהיא) LXX וְהִוא zu punktieren, Sievers II 288, Kittel.

'ihnen' war. 11 Nun waren Abraham und Sara alt und hochbetagt, es ging Sara nicht mehr nach der Weiber Weise. 12 Darum lachte Sara in sich hinein und dachte: nun ich alt und welk bin, sollte mich noch die Lust ankommen? Und mein Herr ist ein Greis. 13 Aber 'sie sprachen' zu Abraham: warum lacht denn Sara und denkt: sollte ich wirklich noch gebären, obwohl ich so alt bin? 14 Ist irgend etwas für Jahve zu wunderbar? Übers Jahr um diese Zeit 'kommen wir' wieder, dann hat Sara einen Sohn. 15 Sara aber leugnete und sprach: ich habe nicht gelacht; denn sie fürchtete sich. Aber 'sie sprachen': nein, du hast gelacht.

16aα Dann machten sich die Männer auf und gingen von dannen.

— **11** Ball und Kittel vermuten בָּאֲרֻחַ נָשִׁים vgl. 31 35. Der Sinn des (zurückhaltenden) Ausdrucks ist: die »Periode« hatte bei ihr aufgehört; sie war also nach menschlichen Gedanken nicht mehr im stande, zu empfangen. — Isaaq ist also wider alle Wahrscheinlichkeit geboren: ein Motiv, das in den Sagen oft wiederkehrt 25 21 30 22 I Sam 1 Luk 1; die Sage macht damit deutlich, daß dies Kind ganz und gar eine Gabe der Gottheit gewesen ist. — **12** Was Abraham zu der sonderbaren Verheißung gesagt habe, berichtet der Erzähler nicht, weil es für den Fortgang der Handlung nicht notwendig ist; man wird sich Abraham als ruhig sich selbst beherrschend vorzustellen haben. Zugleich ist es eine religiöse Feinheit, daß das Lachen nicht von Abraham, sondern von Sara erzählt wird; von Abraham darf man nicht sagen, daß er über Gottes Worte gelacht hätte; weniger feinfühlig ist P 17 17. — Sara hält das Wort der Männer für einen Witz, wie ihn alte Frauen zu hören gewohnt sind: ich altes Weiblein werde wohl mit meinem Herrn nicht mehr der Liebeswonne (עֶדְנָה) pflegen! Syntaktisch: sie stellt sich die Sache als Tatbestand vor (Pf. חָיְתָה) und amüsiert sich darüber. בָּלָה ist ein derber Ausdruck, man sagt es z. B. von abgerissenen Lumpen. — Vom »Unglauben« Saras darf man natürlich nicht sprechen; sie weiß ja nicht, wer es ist, der das sagt. — **13** Jetzt aber werden die Männer beinahe böse: wie kann Sara unsere Worte in Zweifel ziehen? Dabei zeigen sie noch einmal ihr wunderbares Wissen: sie wissen, daß Sara gehorcht und gelacht hat; sie kennen also die Gedanken Saras, ohne sie zu hören (sie lachte ja nur »in sich hinein« 12) oder zu sehen (sie stand ja hinter ihnen 10)! Abraham mag denken: das müssen sicherlich Gottesmänner sein! vgl. Jdc 13 6. — **14a** Das Wort »ist Jahve etwas zu wunderbar?« (der Form nach etwa ein Sprichwort) ist sehr charakteristisch für die alte Religion; der Fromme zweifelt nicht, daß Jahve alles tun könne, was er wolle, auch das Wunderbarste: er kann die Sonne still stehn und Eisen auf Wasser schwimmen lassen. Natürlich hat das Wort hier im Munde der alten Sage eine andere Bedeutung als in dem des modernen Religionsphilosophen; denn von dem, was wir Naturgesetz nennen, hat die Antike gar keinen oder nur einen sehr undeutlichen Begriff. — Daß die Gottheit, unerkannt, von Jahve in dritter Person spricht, hat Analogien in 16 11 19 13 Jdc 13 5. 16 6 12. — LXX ἀπέστρεψεν, was Eerdmans 72 vorzieht. — **14b** Im Tone ernsthafter Überzeugung wiederholen die Männer ihre Verheißung (LXX לְשׂוֹרֵר vielleicht + הַזֶּה), **15** so daß Sara ängstlich, eingeschüchtert wird und leugnet. Aber sie lassen sich nichts vormachen: nein, sondern (כִּי אִם § 163a) du hast gelacht. Man beachte die nachdrückliche Kürze. — Jetzt, wo Sara sich selber ins Gespräch gemischt hat, sprechen sie direkt zu ihr; vorher 13 sprachen sie von ihr zu Abraham: eine wohlüberlegte Steigerung. — Diese kleine Szene vom Lachen der Sara hat im Zusammenhang den Zweck, das überraschende Wissen der Männer zu zeigen: sie kennen die verborgensten Gedanken, und zugleich ihre wunderbare Hoheit darzustellen: Sara fürchtet sich vor ihnen, sie sind »sehr furchtbar« Jdc 13 6. Aus dem ganzen Zusammenhang soll sich uns das Wort »Lachen« einprägen, das deshalb viermal wiederholt wird. **16aα** »Die Männer

standen auf von dort«, ist der vorläufige Schluß der Erzählung. Das Nächstfolgende leitet zur Sodomgeschichte über und stammt also vom Sagensammler (Jª).

Allgemeines über die Hebronsage.

1) Die wichtigste Vorfrage für das Verständnis der Erzählung ist: hat Abraham von Anfang an oder im Laufe des Gespräches die Gottheit erkannt oder nicht? Diese Frage ist im Vorhergehenden bereits dahin beantwortet, daß er sie nicht erkannt hat. Weitere Beweise dafür sind: die Sage will erzählen, daß Gott Abraham auf die Probe habe stellen wollen; dies aber konnte er nur unbekannt; denn wer würde einen Gott, den er kennt, nicht gern köstlich empfangen? Vielmehr, gerade weil er ihn nicht kannte, und doch so herrlich aufnahm, hat er sich so bewährt! Wir sollen denken: so hat Abraham jeden unbekannten Wanderer aufgenommen! — Das wunderbare Wissen, das die Männer dann zeigen, hat im Zusammenhang den Sinn, daß sich der Schleier des Göttlichen dadurch ein wenig lüftet; anderseits ist diese Entschleierung noch nicht derartig, daß sie die Gottheit klar macht (gegen Dillmann, Holzinger u. a.). Dies beweist a), daß es nicht ausdrücklich gesagt wird, daß Abraham jetzt die Gottheit erkannt habe, ein Zug, der im Zusammenhang wohl kaum fehlen dürfte vgl. Jdc 6 22 13 21, besonders da solche Erkenntnis schrecklich und erschütternd ist 28 17 Jdc 6 22f. 13 22 Tob 12 16. b) Wer wunderbares Wissen zeigt, braucht deshalb noch kein Gott zu sein; vielmehr rät man zunächst auf einen Gottesmann Jdc 13 6 vgl. auch Jdc 6. c) Namentlich ist der Zug beweisend, daß Sara leugnet. Der Gott, der unbekannt in menschlicher Gestalt wandelt, beweist seine Hoheit darin, daß Sara ihm nicht die Wahrheit zu gestehen wagt; wenn aber Sara wüßte, daß Er Jahve ist, so würde diese ihre Lüge ein arger Frevel sein. d) Das Siegel drückt hierauf das Wort הָאֲנָשִׁים 16 vgl. zu 2; mit diesem Wort sagt der Erzähler: unbekannt, wie sie gekommen, haben sie auch Abschied genommen. — Dies ursprüngliche Verständnis der Erzählung aber haben die Späteren, die den Geist der alten Sage und ihre Feinheiten nicht verstanden, nicht festgehalten; es erschien ihnen ganz unmöglich, daß der Erzvater Jahve nicht erkannt haben solle; daher die Einführung von יהוה 18. Ähnliches wiederholt sich in der Glosse 16 10; vgl. auch Jdc. 6.

2) In 10. 14 wird eine Fortsetzung der Sage angekündigt, die ursprünglich notwendig gefolgt sein muß vgl. oben S. 160. 197. — Diese Fortsetzung muß erzählen: wie sich die Verheißung erfüllte: wie Sara einen Sohn gebar, und wie sie ihn Isaaq nannte, in Erinnerung daran, daß sie »gelacht« hatte: יִצְחָק von צָחַק; sodann, wie die Männer im folgenden Jahr wiederkamen; ferner, wie Abraham nunmehr die Gottheit erkannte: an dieser Stelle also muß deutlich gesagt worden sein, wer die drei »Männer« in Wirklichkeit gewesen sind; schließlich auch vielleicht, wie er nunmehr dieser Gottheit unter dem Baum den Altar errichtete. — Diese Fortsetzung fehlt gegenwärtig; 21 1a, wonach Jahve selber bei Abraham gewesen ist, wird kaum daraus stammen, denn dies ist nach Nr. 3 (vgl. unten) kaum die Meinung der alten Sage gewesen. Ebensowenig 21 6b, wo eine andere Etymologie von »Isaaq« gegeben wird. — Weshalb mag diese Fortsetzung verloren gegangen sein? sie wird allerlei enthalten haben, was der späteren Zeit anstößig gewesen ist.

3) Wer sind diese drei Männer? Diese Frage hat der alte Erzähler an jener Stelle beantwortet, wo er die schließliche Enthüllung der Gottheit berichtete; wir müssen sie aus dem Zusammenhang des uns Erhaltenen lösen. — Sicherlich hat die Sage nicht gedacht, daß Jahve gleichmäßig in allen Dreien gewesen sei (so Dillmann, Franz Delitzsch, Reuß u. a.): nach dem Glauben der alten Zeit wird Jahve realistisch als eine höchst individuelle Persönlichkeit vorgestellt, so daß es ganz unmöglich wäre, ihn in drei Gestalten zu zerspalten. Vielmehr darf man nur fragen, ob Jahve Einer unter ihnen und die anderen Beiden zwei Engel, oder ob alle Drei Jahves Boten gewesen seien. Auf das Letztere führt mit großer Sicherheit, daß die Sage eben nicht von einem Herrn und zwei Dienern, sondern von »drei Männern« redet, und daß sie in ihrer ur-

sprünglichen Gestalt, die wir vermuten dürfen, diese Drei als gleichstehend behandelt hat vgl. besonders [illegible] 5. 9. Ebendarauf deutet auch 19 13. 16 vgl. auch 19 22. Auch darf man fragen, ob die Sage so unbefangen vom Essen der Männer (ebenso im folgenden vom versuchten Attentat der Sodomiter auf die Männer) erzählt hätte, wenn sie gedacht hätte, daß Jahve unter ihnen gewesen wäre. Nun trägt die Sage aber so uralte Züge (die Gottheit erscheint in Person, sie ißt Brot und Kalbfleisch, man liegt bei Tische, der Wein fehlt), sodaß die Vermutung nicht zu kühn erscheint, die Erzählung stamme schon aus vorjahvistischer Zeit, in der diese drei Männer nicht Jahveboten, sondern ursprünglich drei Götter gewesen seien: Diese Sage wäre dann wie andere später in Israel auf Jahve bezogen worden (vgl. besonders 16 13); die Einführung des Sg. in die Erzählung (vgl. oben zu 2) würde dann eine fortschreitende Jahvisierung der Erzählung bedeuten. Vgl. neuerdings auch Eerdmans 72. — Für diese Vermutung spricht weiter, daß die Sage (vgl. zu 8 und das »Allgemeine über die Sodom-Lot-Sage Nr. 2) erst nachträglich in Hebron lokalisiert zu sein scheint. Eine Bestätigung erhält diese Vermutung weiter dadurch, daß uns eine sehr ähnliche griechische Erzählung erhalten ist: Zeus, Poseidon und Hermes, nach anderen Zeus, Apollon und Poseidon werden von Hyrieus, einem böotischen Greise, freundlich empfangen; nach dem Gastmahl fordern sie ihn auf, sich etwas zu wünschen. Da er bisher kinderlos ist, so wünscht er sich einen Sohn, den er auch durch ein Wunder von ihnen empfängt. Aus dem Samen der drei Götter, den sie, in einer Stierhaut geborgen, in die Erde vergraben lassen, wird nach zehn Monaten ein Sohn geboren. Es ist Orion. Vgl. Roscher, Lex. III 1 Sp. 1018. 1029 f. Abgesehen von der häßlichen Art der Entstehung des Kindes, die auf eine Volksetymologie: Ὠρίων (Οὐρίων) von οὐρεῖν im Sinne von semen emittere zurückgeht, stimmt diese Erzählung mit der Hebronsage in allen Hauptpunkten überein; es wird sich kaum leugnen lassen, daß es im Grunde dieselbe Sage ist. Man wird also auf eine alte orientalische Erzählung schließen müssen, die uns in hebräischen und in griechischen Absenkern erhalten ist. — Wenn unsere Vermutung über die Geschichte der Tradition richtig ist, sind also die drei Götter nicht in Hebron zu Hause, sondern erst durch die Sage dorthin übertragen worden. Die »Engel«, welche nach Eusebius Onom. 210 zu seiner Zeit samt der Eiche in Hebron von den Heiden verehrt wurden (vgl. oben S. 175), sind also nicht uralte Baumnumina, sondern nichts anderes als die aus Gen 18 bekannten Engel, gegen Ed. Meyer, Israeliten 263 f.

4) Sinn der Sage (in ihrer hebräischen Gestalt). Dieser Sagenstoff ist zu Israel gekommen und auf den Baum von Hebron und auf Isaaqs Geburt übertragen worden. Aus solcher Übertragung erklärt sich auch das Nebeneinander von »Zelt« und »Baum«, an denen nach hebräischem Erzählungsstil die Handlungen dargestellt werden (vgl. die Einleitung § 3, 15); das Zelt gehört zur alten Sage, der Baum ist später hinzugekommen. — In hebräischer Tradition wird man die Erzählung wohl als Kultussage aufgefaßt und darin die Antwort auf die Frage gesucht haben, warum wir das Recht haben, der Gottheit unter dem Baum von Hebron den Tisch zu decken? Die Antwort lautet: weil sie geruht hat, an dieser Stätte von Abrahams Hand Essen und Trinken entgegenzunehmen. So bekommt also der Zug, daß die »Männer« hier gegessen und getrunken haben, eine besondere Bedeutung: es ist die Initiation des noch immer andauernden Opfers, das ja in ältester Zeit als ein Essen der Gottheit aufgefaßt worden ist. — Dazu hat die Sage in der hebräischen Tradition einen etymologischen Zug bekommen: sie erklärt den Namen Isaaq daraus, daß Sara »lachte«. Die Einfügung dieses Motivs des »Lachens« in den Zusammenhang ist ganz vortrefflich: niemand, der nicht Bescheid weiß, würde merken, daß der Erzähler von 10b an ein bestimmtes Ziel im Auge hat. Dies schöne Zusammenfügen der Motive ist ein besonderer Ruhmestitel des alten Stils

5) Verhältnis der Sage zu den anderen Abrahamsagen. Die Erzählung berichtet, wie die Gottheit dem Abraham einen Sohn verheißen hat. Ganz unmöglich ist, daß diese Verheißung schon einmal an ihn ergangen ist. Also schließt die Sage

damit Kap. 15 aus. — Die Erzählung will wohl die Einweihung des Heiligtums von Ḥebron beschreiben; folglich stand damals noch kein Altar dort: den hat Abraham erst nachträglich gebaut. Also kann auch 13 18 nicht vorhergegangen sein. — Die Sage erzählt, daß Abraham die Gottheit zunächst nicht erkannt habe. Hierzu aber vergleiche man die Erzählung I Sam 3: als Samuel zum ersten Male von Jahve gerufen wird, glaubt er Eli's Stimme zu hören, denn er hatte Jahve noch nicht kennen lernen, er hatte noch keine Jahveoffenbarung empfangen. Später aber kannte er Jahves Stimme und merkte jedesmal sofort: das ist Jahve! Daraus also, daß Abraham Gott nicht erkennt, folgt, daß er noch keine Gottesoffenbarung gehabt hat. Hier soll also die erste — und (die dazugehörige Fortsetzung abgerechnet) auch wohl die einzige — Offenbarung an Abraham erzählt werden. Die Sage schließt also hierdurch nicht nur 13 14ff. und 15, sondern auch 12 1ff. und 7, die zum Sagenkranz gehören, d. h. schließlich alles Vorhergehende aus. Unsere Sage ist demnach vollständig unabhängig von allen anderen, eine Erzählung für sich. Hier also ist noch zu erkennen, was wir für alle alten Sagen in ihrer ältesten Gestalt postulieren: jede Sage steht für sich allein.

---

23. Übergang von der Abraham-Ḥebron-Sage zur Loṭ-Sodom-Geschichte 18 16aβ—33 J^a und J^r.

16aβ.b Und schon schauten sie hinunter auf das Gefilde von Sodom; Abraham aber ging mit ihnen und gab ihnen das Geleit.

17 Jahve aber hatte unterdessen erwogen: sollte ich vor Abraham geheim halten, was ich tun will? 18 Abraham soll doch ein großes und mächtiges Volk werden, daß sich alle Völker der Erde mit ihm segnen sollen. 19 Denn ich habe ihn erkoren, auf daß er seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm Befehl tue, daß sie Jahves Wege halten und Gerechtigkeit und Recht üben, damit Jahve über Abraham kommen lasse, was er ihm verheißen hat.

Übergang von der Abraham- zur Loṭgeschichte 18 16aβ—33. Das Stück besteht aus drei Teilen:

I. 16aβ. b. 20—22a. 33b. Diese Verse sind ihrer Natur nach keine selbstständige Sage, sondern ein Zwischenstück; sie haben den Zweck, von der Abraham-Sage zur Loṭ-Sodom-Sage überzuleiten; die Verse stammen also aus J (vgl. יהוה 20 und הַשְׁקִיף 16), und zwar von der Hand des Sagenkranzsammlers J^a, vgl. oben S. 160. Dieser Übergang wird leicht und ansprechend gefunden: der gastliche Abraham »geleitet« (31 27) seine Gäste ein Stück des Weges. Sie schlagen den Weg nach Osten ein, bis zu der Stelle, wo man die Aussicht auf Sodom hat 16. Dort, im Angesichte von Sodom, lassen sie wieder merkwürdige Worte fallen: sie hätten von Sodoms Frevel gehört 20 und gingen jetzt hin, sich davon zu überzeugen 21. Dann nehmen sie Abschied 22a; Abraham aber kehrt nach Ḥebron zurück 33b. Hierauf folgt im Sagenkranz die Loṭ-Sodom-Sage. — Auch jetzt sind die drei Wesen noch unbekannt vgl. הָאֲנָשִׁים 16 und besonders 22. Wiederum lüftet die Gottheit ein wenig ihren Schleier; aber noch immer erkennt Abraham sie nicht; die Enthüllung hat sich der Erzähler weise für ihren zweiten (nicht erhaltenen) Besuch bei Abraham vorbehalten. — Auch in dies Stück ist der Sing. 21 und יהוה 20 eingedrungen; der ursprüngliche Text wird וַיֹּאמֶר יְהוָה 20, נִגְּדָה, וְנִרְאֶה, אֵלֵינוּ, נִדְעָה 21 gelautet haben; die Eröffnung, die Abraham zu teil wird 20, hat zugleich den Zweck, ihn als Vertrauten der Gottheit zu verherrlichen, dem Gott seine geheimen Pläne nicht verschweigt. — Prächtig ist, daß die Szene im Angesichte Sodoms spielt; der Punkt ist nach Hieronymus, Epist. CVIII ad Eustochium virg. 12 Caphar Barucha = Kefr barik, jetzt Benî na'îm, östlich von Ḥebron vgl. Buhl, Palästina 158f. Religionsgeschichtlich ist 20f.

20 Da 'sprachen sie': die Klage über Sodom *und Gomorrha,* die ist groß; und ihre Sünde, die ist sehr schwer. 21 'Wir wollen hinab' 'und wollen sehen', ob sie wirklich 'ganz' so getan haben, wie die Klage lautet, die 'uns' 'über sie' zugekommen ist, oder nicht: das 'wollen wir erfahren'. 22 Dann wandten sich die Männer ab und gingen auf Sodom zu.

---

interessant: die Gottheit wird nicht als von Natur allwissend gedacht vgl. zu 3 8ff. 18 9; aber sie erfährt mancherlei durch ihre Boten und Späher, die sie überall auf Erden hat, vgl. 28 12 11 5 Zach 1 10f. Job 1 6ff. u. a. — **20** זְעָקָה (besser wohl mit Ball nach Sam und 21 צעקה zu schreiben) term. techn. von der Klage über geschehenes Unrecht vgl. 4 10. — Daß in diesem Zusammenhang auch von Gomorrha gesprochen wird, fällt auf, da wir in 18 16. 22. 26 wie 19 1 nur von Sodom, von einer Stadt 18 24. 26. 28 19 4. 12. 13. 14. 15 hören; Sodom und Gomorrha treten in der Sage auf außer 19 29 (P) und 14 2. 8. 10. 11 nur hier, 13 10 (Glosse) und 19 24 (25). 28: daher ist »und Gomorrha« in J für eine Ausgleichung mit anderer Tradition zu halten, Sievers II 288f., Kautzsch[3] 30. — כִּי 20 »ja, gewiß« § 148 d; aber vielleicht ist mit Kittel (אֲלֵיהוּ) בָּאָה אֵלַי vorher einzusetzen vgl. 19 13. — **21** LXX Targ-Onk Arabs הכצעקתם. — Für הַבָּאָה Pf. ist besser הַבָּאָה Part. (§ 138 k), für כָּלָה besser כְּלָה zu lesen, Wellhausen, Composition[3] 26 A. 1. — Auf diese Worte der Männer antwortet Abraham gar nichts; er ist ganz starr und still vor Staunen: was geht diese Männer das Gerücht von Sodom an? warum wollen sie Sodoms Sünde kennen lernen? Zu diesen Gedanken Abrahams vgl. die Einleitung § 3, 12.

II. **17—19**, ein Selbstgespräch Jahves; wodurch die folgende Eröffnung an Abraham 20f. motiviert werden soll: Abraham verdient es, den göttlichen Plan zu erfahren; er soll ja ein großes, Jahve-gesegnetes Volk werden. Die Verse sind von Wellhausen (Composition[3] 26) als Zusatz erkannt. 1) der Sprachgebrauch zeigt Verdächtiges, so לְמַעַן אֲשֶׁר 19 vgl. Holzinger, Hexateuch 483; die Rede ergeht sich breit in frommen Allgemeinheiten (vgl. Holzinger) und erinnert an Dtnistisches vgl. Dtn 6 1—3 (Fripp, ZAW XII 23). 2) Nach 17 weiß Jahve schon, was er tun will, während er sich nach 21 in Sodom zunächst nur unterrichten will und sich Weiteres vorbehält vgl. Holzinger. Der Einsetzer hat also den alten Text ziemlich flüchtig gelesen. 3) Eine Ungeschicklichkeit ist es, daß Jahve in 19 von sich selbst (im Selbstgespräch! also anders als 14) in dritter Person spricht. Hier hat der Einsetzer die Form des Selbstgespräches Jahves vergessen; man sieht daran, daß es diesem Manne mehr darauf ankommt, Reflexionen mitzuteilen als Geschichten zu erzählen. 4) Auch darin ist er vom Geist der alten Sagen weit entfernt, daß er die Verheißung nur unter der Bedingung gelten läßt, daß Abrahams Söhne Recht und Gerechtigkeit halten. Die Verheißungen Jahves an die Väter werden in den alten Sagen stets ohne Bedingung gegeben. Und so entspricht es der alten Religion: die alte Zeit faßt das Verhältnis von Gott und Volk nicht als ein bedingtes, sondern eher als ein natürliches auf: Jahve ist Israels Gott, der Israel segnet und Israel hilft, dem das Volk vertrauen darf, wie eine Frau von ihrem Mann, wie die Kinder von ihrem Vater alles Guten gewärtig sind. Dieser volkstümliche Glaube ist von den Propheten erbittert bekämpft worden: Jahve ist mehr als ein Volksgott; er will zuerst »Recht und Gerechtigkeit«, und nur wenn Israel diesen Weg Jahves innehält, wird Jahve an ihm seine Verheißungen erfüllen. Die Verse enthalten also Gedanken der prophetischen oder nachprophetischen Zeit. 5) Schließlich ist der sekundäre Charakter der Verse auch daran deutlich, daß 18 auf bereits geschehene Verheißungen an Abraham anspielt (12 2. 3), was 19b auch ausdrücklich ausspricht; während die alte Sage 18 1—16 (wie die alten Geschichten überhaupt) von solchen Anspielungen an andere Erzählungen ganz frei ist; und 6) daß der Erzähler hier als bekannt voraussetzt, daß Jahve mit Abraham spreche, während nach der alten Sage 18 1—16 der Schleier des Göttlichen bisher noch nicht endgültig gelüftet ist. Dadurch wird eine Feinheit der alten Erzählung verwischt. Der

'Jahve' aber blieb noch vor 'Abraham stehen. 23 Da trat Abraham herzu und sprach: willst du wirklich mit dem Frevler auch den Gerechten umbringen? 24 Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt. Willst du die wirklich umbringen und nicht lieber dem Orte vergeben der fünfzig Gerechten willen, die darinnen sind? 25 Ferne sei es von dir, so zu handeln: den Gerechten samt dem Frevler zu töten, daß es dem Gerechten nicht anders erginge als dem Frevler! Das sei ferne von dir! Der die ganze Erde richtet, sollte der nicht das Rechte tun? 26 Da sprach Jahve: wenn ich zu Sodom fünfzig Gerechte in der ganzen Stadt finde, will ich dem Ort um ihretwillen vergeben. —

Einsetzer mag in dem Texte, den er vor sich hatte, schon an einzelnen Stellen den Sing. und das Wort יהוה 13 gelesen haben. — Der Zweck des Einsatzes scheint zu sein, deutlich zu machen, daß die folgende Mitteilung Gottes an Abraham 20f. eine große Ehre für den Erzvater sei; er stellt also ein dickes Nachziehen der zarten Linie des Originals vor. — 17 ויהוה אמר, das Pf. unterbricht die Erzählung; gemeint ist natürlich ein Selbstgespräch. Hebr. Hss. Sam Targ-Jon אית־אשר. — 19 ידע von Gott, der mit den Menschen ein näheres Verhältnis anknüpft, Baumann, ZAW XXVIII 32. — »Sein Haus nach ihm«, d. h. seine weiteren Nachkommen.

III. 22b—33a. Die Fürbitte Abrahams für Sodom. Das Stück ist von Wellhausen (Composition[3] 25f.) als sekundär erkannt worden. 1) Bei der Annahme, daß der Text einheitlich sei, würden die Angaben über die »drei Männer« unüberwindliche Schwierigkeit bereiten. Nach 22a sind »die Männer«, d. h. nach dem Vorhergehenden die drei Männer, von Abraham weggegangen; nach 22b aber ist Jahve noch stehen geblieben. Beide Teile des Verses widersprechen also, genau genommen, einander. Ebenso schwierig ist das Folgende: nach 20 haben ursprünglich die drei Männer, nach unserem Texte Jahve die Absicht, nach Sodom zu gehen; aber nach 22b. 33a 19 1 hat Jahve selbst das gar nicht getan, sondern zunächst ist er bei Abraham stehen geblieben 22b, dann ist er irgendwohin weggegangen 33a, in Sodom aber sind nach 19 1 nur die beiden Engel gewesen. Man hat die Lösung so versucht, daß Jahve in den Zweien in Sodom ebenso gewesen wäre, wie in den Dreien, die Abraham erscheinen und in dem Einen, der vor Abraham stehen bleibt, so daß Gott zugleich weggeht (in den Zweien nach Sodom) und stehen bleibt (in dem Einen) (vgl. Franz Delitzsch, Dillmann; ähnlich wieder Procksch 292 A. 1): aber solche widerspruchsvolle Anschauungen sind ganz unisraelitisch vgl. oben S. 199. Vielmehr muß man zugeben, daß das Stück 22b—33a mit 20—22a zusammen kein einheitliches Bild gibt. 2) Weitere Beweise für die sekundäre Herkunft des Stückes sind, daß Jahve nach 23ff. bereits den Entschluß gefaßt hat, Sodom zu vernichten, den Abraham womöglich rückgängig zu machen sucht, während dieser Entschluß nach 20f. noch keineswegs feststeht vgl. S. 202 II 2; 3) daß Abraham den Jahve kennt, während die Gottheit nach 20f. noch unbekannt ist vgl. oben II 6; 4) daß der Gottesbegriff in 22b—33a ein ganz anderer ist als in der alten Sage 18 1—16: hier essen die Männer Brot und Kalbfleisch; dort aber ist Jahve »der Richter der ganzen Welt« 25, vor dem der Mensch »Staub und Erde« ist 27 (Wellhausen). 5) Auch die Fürbitte Abrahams für Sodom ist schwerlich aus der israelitischen Antike zu verstehen; antik würde es sein, wenn Abraham für seinen Verwandten Lot ein gutes Wort einlegen würde; aber wie ein frommer Israelit dazu kommen kann, für ein gottloses Volk zu beten, das ihn gar nichts angeht, würde dem antiken Israel kaum verständlich sein.

Die Natur dieser Erzählung erkennt man: 1) aus ihrer Stellung in ihrer Umgebung. Diese Erzählung ist ihrer Art nach keine selbständige Geschichte, sondern nur eine Episode in einem größeren Ganzen; sie ist nur denkbar unter der Bedingung, daß die Eröffnung Gottes an Abraham über Sodom vorausgegangen ist, und daß die Geschichte von Sodoms Zerstörung folgen soll. Sie setzt demnach ein Stück voraus, das selber nicht zu einer selbstgewachsenen Sage, sondern zu einem künstlerisch gebildeten Rahmen gehört. 2) Die Erzählung behandelt ein religiöses Problem: ob eine gerechte

[27]Abraham antwortete und sprach: ach Herr, ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden, obwohl ich Staub und Erde bin. [28]Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten noch fünf. Willst du um fünf wegen die ganze Stadt verderben? Er sprach: ich will sie nicht verderben, wenn ich dort fünfundvierzig finde. [29]Da begann er nochmals zu ihm zu reden und sprach: vielleicht finden sich dort nur vierzig. Er sprach: ich will es nicht

---

Minderheit im stande sei, den Untergang eines gottlosen Volkes abzuwenden. Das Stück erzählt also nicht, wie es die alten Sagen stets tun, Begebenheiten, sondern es stellt Gedanken in Form eines ausführlichen Gespräches dar; längeres Reden aber ohne jede Handlung ist in den Erzählungen stets ein Zeichen späterer Entstehung, vgl. die Einleitung § 3, 20. Diese Episode unterscheidet sich also ihrer ganzen Art nach von den übrigen Sagen aufs stärkste: aus alledem folgt, daß das Stück keine alte Sage, sondern eine späte Weiterausspinnung ist. Demnach wird der Abschnitt auch nicht aus fremder Quelle hier eingedrungen sein, sondern er ist eine »Wucherung« (Wellhausen).

Das Problem. Daß Tod und Verderben über ein ganzes Volk kommen, um seine Sünden zu strafen, ist ein Gedanke, welcher der alten Zeit in Israel ganz ohne Anstoß gewesen ist. Solche Urteile hören wir, besonders bei den Propheten, sehr häufig. So erzählt auch die alte Sodomsage, daß die Stadt untergehen mußte, weil ihre Bürger böse waren 13$_{13}$. Verständlich sind solche Urteile aus den sozialen Verhältnissen der alten Zeit, wo das Individuum (natürlich nicht ganz, aber relativ) hinter dem Verbande, in dem es steht, zurücktritt; wo Gott und Menschen die Familie, das Geschlecht, die Gemeinde, das Volk als Einheit behandeln, die sie in Wirklichkeit auch sind II Sam 21 II Reg 9$_{25}$f. Ex 20$_5$f. u. a. Dieser Epoche wäre der Gedanke, daß in dem gottverfluchten Sodom einzelne Bürger gerecht gewesen wären, ganz ungeheuerlich erschienen; wie sollte das möglich sein! Aber in der späteren Zeit, als die steigende Kultur die alten Verbände gelöst und die Individuen differenziert hatte — die ersten großen selbständigen Personen in Israel, die wir kennen, sind die Propheten Amos Hosea Jesaias —, als der Kampf der religiösen Parteien, in denen der Einzelne Stellung nehmen mußte, entbrannt war, in jener Zeit war eine andere Stimmung in Israel eingezogen: der Einzelne fühlt sich als selbständiges Wesen und begehrt für sich ein besonderes Schicksal; er würde es als Ungerechtigkeit, ja als Unsinn empfinden, wenn er nur als Mitglied des Verbandes gelten sollte, wenn Gott über ihn und seine Gerechtigkeit einfach zur Tagesordnung übergehen würde. Wir kennen solche Stimmungen aus der letzten Zeit des Staates Juda Dtn 24$_{16}$ Ez 18$_2$ (Jer 31$_{29}$). Die Frage, wie es dem einzelnen Frommen ergehen werde, wenn sein Volk wegen seiner Sünde vom Verderben getroffen wird, ob Gott nicht seinethalb die Katastrophe des ganzen Volkes zurücknehmen werde, wird damals den Anhängern der Propheten um so mehr am Herzen gelegen haben, als die Prophetie den Untergang ihres Volkes verkündete. — Dies Problem behandelt das eingeschobene Stück: ein alter Leser liest die Sodomgeschichte und fragt: aber einzelne Gerechte konnten doch in Sodom sein? Hat Jahve diese ebenso wie die Frevler behandelt? Macht Jahve keinen Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten? Und er antwortet: das sei ferne 25! Sonst wäre ja Gott nicht gerecht! Sonst wäre ja alle Gottesfurcht eitel! Vielmehr, im Namen der sittlichen Weltordnung verlangt er, daß Jahve sich um die einzelnen Gerechten in Sodom bekümmere, daß Jahve dem ganzen Orte der Gerechten wegen vergebe. Anderseits sieht er freilich auch ein, daß, wenn der Gerechten zu wenige sind, auf sie keine Rücksicht genommen werden kann. — Er hat diese Gedanken ausgedrückt, indem er seine Bedenken Abraham in den Mund legt und Jahve die Antwort geben läßt. Dabei haben diese Gedanken die (antike) Form erhalten, daß ein Gerechter, ein Liebling der Gottheit, bei Gott Fürbitte für die Gerechten und ihre Stadt einlegt. Als Stil-Vorbild werden ihm Gespräche zwischen Gott und Menschen vorgeschwebt haben, wie sie in den prophetischen Schriften zu lesen waren, wo der Prophet bei Gott seine Fürbitte einlegt

tun, der Vierzig wegen. — 30Er sprach: ach Herr, zürne nicht, wenn ich nochmals rede: vielleicht finden sich dort nur dreißig. Er sprach: ich will es nicht tun, wenn ich dort dreißig finde. — 31Er sprach: ach Herr, ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden; vielleicht finden sich dort nur zwanzig. Er sprach: ich will nicht verderben, um der Zwanzig willen. — 32Er sprach: ach Herr, zürne nicht, wenn ich nur noch dies Mal rede: vielleicht finden sich dort nur zehn. Er sprach: ich will nicht verderben, um der Zehn willen. — 33Dann ging Jahve fort, als er das Gespräch mit Abraham vollendet hatte.

Abraham aber kehrte heim an seinen Ort.

---

oder mit ihm »rechtet«, vgl. Am 7 1ff. Jer 12 1ff. u. a., aus späterer Literatur besonders IV Esra Vis. I—III. Diese Fürbitte Abrahams aber hat bezeichnender Weise die Form des Abhandelns: wenn auch in der ganzen Stadt nur 50 oder 45 oder gar 40 oder selbst 30, ja sogar 20 oder schließlich 10 Gerechte gewesen wären, hätte Jahve den Ort begnadigt. Man erkennt an dieser Skala deutlich das Ringen des Verfassers. Er hat sich mit dieser letzten Antwort begnügt; uns freilich will das nicht als eine genügende Antwort erscheinen. Denn, sind der Gerechten etwa nur 5, so werden sie allerdings wie Frevler behandelt. Charakteristisch für den Verfasser ist, daß er nicht auf die Lösung verfällt, diese wenigen Gerechten sollten aus dem allgemeinen Verderben ausgenommen und gerettet werden: sein Blick haftet zwar einerseits an der Gerechtigkeit der Einzelnen, aber anderseits an dem Ergehen der Gesamtheit. Jene Lösung — es ist die des Ezechiel 14 12ff. — wäre durch die Sodom-Lot-Geschichte nahegelegt gewesen, in der ja Lot samt seinem Hause wegen seiner Gerechtigkeit gerettet wird. Man sieht auch hieraus, daß dem Verfasser diese Gedanken nicht aus der Sage selber erwachsen sind, sondern daß er sie in die alte Sage von anderswoher eingetragen hat. Ebendarum darf man auch in dieser Fürbitte Abrahams für die volksfremde Stadt nicht eine besondere Weitherzigkeit sehen (Franz Delitzsch); der Verfasser bekümmert sich nicht sowohl um das Geschick Sodoms, sondern er behandelt hier ein abstraktes Problem, was ja auch aus seinen Worten 25 mit aller Deutlichkeit hervortritt. Ein ähnlicher Geist der Abstraktion tritt uns bei Jer 18 und Ez 14 12ff. 18 entgegen. — Der Verfasser hat seine Sache stilistisch sehr gut gemacht: die Reden Abrahams stellen das Problem, das er behandeln wollte, mit aller Kraft dar; zugleich aber hat der Verfasser empfunden, daß diese Einwürfe Abrahams leicht pietätlos klingen könnten, und daher an anderen Stellen den Abraham so ehrfürchtig und demütig wie möglich reden lassen: Abraham spricht in einem Tone wie etwa ein treuer, alter Knecht, dem sein Herr ein freies Wort nicht übel nimmt. Mit den weitläuftigen und stark subjektiv gehaltenen Worten des Menschen kontrastieren schön die kurzen und entschiedenen Antworten Jahves. Zugleich wird Gottes Langmut dargestellt: Gott wird bei allem Abhandeln nicht ungeduldig und geht wirklich auf das denkbarste Mindestmaß zurück (noch stärker reden freilich die Propheten Jer 5 1 Ez 22 30, aber nur im größten Pathos). Daß der Verf. versucht hat, gut zu schreiben, sieht man auch an der Mühe, die er sich gibt, mit dem Ausdruck zu wechseln. — Zur Geschichte des Individualismus in Israel vgl. Löhr, Sozialismus und Individualismus im A.T. 1906; Ed. Meyer, Israeliten 508.

Eine andere Scheidung bei Sievers II 287f.: 17. 20. 21. 22b—33 Jα, 16 Jδ, 22a Jβ, 18. 19 Zusatz; aber 16 ist die Einleitung eines Gespräches vor Sodom, gehört also zu 20f., und dies Gespräch schließt mit 22a; ebonso kann die Fürbitte Abrahams 22bff. nicht die ursprüngliche Fortsetzung der Eröffnung 20f. sein vgl. oben S. 203 III 2. 3. Auch hier fördert Sievers' Metrik die Quellenkritik in keiner Weise.

22b ist nach rabbinischer Angabe ein תיקון סופרים, eine correctio scribarum; diese Angabe ist keine alte Tradition, sondern aus dem gegenwärtigen Text erschlossen, Spurrell; sachlich aber trifft sie das Richtige; denn nach dem Zusammenhang muß der Vers ursprünglich gelautet haben: Jahve blieb noch vor Abraham stehen. Die Worte

sind aus religiöser Scheu geändert, um den zu starken Anthropomorphismus zu vermeiden und weil »vor jemanden stehen« den Nebensinn hat »ihn bedienen«; anders 19^{27}. Eine Änderung aus ähnlichem Motiv findet sich vielleicht I Sam 19^{20} vgl. Thenius-Löhr zur Stelle. — Der hier einsetzende Schriftsteller nahm das Wort »die Männer« 22a ungenau in dem Sinne: die Männer außer Jahve, also die beiden Engel. — **23** vgl. Job 9^{22}. — **25** כְּ »so .... wie« § 161c. — Die Worte des Verses tragen ein starkes Pathos: dann würden ja die Grundfesten der Erde wanken! Was soll man von menschlichen Richtern erwarten, wenn der höchste Richter sich nicht um das Recht kümmert! In den Worten tritt ein leidenschaftliches Verlangen hervor, Gerechtigkeit in Gottes Walten zu erkennen; dieselbe Stimmung ist klassisch ausgesprochen in den Reden Hiobs, Driver. — **27** עָפָר וָאֵפֶר Wortspiel; zur Sache vgl. 27. — **28** »Willst du um fünf willen die ganze Stadt vernichten?« ist nach unsern Begriffen sophistisch; denn Jahve vernichtet den Ort ja nicht der fehlenden Fünf wegen, sondern wegen der großen sündigen Menge; der Erzähler fühlt das Wort aber nicht als sophistisch, sondern als geschickt. — **30** Die beiden ersten Male wagt Abraham nur, je fünf abzuhandeln; von jetzt an wird er kühner und geht um je zehn herunter (Franz Delitzsch); man sieht, der Erzähler schreibt mit guter Überlegung. — וְאֶדַּבֵּרָה Kohort. nach Jussiv § 108d, zürne nicht, »damit ich sprechen kann, so will ich sprechen«. — **32** Bei der Zahl Zehn bleibt der Verf. stehen. — **33a** »Jahve ging fort«, wohin, wird nicht deutlich.

---

24. Sodoms Untergang. Lots Rettung 19^{1}—28 J^{a} J^{r}.

Die Erzählung von Sodoms Untergang und Lots Rettung 19^{1}—28 gehört zu J. Sprachlicher Beweis: יהוה 13 bis. 14. 16. 24 bis. 27, הִנֵּה־נָא 2. 8. 19. 20, das mehrmalige נָא 2. 7. 18. 20, לְקָרְאת 1, פָּצַר 3. 9, בְּי עַל־כֵּן 8, עַבְדְּכֶם 2. 19, לְבָלְתִּי 21, הִשְׁקִיף 28. In J ist sie die zweite, größere Sage des Abraham-Lot-Sagenkranzes (J^{a}), mit der Abrahamgeschichte durch 18$^{16.\ 20}$—22a. 33b und durch 19^{27}f. zu einer Einheit verwoben.

Die Erzählung hat dieselben Schicksale erfahren wie 18: sie liegt in erweiterter und überarbeiteter Gestalt vor. a) Die Notiz über Lots Frau 26 kommt zu spät; auch steht das Suffix von אִשְׁתּוֹ ohne guten Anschluß. Dieser Vers wird eine nachträgliche Hinzufügung zur Sage sein. Von derselben Hand stammen die Erwähnungen von Lots Frau in 15 und 16. — Ein solcher Nachtrieb aus altem Sagenstamm ist auch das Ṣo'ar-Intermezzo 17—22. Dies Stück kommt nach וַיִּנָּחֲמוּ 16 zu spät; es unterbricht den Zusammenhang der Sätze: »als das Morgenrot erschien« 15, und »als die Sonne aufging« 23; die weitläuftige Rede Lots stört aufs empfindlichste den Eindruck der größten Eile, den die alte Sage machen will. Auch liegt es ja in der Natur der Sache, daß die älteste Sage erzählt hat, Lot habe sich ebendahin gerettet, wo später seine Nachkommen wohnen, nämlich ins Gebirge Moab. Zu diesem Ṣo'ar-Zwischenstück gehören die Worte וְלוֹט בָּא צֹעַרָה 23b und aus dem Folgenden 30a: hier ist der Umstand, daß der Erzähler kaum zu motivieren weiß, warum Lot nachträglich Ṣo'ar verlassen habe, ein neuer Beweis dafür, daß dies Ṣo'ar-Zwischenstück späterer Herkunft ist. — Beide Nachtriebe, von Lots Weib und von Ṣo'ar, hängen durch das Wort: »schau dich nicht um« 17 innerlich zusammen und werden von derselben Hand, jedenfalls in sehr alter Zeit eingesetzt sein. b) Nach der ursprünglichen Gestalt der Sage sind drei Gottheiten unbekannt nach Sodom gekommen: sie heißen wie in 18 (vgl. zu 18^{2}a und S. 199) »die Männer« 5. 8. 10. 12. 16; Lot bewirtet und beschützt sie, die Sodomiten aber wollen sie gar schänden; beides hat nur dann Sinn, wenn beide Teile nicht gewußt haben, wen sie vor sich hatten. Die spätere Überlieferung aber hat diesen Zug nicht festgehalten und daher wie in 18 (vgl. zu 18^{3}) den Sing. eingesetzt; dies ist geschehen in dem Gespräch mit Lot über Ṣo'ar 17—22; da aber auch hier zuweilen, und zwar ohne jedes Prinzip, der Plural auftritt in 17 (LXX *καὶ εἶπαν*) und 18, so ist zu schließen, daß auch in diesem Stück ursprünglich überall der Plural gestanden hat.

[1]Als sie *die beiden Engel* nun am Abend nach Sodom kamen, saß Loṭ gerade unter dem Tore von Sodom. Sobald Loṭ sie sah, stand er vor ihnen auf, verneigte sich mit dem Antlitz zur Erde [2]und sprach: ach, ihr Herren, kehrt im Hause eures Knechtes ein über Nacht und waschet eure Füße. Morgen früh möget ihr dann eures Weges ziehn. Sie sprachen: nein, wir wollen auf der Straße bleiben. [3]Aber er nötigte sie sehr, bis sie bei ihm einkehrten und in sein Haus traten; er aber bereitete ihnen ein Mahl und buck ungesäuerte Kuchen; und sie aßen.

Hiernach läßt sich die chronologische Reihenfolge der Zusätze und Bearbeitungen in 18. 19 mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen: a) Der älteste Zusatz ist das Intermezzo von Ṣo'ar und Loṭs Weib, worin noch nach dem ursprünglichen Text drei »Männer« d. h. Engel in Sodom gewesen sind. b) Später hat man an vielen Stellen den Singular = Jahve eingesetzt. c) Dieser Singular wird in den größeren Einsätzen 18 17—19 und 18 22b—33a bereits vorausgesetzt. d) Noch später hat man auf den Einsatz in 18 22b—33a Rücksicht genommen und geschlossen, daß nur zwei Engel in Sodom gewesen sein können; daher hat man שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים 1 und הַמַּלְאָכִים 15 (bei Sam auch in 12, und bei LXX in 16) hinzugefügt.

Einen anderen Versuch, der Schwierigkeiten der Kap. 18 und 19 Herr zu werden und die verschiedenen Hände darin zu unterscheiden, bietet Kraetzschmar, ZAW XVII 81 ff., der in beiden Kapiteln zwei Quellen, eine, die den Singular, eine zweite, die den Plural enthalten hat, unterscheidet; ihm folgt Kautzsch[3] 31. Durch diese Unterscheidung werden aber auch hier wie in 18 1—16a (vgl. oben S. 194) die organischen Zusammenhänge zerschnitten: so kann man unmöglich 19 18 (Plural) aus dem Zusammenhang mit 17 (וַיֹּאמֶר Sing.) und 19 ff. (Sing.) herausnehmen. Die Meinung Kraetzschmars, der Plural müsse jünger als der Singular sein, entspricht einer gegenwärtig allerdings weitverbreiteten Anschauung, ist aber aus religionsgeschichtlichen Instanzen sehr unwahrscheinlich, vgl. oben S. 199 f. — Sievers II 287 teilt den Text unter seine drei »Hauptfäden« von J, wobei aber mehrfach sachliche Zusammenhänge getrennt werden: so ist 2a und 2b, die er zu verschiedenen Quellen rechnet, durch das Stichwort לִין verbunden, 9bα darf nicht aus dem Zusammenhange entfernt werden; 15aα ist das Gegenstück zu 23a; 20b (מִצְעָר, אִמָּלְטָה) gehört zum Zusammenhange von 17—22; 27f. stammt von derselben Hand wie 18 16, u. a.

Die Sage zeigt schöne klare Disposition: I. Der Empfang der Männer bei Loṭ 1—3 und II. das Gegenstück, das versuchte Attentat der Sodomiten 4—11, III. die Rettung Loṭs 12—16 und IV. das Gegenstück, die Zerstörung von Sodom 23—25.

1—3 I. Die drei Männer bei Loṭ. Die Verse sind ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von 18 22a. 33b. — 1a שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים ist ein später eingesetztes Explicitum; ursprünglich war als Subjekt zu וַיָּבֹאוּ gedacht הָאֲנָשִׁים 18 22a. — Im Tore befindet sich ein größerer Raum vgl. den Grundriß eines aramäischen Tores in den »Mitteilungen aus den Oriental. Sammlungen« (der Kgl. Museen zu Berlin) Heft 11 S. 11. Dort ist die Stätte des öffentlichen Handels und Wandels, der Gerichtssitzungen und Kontraktschlüsse, auch der geselligen Unterhaltung mit Einheimischen und Fremden, Benzinger[2] 102. 130. Dort sitzt Loṭ am Abend, ausruhend nach vollbrachtem Tagewerk. Man sitzt dort etwa auf einer steinernen Bank oder auf untergebreitetem Polster. — 1b ff. Die folgende Einladungs- und Bewirtungsszene ist der in 18 sehr ähnlich. Der Verfasser hat hier seine Kunst gezeigt, das Motiv anmutig zu variieren; er ist bestrebt, möglichst wenig zu wiederholen. — 1b. 2a gibt lauter Züge, wie sie auch 18 2 enthält: sie können bei keiner Einladung fehlen. — סוּר vom Hauptweg in die Nebenstraße abbiegen. — »Morgen früh möget ihr dann eures Weges ziehen«: also nur eine Nacht sollen sie bei ihm bleiben; das können sie wohl annehmen. — Nunmehr bringt 2b eine kleine Variation; die Männer schlagen zuerst ab, und Loṭ muß nötigen. Das Nötigen spielt offenbar

4Noch hatten sie sich nicht schlafen gelegt, da umzingelten die Leute der Stadt *die Leute von Sodom* schon das Haus, jung und alt, *das ganze Volk bis auf den letzten Mann.* 5Die riefen Loṭ zu und sprachen zu ihm: wo sind die Männer, die zu dir diese Nacht gekommen sind; bringe sie uns heraus, daß wir sie erkennen! 6Da trat Lot zu ihnen heraus in den Eingang, aber die Tür schloß er hinter sich zu. 7Und er sprach: O nein, lieben Brüder, begeht keinen Frevel!

---

bei der antiken Bewirtung eine große Rolle; der Gast ist höflich, wenn er zuerst abschlägt, der Wirt, wenn er recht viel (וַיֶּאֱ֫נַס) nötigt; vgl. die Geschichte vom Nötigen Jdc 19 5ff., auch I Reg 13 14ff. Hier soll wohl durch diesen Zug dargestellt werden, daß die »Männer« als arme, geringe Leute auftreten, denen Bescheidenheit ziemt, vgl. Ez 16 49 (»den Armen und Geringen unterstützten sie nicht«) und Jes 1 10ff. (wo Sodom und Gomorrha als Beispiel der Vergewaltigung der Geringen genannt werden). — **3** Das Gastmahl Loṭs wird offenbar mit Willen möglichst kurz erzählt, um nicht nach 18 1—8 zu ermüden; das Stilgefühl des Erzählers ist also etwas verschieden von dem späteren Stil (z. B. in den Josephgeschichten), der sich an Wiederholungen ergötzt und viel weniger variiert vgl. die Einleitung § 3, 20. Übrigens kann der Erzähler hier von Loṭs Gastfreundschaft so kurz berichten, da er noch einen neuen Beweis seines Edelmuts in petto hat 6—8. — מַצּוֹת sind ungesäuerte Kuchen, die man bäckt, wenn man keine Zeit hat, die Gärung abzuwarten (Benzinger[2] 64), hier, um dem Gast sofort etwas vorsetzen zu können: vorrätig haben weder Abraham noch Loṭ etwas: sehr einfache Verhältnisse. — Auch hier essen die »Männer« vgl. zu 18 8. — Nach 2ff. wohnt Loṭ in Sodom in einem Hause, während der Sagensammler ihn sich als Zeltbewohner denkt 13 12: ein kleiner Punkt also, in dem die alte Sage und der Sammler von einander abweichen.

4—11 II. in schärfstem Kontrast zu Loṭs freundlicher Bewirtung steht die schändliche Art der Sodomiten. Ihre Schändlichkeit gibt zugleich die Gelegenheit, die Gastfreundschaft Loṭs nochmals aufs stärkste zu zeigen. Der Kontrast ist in der hebräischen Literatur zu allen Zeiten das am meisten beliebte Stilmittel gewesen; der derbe Geschmack des leidenschaftlichen Hebräers verträgt darin das Stärkste. — **4** אַנְשֵׁי סְדֹם ist Glosse, Olshausen u. a. — Sie »umzingeln« das Haus«, das also — im Gehöft — freistehend gedacht wird. — Die sehr starke Betonung, daß alle Leute vor Sodom gleichschuldig waren, ohne jede Ausnahme, hängt doch wohl mit der Erzählung von Abrahams Fürbitte zusammen, und ist also wohl Zusatz. מִקָּצֶה »vom äußersten Ende her, insgesamt«, Siegfried-Stade. — **5** Das Laster der Knabenschändung betrachtet die alte Sage als etwas ganz Verruchtes: solche Stadt hat Feuer und Schwefel verdient! Israel betrachtet dergl. widernatürliche Unzucht als תּוֹעֵבָה Lev 18 22 und als spezifisch kanaanäisch Lev 20 13. 23. — Die »Männer« werden als blühende Jünglinge vorgestellt, deren frische Schönheit die böse Lust der Sodomiten reizt. Diese Voraussetzung ist religionsgeschichtlich bedeutsam: so dachte man sich in ältester Zeit manche Götter, zur Zeit des Erzählers die Engel vgl. auch Tob 5 4ff. Mak 16 5ff. und später die verklärten Seligen Ap. Pt. ed. Bouriant S. 19. 18. Im alten Israel wird Jahvè kaum als blühender, frischer Jüngling, sondern als gereifter Mann, als gewaltiger Krieger vorgestellt sein. Auch diese Erwägungen zeigen, daß die ursprüngliche Meinung der Geschichte kaum gewesen ist, Jahve sei unter den »Männern« gewesen. Auch würde der Gedanke, die Sodomiten hätten an Jahve selber Knabenschändung versucht, doch auch für die älteste hebräische Sage zu kraß sein. — **6—8** Jetzt aber bewährt Loṭ seine Gastfreundschaft: mutig tritt er vor die Frevler hin, aus dem Schutz seines Hauses heraus; vorsichtig schließt er die Tür hinter sich zu, daß nur den Gästen kein Leid geschehe 6; freundlich (אַחַי) bittet er sie, kein Unrecht zu tun 7; ja hochherzig will er lieber die Ehre der eigenen Töchter preisgeben 8. Wir sollen denken: das ist ein edler Mann, der das Gastrecht heilig hält! Der hat verdient, daß er gerettet werde! — Uns

8 Höret, ich habe zwei Töchter, die noch keinen Mann erkannt haben; die will ich euch herausbringen; tut ihnen, was ihr wollt. Nur diesen Männern tut nichts; denn sie sind ja unter den Schatten meines Gebälks getreten. 9 *Aber sie sprachen: fort mit dir!* Aber sie sprachen: kommt der da ganz allein aus der Fremde und will dann den Richter spielen! Jetzt wollen wir dir Schlimmeres antun als ihnen. So drangen sie auf den Mann *auf Lot* mit Gewalt ein *und kamen schon herzu, die Tür zu zerbrechen.* 10 Aber die Männer streckten ihre Hand aus und zogen Lot ins Haus herein; und die Tür schlossen sie zu; 11 die Leute aber im Eingang des Hauses schlugen sie mit Blindheit, groß und klein, daß sie den Eingang nicht finden konnten.

12 Dann sprachen die Männer zu Lot: hast du noch irgend jemand hier?' Deine Söhne und deine Töchter und was dir angehört in der Stadt, führe sie

---

Modernen erscheint allerdings diese Preisgabe seiner Töchter in anderem Lichte; der alte Israelit aber hält es für einen bewunderungswürdigen Edelmut, die eigenen Töchter um der fremden Gäste willen hinzugeben vgl. Jdc 1925 und zu Gen 1218. Daß dies Angebot des Lot keineswegs eine »Sünde« ist (gegen Franz Delitzsch), sieht man auch daran, daß die »Männer« sich das gefallen lassen; sie warten ab, wie weit der Frevel der Sodomiten und Lots Gastfreundschaft gehen wird. — 8 הָאֶחָד = הָאֶחָה Sam. — Der Ausdruck »Schatten meines Gebälks« fällt auf, da sonst der Erzählungsstil solche pathetisch-poetische Wendungen durchaus vermeidet vgl. die Einleitung § 3, 2; auch ist er ja unrealistisch: es ist Nacht. Er ist wohl eine formelhafte, ursprünglich juristische, archaistische Redensart JSir 2318 2922: wer unter »den Schatten des Gebälks« eingetreten ist, ist unverletzlich. Die Heiligkeit des Gastrechts hat auf jener Kulturstufe hohe Bedeutung; so noch gegenwärtig in ähnlichen Verhältnissen, z. B. bei den Arabern. — 9a Die Sodomiten aber sind über den fremden Sittenrichter wütend: wer in unser Land kommt, soll bedenken, daß er nur einer ist (הָאֶחָד der Eine da), hübsch bescheiden sein und sich kein Urteil anmaßen! Offenbar sehr nach der Natur gemalt. — בְּלוֹט Glosse (Olshausen u. a.). — וַיִּשְׁפֹּט die »paradoxe Folge« vgl. § 111m; Kautzsch[3] 32 zieht וַיֵּשֶׁב vor; שָׁפוֹט zur Hervorhebung des Kontrastes § 113r vgl. § 113p. — Es ist eine fast ohne Ausnahme befolgte Stilregel der Sagenerzähler, niemals eine Person zweimal hinter einander sprechen zu lassen vgl. die Einleitung § 3, 13; daher fällt das zweimalige וַיֹּאמְרוּ sehr auf; die erste Rede wird amplifizierender Zusatz sein; ebenso wahrscheinlich וַיִּגְּשׁוּ לִשְׁבֹּר הַדֶּלֶת 9bβ, das 9bα und 10 sprengt. — 9b Jetzt ist Wut und Gier der Sodomiten aufs äußerste gestiegen; 10.11 und wenn die »Männer« jetzt nicht Lot mit ihrer Wundermacht geholfen hätten, so wären Lot und sie selber in ihre Hand geraten. — Von dämonischer Blindheit redet der Hebräer auch sonst vgl. II Reg 618 Zach 124 Dtn 2828. Daß man eine Tür nicht finden kann, ist ein echtes Märchenmotiv, wie sie v. d. Leyen CXIII 255f., wohl mit Recht, aus Erfahrungen des Traumes ableitet. — Damit hat die Erzählung den Wendepunkt erreicht: die Gottheit, die gekommen war, die Sodomiten zu prüfen 1820f., hat nun am eigenen Geschick erfahren, daß sie wirklich so böse sind; einen entsetzlichen Frevel haben sie begehen wollen; dem Erzähler und den Hörern sträuben sich die Haare, es auch nur zu denken: Knabenschändung an der Gottheit! Zugleich aber haben die Männer Lots edlen Sinn gesehen. So beschließen sie, Sodom zu zerstören und Lot zu retten. — Es ist sehr charakteristisch, daß dieser Beschluß, auf den alles Vorhergehende hinzielt, von dem alles Folgende herkommt, selber vom Erzähler nicht mitgeteilt wird: er berichtet, nach altem Stil, Handlungen und Reden, aber nicht Gedanken vgl. die Einleitung § 3, 12.

12—16 III. Lots Rettung. 12 Der Text ist schwierig; am leichtesten ist es wohl, mit Ball, Kittel und Kautzsch[3] 32, חָתָן als Ansatz zu einer durch v. 14 ver-

hinweg aus dem Orte! [13]Denn wir wollen jetzt diesen Ort verderben; denn die Klage über sie ist vor Jahve groß geworden, und Jahve hat uns gesandt, 'sie' zu verderben. [14]Da ging Loṭ hinaus und redete mit seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter heiraten wollten; er sprach: auf, gehet aus diesem Ort; denn Jahve will die Stadt verderben. Aber seine Schwiegersöhne meinten, er scherze.

---

anlaßten Glosse הֲתָנֶיךָ zu streichen und בָּנֶיךָ ohne ו zu lesen. — Religiöse Voraussetzung des Wortes ist: die Gottheit rettet nicht nur den Gerechten selber, sondern um seinetwillen auch sein ganzes Haus; das gleiche in der biblischen und babylonischen Sintflutgeschichte. Ob nun auch alle diese Verschonten fromm und der Verschonung würdig sind, wird gar nicht gefragt. Der Hausvater ist der unbeschränkte Monarch des Hauses, auch der eigentliche Träger der Religion (so z. B. im Dtn); darum ist die Familie nach außen hin eine solidarische Einheit (Rauh, Hebr. Familienrecht 39). Anders denkt darüber erst der entwickeltste Individualismus Ez 14 15ff. — Die Gottheit fragt, wen er sonst noch (עֹד) in der Stadt habe; »sonst noch« d. h. außer den zwei Töchtern, die im Hause Loṭs wohnen 8. 15 und den »Männern« schon bekannt sind. (Eine spätere Rezension fügte noch Loṭs Weib hinzu, das wir uns nach der alten Sage als bereits gestorben denken müssen.) Außer ihnen hat er zu Sodom nur noch seine beiden zukünftigen Schwiegersöhne 14. Wenn die Männer also hier nach weiteren Söhnen und Töchtern Loṭs fragen, so erweisen sie sich als nicht genügend unterrichtet; so auch Ball. Auch dies hätte ein israelitischer Erzähler kaum erzählt, wenn er gedacht hätte, daß Jahve einer der Drei gewesen sei. — **13** Die »Männer« klären jetzt Loṭ soweit auf, als es nötig ist. Dabei enthüllen sie ihm aber ihr eigentliches Wesen noch nicht; die Worte »Jahve hat uns gesandt,« sind mit Willen doppeldeutig: Jahve kann Menschen oder Gottessöhne senden. Loṭ aber wird sie nach diesem Wort für Gottesmänner halten, die den Auftrag von Jahve haben, die Stadt zu zerstören vgl. Jer 1 10: hätte Loṭ gewußt, daß er göttliche Wesen vor sich hätte, so würde er nicht verfehlt haben, das seinen Schwiegersöhnen zu sagen 14, und er würde nicht so gezaudert haben 16. Zugleich aber scheinen die Worte die Meinung des Erzählers auszusprechen, daß die Drei Jahveboten (also nicht Jahve und zwei Diener) gewesen seien vgl. zu 16. 22. — צעקתָם und לשחתָהּ haben verschiedenes Suffix; Vulg. לשחתָם, Kittel. — **14—16** Das Folgende ist künstlerisch überaus trefflich. Es soll der Eindruck beschrieben werden, den solche Ankündigung einer plötzlichen Katastrophe auf die Menschen macht. Loṭ selbst, getroffen von der unheimlichen Art seiner Gäste, ist geneigt, ihnen zu glauben 14; aber doch kann er sich so rasch nicht entschließen: er zaudert 15. 16. An einen Tadel Loṭs wegen »Glaubensschwäche« hat der alte Erzähler sicherlich nicht gedacht; es ist doch auch keine Kleinigkeit, Haus und Hof auf ein Wort fremder Männer hin plötzlich zu verlassen! Loṭs Schwiegersöhne aber, die sie nicht gehört und gesehen haben, halten alles für einen schlechten Witz 14: zu diesem Motiv, daß man über ein Gotteswort zuerst lacht, vgl. 18 12. Die Erzähler, die dies Motiv erfunden haben, sind sehr menschenkundig gewesen: ausgelacht zu werden ist ja zu allen Zeiten das Los der Propheten gewesen. — Das Zaudern Loṭs aber wird hier künstlerisch verwandt, um die Spannung zu schärfen: das Werk der Zerstörung muß geschehen sein vor Aufgang der Sonne! Wenn Loṭ noch länger zaudert, dann wird das Verderben auch ihn erreichen 15! Schon steht die Morgenröte am Himmel! So sollen wir atemlos angespannt zuhören und erleichtert aufatmen, wenn wir 16 hören, daß Loṭ im letzten Augenblick mit Gewalt aus Sodom geführt wird: nun kann das Verderben losfahren, Loṭ ist gerettet. — Solche Spannung zu erregen, lieben die Erzähler sehr; und es erscheint ihnen als große Schönheit, wenn es gelingt, die ganze Spannung der Geschichte auf einen Moment zusammenzudrängen vgl. zu 22 10f. 32 27 38 25, auch 27 30 31 33f. 44 12. — Die religiöse Voraussetzung ist, daß die Gottheit in der Nacht wirkt, ja an die Nacht gebunden ist: es entspricht das nach uralter Anschauung sowohl den Schauern der

15 Schon war die Morgenröte aufgegangen, da drängten sie *die Engel* Lot und sprachen: auf, nimm dein Weib und deine beiden Töchter, die hier sind, damit du nicht umkommst durch die Schuld der Stadt! 16 Und als er noch zögerte, faßten ihn die Männer bei der Hand und sein Weib und seine beiden Töchter, weil Jahve ihn verschonen wollte, führten ihn hinaus und ließen ihn draußen vor der Stadt stehen.

17 Als sie ihn aber nach draußen führten, 'sprachen sie': rette dich! es gilt dein Leben! Schau dich nicht um und bleibe nicht stehen im ganzen Gau! Rette dich aufs

---

Nacht, die der Antike stark empfindet, und die er sich als die Wirkung der umgehenden Gottheit deutet, ebenso wie dem Wesen der Gottheit selbst, die nur im Dunkel der Nacht sich offenbart, um so ihr ewiges Geheimnis zu wahren 15 17 Ex 4 24 12 29 Jdc 6 38. 40 II Reg 19 35 Jes 17 14; so redet das deutsche Volk von einer Stunde der Geister. Gern erzählen die Sagen von einer Erscheinung Gottes unmittelbar vor Tagesgrauen 32 25ff. Ex 14 24 (in der letzten Nachtwache) Ps 46 6; so auch hier. Auch in der deutschen Sage endigt die Macht der Geister mit dem Schlage Eins (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 175 und Goethes »Thürmer«), mit dem ersten Hahnenkrah (Grimm Nr. 183. 188. 207) oder bei Aufgang der Sonne (vgl. v. d. Leyen, Märchen in der Edda S. 49 und A. 20; Hock, Vampyrsagen S. 10 A. 1). Dieser Glaube erklärt sich ursprünglich aus dem Traumleben: »wenn die Nacht vorbei ist und die Morgensonne scheint, hört auch der Traum auf und die Geister des Traumes verlieren ihre Macht«, v. d. Leyen CXIII 257, vgl. auch Stade, Bibl. Theol. 101 A. 3. — Neben dieser Anschauung, wonach es Gottes Art ist, sich nächtens zu offenbaren, steht eine andere, wonach »Licht das Kleid ist, das er anhat«, und die Stätte, da er wohnt Ps 104 2 I Tim 6 16. Beide Anschauungen gehen auf die Einwirkung ganz verschiedener Religionen zurück; die zweite auf eine Licht-, oder genauer Sonnen-Religion. Diese Anschauung ist in Israel, wie es scheint, die jüngere, und in später Zeit die gäng und gäbe. — Ganz anders als die göttlichen Gestalten der Sodomgeschichte, die am Abend erscheinen und mit Sonnenaufgang verschwinden, sind die der Hebronerzählung, die am lichten Tage, um Mittag, auftreten; auch dies ein Beweis, daß diese Gestalten ursprünglich verschieden sind, und daß die beiden Sagen ursprünglich nicht zusammengehören: was für den Sagenforscher zwar selbstverständlich ist. — **14** קְחֵי futurisch § 116 d. Die Männer haben das Brautgeld — so haben wir zu denken — schon bezahlt, aber die Bräute noch nicht heimgeführt, Rauh, Hebr. Familienrecht 16 f. — **15** כְּמוֹ poetisch; »sowie«, es bedeutet die Gleichzeitigkeit zweier Vorgänge vgl. König, Syntax S. 557 § 387 e. — הַמְצֹאֲבִים Glosse wie in 1. — אֶת־אִשְׁתְּךָ וְ und וּבְנֵי אִשְׁתֶּיךָ 16 sollen Vers 26 vorbereiten und sind Zusatz vgl. S. 206. — וְצֵא + הַנִּמְצָאֹת LXX, so Kittel; aber doch wohl nur Zusatz. — **16** Die Worte בְּחֶמְלַת יהוה עָלָיו sind wohl nur unter der Bedingung zu verstehen, daß die »Männer« Boten sind, die Jahves Befehl vollziehen. Die Worte sind aber wohl Zusatz. — In וַיַּנִּיחֻהוּ »sie ließen ihn dort«, ist eingeschlossen, daß er hier, draußen vor der Stadt, in Sicherheit ist, und daß sie selbst sich jetzt zurückwenden. Unmittelbare Fortsetzung des Verses ist 23a. 24.

17—22 Ṣo'ar (LXX Σήγωρ), am südöstlichen Rande des Toten Meeres gelegen, jetzt vom Alluvium begraben, lag einst in wohlbewässerter Landschaft mit tropischem Klima vgl. Dillmann und Buhl, Palästina 271; Literatur bei Blanckenhorn, ZDPV XIX 54 A. 1. Der Israelit wundert sich, daß dies Stückchen Land vom Verderben ausgenommen sei, und erklärt das aus der Fürbitte Lots, der sich dies Ṣo'ar als Zufluchtsort ausgebeten habe. Dabei hält die Sage noch fest, daß Lot sich eigentlich aufs Gebirge hätte flüchten müssen 17, was er nach der ältesten Tradition auch wirklich getan hat. Die Sage von Ṣo'ar ist also eine geologische Sage. Zugleich enthält sie ein etymologisches Motiv: die Stadt heißt Ṣo'ar, »Kleines«, weil Lot bittend sprach: es ist ja nur מִצְעָר, »eine Kleinigkeit«. — Die vielen Worte, die Lot spricht, sollen zeigen, wie jämmerlich er gefleht hat,

Gebirge, daß du nicht umkommst. [18]Loṭ sprach zu ihnen: ach nein, ihr Herren! [19]'Euer' Knecht hat ja Gnade in 'euren' Augen gefunden; 'ihr habt' große Barmherzigkeit bewiesen, daß ihr mir das Leben erhalten habt. Aber ich kann mich nicht aufs Gebirge retten; sonst wird mich das Verderben erreichen, daß ich sterbe. [20]Ach, die Stadt da ist nahe, dorthin könnte ich fliehen; sie ist ja nur eine Kleinigkeit. Dahin möchte ich mich retten! Sie ist ja nur eine Kleinigkeit! Dann könnte ich am Leben bleiben! [21]'Sie sprachen' zu ihm: nun gut, 'wir wollen' dir auch in diesem Stücke willfahren: 'wir wollen' die Stadt, von der du gesprochen hast, nicht zerstören. [22]Rette dich eilends dorthin, denn 'wir können' nichts tun, ehe du dorthin gekommen bist. Deshalb nennt man die Stadt Ṣo'ar (Kleinigkeit).

[23]Als aber die Sonne aufgegangen war über das Land, und Loṭ in Ṣo'ar angekommen war, [24]ließ Jahve über Sodom *und Gomorrha* Schwefel und Feuer regnen von Jahve her *vom Himmel her:* [25]so vernichtete er 'die Stadt' und den

---

und motivieren, daß die Gottheit solche flehende Bitte nicht abschlagen konnte. — Loṭ wird hier als gebrechlicher Greis vorgestellt, der die Berge nicht mehr so rasch ersteigen kann. — Das fünfmalige הַמַּלָּט spielt geistreich mit dem Namen לוֹט (Ball). — **17** Zum Wechsel des Sing. und Plur. vgl. oben S. 206; es ist als älteste Lesung überall der Plural anzunehmen, also וַיֹּאמְרוּ (LXX Peš Vulg) 17, עֲבָדְכֶם בְּעֵינֶיכֶם וַתַּגְדֵּל חַסְדְּכֶם עֲשִׂיתֶם 19, וַיֹּאמְרוּ נָשָׂאתִי פָנֶיךָ 21, נִהְבַּל 22. — אַל־תַּבִּיט Impf. nach אַל vgl. § 107 p. — »Das Gebirge« ist das Gebirge im Osten des Meeres. — **20** Mit Willen wiederholt der Erzähler das Wort הַמִּצְעָר: es soll sich einprägen, weil er es 22b aufnehmen will, vgl. zu 18 12ff. — **22a** Ein Wort wie לֹא אוּכַל würde kaum in Jahves Mund, sondern nur in den von Dienern Gottes passen, denen aufgetragen worden ist, Loṭ auf jeden Fall zu verschonen. Auch dies zeigt, daß die älteste Rezension des Textes in diesen Reden überall den Plural gelesen hat. — **22b** Zu עַל־כֵּן vgl. 22 24 11 9.

23—25 IV. Zerstörung Sodoms. **23b** nimmt Rücksicht auf 18—22 und gehört also mit zum Einsatz: nach dem ursprünglichen Bericht ist das himmlische Wetter sofort nach 16 losgebrochen; hier aber bekommt Loṭ soviel Zeit, daß er bis nach Ṣo'ar gehen kann! — **23a. 24** Die Ereignisse folgen — das deutet die Kstr. an vgl. § 164b — unmittelbar auf einander: die Gottheit hat also bis zum letzten möglichen Augenblick gewartet! — יָצָאָה fem. Sam, wie 15 17, Kittel. — Auffällig ist, daß nicht die »Männer«, wie sie 13 verkündet haben, sondern Jahve selber die Stadt zerstört; die ältere Rezension wird auch dies den »Männern«, d. h. ursprünglich den drei erschienenen Göttern (vgl. zu 18 1—16) zugeschrieben haben, wofür dann die jahvistische Rezension Jahve eingesetzt hat; vgl. auch v. 14. — ועל־עמרה ist Zusatz, Sievers II 288f., Kautzsch[3] 32 vgl. zu 18 20. — Die hier beschriebene Katastrophe deutet Blanckenhorn, ZDPV XIX 58 auf ein tektonisches Erdbeben, wobei Gase, Thermen, petroleum- und asphalthaltige Massen aus neu geöffneten Spalten emporstiegen. So konnte die Luft in Flammen stehen und sich Rauch bilden. Vgl. auch Greßmann 32ff. Aber da es heißt, daß es Feuer und Schwefel geregnet habe, ist wahrscheinlicher an einen mit Erdbeben verbundenen Vulkanausbruch zu denken, Ed. Meyer, Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissensch. 1905 S. 641 A. 2, Israeliten 71. Über die Vorstellung von Jahve als dem Vulkangott vgl. zu 15 S. 181f. — מֵאֵת יהוה und מִן־הַשָּׁמָיִם sind Dubletten: der erstere Ausdruck (auch Mich 5 6) ist der antike, poetisch-mythologische, wie ἐκ Διός; der zweite der moderne, verständig-prosaische; der zweite wird Glosse einer späteren Zeit sein (Olshausen). Da aber das Subjekt יהוה ist, so kann מֵאֵת יהוה hier nur in stark abgeblaßtem Sinne gebraucht sein. Der Ausdruck, schon hier so abgeblaßt, setzt voraus, daß man seit uralter Zeit gewohnt war, Jahve sich im Himmel zu denken und die meteorologischen Erscheinungen, besonders wohl den Regen, von ihm abzuleiten. Vgl. zu 11 7. — **25** Die totale Zerstörung des ganzen Gaues betont der Erzähler wegen 13 10; vgl. die Erklärung jener Sage S. 176. — הָפַךְ umkehren, umstürzen, vom Erdbeben das das Land »umkehrt«, ist (nebst Ableitungen)

ganzen Gau *und alle Bewohner der Städte* und das Gewächs des Landes. 26 Sein Weib aber blickte sich hinter ihm um und wurde zur Salzsäule.

27 Am folgenden Morgen machte sich Abraham auf an den Ort, woselbst er vor Jahve gestanden hatte, 28 und blickte hinab auf die Fläche von Sodom *und*

---

term. techn. der Zerstörung Sodoms vgl. 21 Dtn 29 22 Jes 1 7 13 19 Jer 49 18 50 40 Am 4 11 Thren 4 6, Nöldeke, Untersuchungen 21 A. 1; vgl. zu solchen Termini oben S. 119. — Nach Sievers II 288. 291 ist וְאֵת כָּל־יֹשְׁבֵי הֶעָרִים ist wohl am leichtesten als amplifizierender Zusatz zu streichen vgl. oben S. 202. Hiermit ist die Sodomsage zu Ende. — **26** Nachtrag: eine geologische Sage, die ein merkwürdiges, einer Frauengestalt ähnliches, aus Salzgestein bestehendes Gebilde, als eine versteinerte Frau deutet: diese Steinsäule (oder war es schon eine andere?) wird noch Sap 10 7 und von Josephus Ant. I 11 4 wie von anderen erwähnt. Sie mag auf dem Gebel Usdum gestanden haben, einem aus Mergel, Kalk und großen Salzschichten bestehenden Bergrücken im S.W. des Meeres, der stark verwittert und ganz mit Höhlen, Rissen, Zacken und Ausleckungen bedeckt ist vgl. Dillmann und Buhl, Palästina 42; eine gegenwärtig dort stehende 40 Fuß hohe Säule, abgebildet bei Stade, Gesch. Israels I 119, wird heutzutage als »Tochter Lots« gedeutet. — Das antike Volk behauptet, diese Säule sei Lots Frau, die wegen einer Sünde zu Stein geworden sei. Die Verwandelung von Menschen in Stein ist ein sehr häufiges Sagenmotiv; »wenn etwa in irgendeiner Landschaft Felsen menschenähnlich aussahen, so erzählte die Sage, daß diese Felsen ursprünglich Menschen gewesen und dann zu Felsen versteinert wurden, v. d. Leyen CXIV 15. Solche Versteinerungen erzählen die Griechen von Niobe, von Kadmos und Harmonia; dasselbe in 1001 Nacht in der »Geschichte des versteinerten Prinzen« (übersetzt von Weil 3. Aufl. 2. Abdruck I 49 ff.) und in der »Geschichte der zwei neidischen Schwestern« (Weil III 316 ff.); in deutschen Sagen von Hans Heilings Felsen (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 328) und von Frau Hütt bei Insbruck (bei Grimm Nr. 233). Andere Beispiele aus Deutschland (Mönch und Nonne bei Eisenach), Persien (»solch verzauberte Steine zeigt man noch heute den fremden Wanderern auf der iranischen Hochfläche aller Orten«), bei den Bulgaren, Dajak, Südaustraliern, Afrikanern, Indianern, in Neumexiko, am Titicaca-See bietet Andree, Ethnographische Parallelen I 97 f. 301. Weitere Literatur bei Tylor, Anfänge der Kultur I 346 A. 2, Tobler, Im Neuen Reich 1873 II 165 f., E. Süss, Antlitz der Erde I 56, Bonus, Preuß. Jahrb. CXIX 287 f. In nordischen Sagen geschieht es sehr oft, daß Ungetüme und Trolle durch den Anblick der Sonne in Stein verwandelt werden, so im Alwisliede der Edda (H. Gering, Edda S. 86, vgl. auch ebenda S. 156). Die Versteinerung durch den Anblick in der Sage von Perseus, der das Haupt der Gorgo zeigt. Auch daß man zu Stein wird, wenn man wider das Verbot zurücksieht, kommt häufig vor; so in 1001 Nacht in der »Geschichte der zwei neidischen Schwestern« (Weil III 316 ff.). Dieser Zug muß einen ganz bestimmten Sinn haben; welchen, wäre noch zu erforschen. Das ist auch die Sünde der Frau Lots, was der hebräische Erzähler sich so zurechtlegt: sie hat sich trotz ausdrücklichen Befehls umgesehen und so das Geheimnis der Gottheit belauscht; denn Gott will dem Menschen nicht ganz offenbar sein: wer ihn gesehen hat, muß sterben. Auch das Verbot sich umzusehen, kehrt in Sagen und Bräuchen vielfach wieder: in der Orphéussage, in 1001 Nacht (Weil III 316 ff.); ferner im Griechischen bei chthonischen Opfern, an den babylonischen Zauberpriester bei Krankenentsündigung vgl. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I 337, »im neueren Volksglauben bei Geisterbeschwörungen, Schatzheben und dergleichen aus Seelenkultvorstellungen erwachsenen Zauberübungen« (aus Stoll in Roschers Lex. s. v. Eurydike); vgl. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 175. Ein solches Verbot ist besonders schwer zu halten, weil sich jedermann unwillkürlich umdreht, wenn hinter ihm etwas geschieht. — **27. 28** stammen vom Dichter des Abraham-Lot-Sagenkranzes; der ästhetische Zweck dieses Zwischenstücks ist bereits oben S. 160 klargelegt, eine psychologische Analyse des reizvollen Stücks ist in der Einleitung § 3, 12 gegeben. — בַּבֹּקֶר

Gomorrha und auf die ganze Fläche des Gaues und sah: da stieg der Rauch des Landes empor wie Rauch von einem Schmelzofen.

+ וַיַּעַל, Kittel. Hebr. Hss. Sam ויעל פני כל הארץ הככר, wobei הארץ und הככר Varianten zu sein scheinen; Kittel zieht vor: ויעל פני כל־הככר. — כִּבְשָׁן Schmelzofen im Unterschied von תַּנּוּר, Backofen; der Rauch des כִּבְשָׁן wird in Ex 19 18 dem Qualm eines ausbrechenden Vulkans verglichen, ist also wohl als ein dicker, schwärzlicher oder gelblicher Qualm zu denken. Dieser Rauch, so stellt sich der Erzähler vor, ist der Rauch, der von da an und noch jetzt über dem Lande liegt. Die Späteren behaupten, daß ein solcher Rauch das Tote Meer bedecke Sap Sal 10 7, das aber in Wirklichkeit manchmal nur von einem Dunst oder Nebelschleier verhüllt ist, Dillmann. Weiter S. 215. — Die ganzen Geschichten von Abraham-Ḥebron und Loṭ-Sodom ereignen sich nach dem Sagenkranze in noch nicht 24 Stunden: am Mittag kommen die Männer bei Abraham an: am Frühnachmittag bei ihm zu Gaste, gehen sie am Spätnachmittag nach Sodom, wo sie am Abend ankommen; beim Schein der Morgenröte wird Loṭ gerettet, bei Sonnenaufgang wird Sodom zerstört; am Morgen des folgenden Tages sieht Abraham mit Grauen die Spuren des göttlichen Werkes von ferne. Der Erzähler hat es also verstanden, die Ereignisse mit dramatischer Kraft in kürzeste Zeit zusammenzudrängen und also auch chronologisch eine Einheit unter beiden Sagen hergestellt. Dieser Sagenkranz ist also in jeder Beziehung aufs herrlichste gelungen. — 27 b nimmt Rücksicht auf den Einsatz 18 22b—33a und ist also gleichfalls Zusatz.

Allgemeines über die Sodom-Loṭ-Sage.

1. Sagentypus. Die Sage von der Zerstörung Sodoms durch ein Gottesgericht hat viele Parallelen, vgl. Grimm, Deutsche Mythologie I[4] 481f., Tobler, im Neuen Reich 1873 II 167, Cheyne, New World June 1892 S. 239ff. und Enc Bibl s. v. Sodom and Gomorrha 4, Driver 203 A. 1, Winternitz in Mitt. Anthrop. Ges. in Wien XXXI 312f., Ed. Hahn, Zeitschr. f. Ethnologie 1903 S. 1015 A. 4, S. 1016 A. 1, woselbst Literatur. An vielen Orten erzählt man, daß eine ehemals blühende Stätte durch die Gottheit zerstört worden sei (z. B. die deutschen Sagen bei Grimm Nr. 111. 112. 113); und oftmals wird hinzugefügt, daß dies um der Frevel der Bewohner willen geschehen sei (z. B. Grimm Nr. 92. 96. 233. 235. 239); ferner heißt es, daß einer oder einige Fromme verschont worden seien (man denke hier besonders an die Sintfluterzählung, die im Aufriß mit der Sodomerzählung verwandt ist vgl. oben S. 77); und gerne stellt man sich vor, daß sich Frevel und Gerechtigkeit an der Aufnahme eines Wanderers, der in Wirklichkeit ein Gott war, gezeigt hätten. Dahin gehören die griechischen Sagen von Philemon und Baucis und von Lycaon. Eine der Sodom-Loṭ-Sage sehr ähnliche Erzählung bei P. Cassel, Mišle Sindbad 7 von der Stadt Holaolokia, wo ein Arhat nur von einem Mann freundlich aufgenommen, von den anderen aber mit Sand beworfen wurde; der Arhat verkündete ihm den bevorstehenden Untergang der Stadt und gebot ihm, sich zu retten. Der Mann ging in die Stadt und sagte es seinen Verwandten, aber sie spotteten darüber. Als die Stadt (durch einen Regen von Erde und Sand) unterging, rettete sich der Mann. Verwandt ist ferner die deutsche Sage Grimm Nr. 344, wonach Alt-Tesch von einem Bergsturz verschüttet wurde, weil eine Bäuerin einem vorübergehenden Manne, der unser Herrgott selber war, aus Hartherzigkeit nichts von ihrer Anke abgeben wollte, und besonders Nr. 45: ein wandernder Zwerg kommt bei Sturm und Regen in ein Dörflein, pocht überall an die Türen, wird aber nur von einem frommen Paare aufgenommen; am folgenden Morgen wird das ganze Dorf verschüttet und nur die Hütte der beiden Alten verschont. Vgl. auch die Geschichte von Birket-râm = dem See Phiala bei Bānijās, einem vulkanischen Kratersee: daselbst war einst eine blühende Stadt, die aber einem Fremden die Gastfreundschaft verweigerte und deshalb vom Wasser bedeckt wurde, vgl. Baedeker, Palästina und Syrien[5] 293. Die Sodomgeschichte gehört also zu einem sehr weitverbreiteten

Sagentypus. — Die Behauptung von A. Jeremias, ATAO² 360ff., die Sodomerzählung sei mit Motiven der (kosmischen) Feuerflut d. h. der Weltensommersonnenwende ausgestattet, findet im Text der Erzählung keine Stütze.

2. Lokalisierung. Lokalisiert sind solche Erzählungen natürlich an Orten, die durch ihre Einöde oder Sonderbarkeit die Phantasie beschäftigen; die unsrige an der Stätte des Toten Meeres.

Das alte Israel empfindet aufs lebhafteste den unheimlichen Eindruck, den das Tote Meer macht: kein Fisch in seinen Wellen, das Wasser stark salzhaltig und das Leben der Vegetation nicht befruchtend, sondern tötend; »einsame Stille, keine Spur menschlichen Lebens und Schaffens«, Salzfelsen mit sonderbaren Gestalten in der Nähe, Benzinger² 17f., Guthe, Palästina 153ff. Daselbst weilt kein Mann und wohnt kein Mensch; und wer vorüberzieht, entsetzt sich ob all seiner Plagen (nach Jer 42 17f.). — Die Sage beschäftigt sich mit der Entstehung dieser schauerlichen Landschaft; wer die Schläge dieses Landes sieht und die Leiden, die es von Jahve erleiden muß: Schwefel und Salz, ein Brand das ganze Land; es wird nicht besät und bringt nichts hervor, der spricht: warum hat Jahve so diesem Lande getan? woher kommt diese grimmige Zornesglut? und dann antwortet man: darum, weil sie gesündigt haben wider Jahve, entbrannte sein Zorn über dieses Land; Jahve hat sie umgekehrt in seinem Zorn und Grimm! (nach Dtn 29 21—28). So schließt also der Hebräer aus dem schauerlichen Eindruck des Orts, daß hier einmal eine furchtbare Sünde und ein schreckliches Gottesgericht geschehen sein muß.

Das berichtet nun die Sage aufs genaueste: da, wo jetzt das grauenvolle Meer liegt, war früher eine wundervolle Aue, reich bewässert wie das Paradies 13 10. Von diesem früheren Zustand erzählt man gern des Kontrastes wegen, vgl. zu diesem Erzählungstypus die Paradiessage S. 30; den Anlaß dazu bot das Land nördlich und südlich vom Meer. Und in dieser einst so reichen Aue lag, so berichtet die Sage, vor Zeiten die Stadt Sodom.

Auch die Sünde dieser alten Stadt kennt die Sage genau: es war unnatürliche Unzucht, die Sünde Kanaans. Wegen dieser Sünde, die sie selbst an der Gottheit haben treiben wollen, ist diese Stadt vernichtet worden. Es ist für israelitisch-jüdisches Empfinden bezeichnend, daß gerade von der Unzucht mit solchem Ernste gesprochen wird: dafür gibt es eine ununterbrochene Reihe von Belegen von der ältesten Zeit an bis zum Römerbriefe (1 26f.) hin.

Soweit könnte die Sage wohl aus dem Eindruck des Toten Meeres verstanden werden. Auch ein historisches Ereignis, von dem hier noch eine letzte Erinnerung nachklänge, könnte man annehmen; zwar ist die Meinung der Sage, daß der »ganze Jordangau« vormals eine paradiesische Landschaft gewesen sei 13 10 19 25 (wonach also, wie es scheint, das Tote Meer in dieser Urzeit überhaupt nicht vorhanden gewesen sein soll vgl. auch 14 3), ein Irrtum: der geologische Befund zeigt, daß der Jordan in historischer Zeit immer sein Wasser in das Tote Meer ergossen hat, vgl. Dillmann, Franz Delitzsch, Buhl, Palästina 35; aber man darf vielleicht, wie es mehrfach geschehen ist, vermuten, daß der südliche Teil des Toten Meeres. der sehr flach ist, erst in späterer Zeit durch ein Naturereignis entstanden sei, so neuerdings Blanckenhorn, ZDPV XIX 51ff., Guthe, Palästina 155.

Nun fällt aber auf, daß die Sage zwar vom Feuer und Erdbeben, aber nichts vom Wasser sagt, obwohl doch für die Stätte gerade charakteristisch ist, daß dort gegenwärtig ein Salzmeer ist; ferner daß die Sage von einem Vulkanausbruch zu reden scheint (vgl. zu 19 24 S. 212), der in historischer Zeit am Toten Meere nicht stattgefunden haben kann (Blanckenhorn 42, Guthe, Palästina 30); wie denn auch über diesem Meere zu Zeiten zwar ein Nebel, aber kein »Schmelzofenrauch« liegt. Hieraus folgt, daß die Sodomsage sich ursprünglich gar nicht auf die Stätte des Toten Meeres, sondern auf irgend einen anderen Ort bezogen hat und erst nachträglich auf das Tote Meer übertragen

worden ist. Vgl. jetzt auch Ed. Meyer, Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1905 und Israeliten 71, wonach die Sage ursprünglich die Entstehung einer der unheimlichen Ḥarras, d. h. der Lavafelder Arabiens (vgl. die Karte in Doughty, Travels in Arabia Deserta am Ende von Bd. I) erklärt haben mag und also aus der Zeit stammen wird, wo Israels Vorfahren in jenen Gegenden, in »Midian« weilten. Eine solche Annahme ist ohne Bedenken: diese Sage wäre nicht die einzige, die von einem Volke zum anderen, von einer Stätte zur anderen, gewandert ist vgl. die Hebronsage S. 196. 200.. Demnach wird auch der Name Loṭs, des Stammvaters Moabs und Ammons oder nach älterer Tradition eines ḥoritischen Geschlechtes 36 29, in der Sage nicht ursprünglich sein. Als man aber diese Sage auf das Tote Meer übertrug, lag es nahe, den Gerechten, den die Gottheit rettete, mit Loṭ, dessen Sitz in »der Höhle« 19 30 in der Nähe war, zu identifizieren. Oder hat die Gestalt Loṭs ursprünglich in der Sodomsage ihre Stätte und ist Loṭ erst nachträglich zum Stammvater von Moab und Ammon geworden. (Ed. Meyer, Israeliten 261). — Sicher ist jedenfalls, daß der Sagensammler, wenn er auch die ältere Überlieferung von dem »Schmelzofenrauch« noch kennt 19 28, die Sage an der Stätte des Toten Meeres gedacht hat, bringt er doch im folgenden (19 30—38) die Erzählung von Ammons und Moabs Geburt.

3. Im gegenwärtigen Zustand ist die Erzählung novellistisch ausgeschmückt: besonders die hochherzige Gastfreundschaft Loṭs und das nächtliche Treiben der Gottheit wird an vielen Einzelzügen dargestellt. Die Töchter Loṭs werden eingeführt, um die folgende Geschichte 19 31—38, in der sie eine selbständige Rolle spielen, vorzubereiten; aber der Erzähler versteht es vortrefflich, die Einführung schon an dieser Stelle zu motivieren 8. Auch die Schwiegersöhne Loṭs treten auf; aber diese Personen scheinen nur eines künstlerischen Effektes wegen da zu sein. — Eine spätere Hand hat noch die Frau Loṭs hinzugefügt, ebenso Ṣo'ars Rettung: zur Zeit des Einsatzes hatte die Sage am Toten Meere festen Fuß gefaßt; da wurden lokale Eigentümlichkeiten wie die merkwürdige Salzsäule und die Oase von Ṣo'ar aus der Sodom-Loṭ-Sage gedeutet. Später fand man ein Denkmal des göttlichen Zornes auch in den »Sodomäpfeln« Sap Sal 10 7.

4. Zitate und Nachahmungen. Die Sodomgeschichte wird in der prophetischen Literatur sehr oft zitiert: Sodom als deutlichstes Beispiel furchtbaren Frevels Jes 1 10 Jer 23 14 Dtn 32 32, speziell öffentlicher (sozialer) Jes 1 10, schamloser Sünde Jes 3 9 und schrecklichen, vollständigen, ewigen Untergangs durch Gottes Zorn Jes 1 7. 9 13 19 Jer 49 18 Zeph 2 9 Dtn 29 22 Am 4 11, in einem Nu Thren 4 6. Manchmal (so in unserer Erzählung Gen 19 vgl. zu 18 20) wird Sodom allein genannt Jes 1 7 3 9 Thren 4 6, daneben auch Gomorrha (so in Glossen 13 19 18 20 19 24. 28; ferner 19 29 P und in 14; ferner 10 19 Jes 1 9f. 13 19 Jer 23 14 Am 4 11 Zeph 2 9 Dtn 32 32) und Nachbarstädte Jer 49 18 50 40 Ez 16 46ff.; mit diesen »Nachbarstädten« scheint Adma und Ṣebo'im gemeint zu sein. Hos 11 8 spricht von den Städten Adma und Ṣebo'im und ihrem furchtbaren Untergang, die dann Dtn 29 22 Gen 14 2 10 19 neben Sodom und Gomorrha vorkommen. Es ist demnach wahrscheinlich, daß Hosea eine Variante der Geschichte gekannt hat; vielleicht haben auch Adma und Ṣebo'im ursprünglich nicht an der Stätte des Toten Meeres gelegen. Ausführlicher reden Dtn 29 22: die Stätte ist ganz Schwefel, Salz (vgl. Zeph 2 9), verbrannt, unbeackert, und Ez 16 49f.: »das war die Schuld Sodoms: es lebte herrlich und in Freuden, hatte Brotes die Fülle und behagliches Wohlleben (vgl. Gen 13 10) samt ihren Töchtern, aber den Elenden und Armen unterstützten sie nicht (Ezechiel hat also die Behandlung der drei Wanderer als einen typischen Fall unsozialer Gesinnung genommen vgl. auch Jes 1 10); und sie waren hoffärtig und trieben Gräuel vor mir (widernatürliche Unzucht, wofür »Gräuel« term. ist); da tat ich sie weg, sobald ich es sah« (vgl. Gen 18 21; vielleicht aber mit Cornill: »wie du (Jerusalem) gesehen hast«). Ezechiel hat dieselbe Sage wie die in der Genesis bezeugte vor Augen, die er sich in seiner Art zurecht gelegt hat. — Anspielungen an die Sodomsage oder ähnliche Erzählungen sind auch Ps 11 6 140 11 Jes 34 9f. — Eine Nachahmung der Sodom-

Lot-Sage ist vielleicht die, wahrscheinlich in zwei Rezensionen erhaltene Geschichte von der Gräueltat zu Gibea Jdc 19: diese Erzählung ist in ihrem Mittelstück 15—24 der Sodom-Sage sehr ähnlich: sie stimmt nicht nur in Hauptmotiven, sondern gerade auch in manchen kleinen Nebenzügen mit ihr überein, besonders ähnlich und auch mit ähnlichen Worten erzählt ist die Szene Jdc 19$_{22}$ff. Die Erzählung hat übrigens auch sonst einzelne Züge aus älteren Sagen verwandt: so Jdc 19$_{19}$ = Gen 24$_{25}$, Jdc 19$_{29}$ = I Sam 11$_{7}$. Auch diese Nachahmung beweist das hohe Alter der Sodomgeschichte. — Kraetzschmar, ZAW XVII 87f. hat darauf aufmerksam gemacht, daß die gewöhnliche Phrase, in der die Geschichte zitiert werde, בַּמַּהְפֵּכָה אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה laute Am 4$_{11}$ Jes 13$_{19}$ Jer 50$_{40}$, wobei man nicht von יהוה, sondern von אלהים gesprochen habe. Kraetzschmar schließt aus dieser Beobachtung mit vollem Recht, daß die Erzählung ursprünglich nicht jahvistisch gewesen sei; dasselbe geht auch aus anderen Beobachtungen hervor vgl. oben. Unjahvistischer Ursprung ist auch für viele andere Sagen sehr wahrscheinlich. Von vornherein abzuweisen ist dagegen Eerdmans' (36. 71) Behauptung, daß das אלהים in jener Phrase »die Götter« zu übersetzen sei; oder wo findet sich sonst Polytheismus bei Amos?! Bemerkenswert ist vielmehr, daß die Zeit, welche die drei Männer zu Jahveboten gemacht hat, einen verhältnismäßig universalistischen Gottesbegriff besessen hat: Jahve der Rächer des Frevels auch von Sodom! Das ist beginnender Monotheismus und dies sicherlich in sehr alter Zeit, vgl. Kautzsch^{3} 31.

---

25. Lots Töchter 19$_{30-38}$ J^{a}.

1. Quelle: Die Sage stammt aus J (בְּכִירָה und צְעִירָה 31. 33—35. 37f., חָמָה זֶרַע 32. 34), und auch nicht etwa aus anderem Zusammenhange (gegen Kautzsch^{3}): sie ist ein notwendiges Stück des Sagenkranzes von Abraham und Lot, das Gegenstück zu der ursprünglich unmittelbar folgenden Erzählung von Isaaqs Geburt; ferner zeigt das mehrmalige Vorkommen der Töchter Lots in der Sodomgeschichte, daß der Erzähler dieser Sage im folgenden eine Geschichte von Lots Töchtern berichten wollte. — Die Sätze: »er wohnte samt seinen beiden Töchtern im Gebirge« und »er wohnte samt seinen beiden Töchtern in der Höhle« 30 können nicht von demselben Schriftsteller hinter einander geschrieben sein, Eerdmans 12; die Lösung der Schwierigkeit ist sehr einfach: 30a, Lots Wanderung von Ṣo'ar aufs Gebirge, gehört zum Ṣo'ar-Einsatz 17—22. Doch können die Worte »Lot zog hinauf« die Einleitung der alten Sage gewesen sein.

2. Ursprünglicher und späterer Sinn der Sage: Die Sage ist ethnologischer Art: sie handelt vom Ursprung der Völker Moab und Ammon, der Söhne Lots; zugleich erklärt sie beider Namen: מֵאָב nimmt sie im Sinne von מֵאָב »vom eigenen Vater«, der Stammvater der בְּנֵי עַמּוֹן aber hieß, so behauptet sie, eigentlich בֶּן־עַמִּי »Sohn meines Vaters« (vgl. zu 38). Demnach erzählt die Sage, daß Moab und Ammon geboren seien aus dem Beilager zweier Töchter mit ihrem eigenen Vater. Sicherlich hat man in späterer Zeit, besonders seitdem man in Moab und Ammon die Erbfeinde zu sehen gewohnt war Dtn 23$_{4}$ff., in dieser Art ihrer Abstammung eine besondere Schmach beider Völker gesehen. Diese Auffassung der Erzählung findet sich schon Dtn 32$_{32}$: »denn vom Weinstock Sodoms stammt ihr Weinstock, von den Gefilden von Gomorrha«; »sie« d. h. die Feinde Israels 31, die Jahve und Israel verhöhnen und in Israels Unglück Jahves Schwäche sehen, sind Ammon und Moab, die aus Sodom und Gomorrha nach der Ursage stammen und daher ihre giftige Art haben; vgl. zu Moabs Wein Jes 16$_{7}$ff. Jer 48$_{11}$f. 32ff., zu Moabs Spott und Hochmut Jes 16$_{6}$ Jer 48$_{26}$f. 29f. Ez 25$_{8}$. Der prophetische Dichter würde an jener Stelle sicherlich nicht an diese Abstammung Moabs aus Sodom erinnert haben, wenn die Ursage nicht irgendwie Schlimmes, Sodomitisches von Lot erzählt hätte. — Neuere haben demnach die Erzählung als eine Erfindung jüdischen Volkswitzes, die keinen Anhalt in alter Tradition habe, verstehen wollen; zum Beweise dafür führt man die Namenlosigkeit der Töchter Lots an vgl. Stade, Gesch. Israels I 118. Indes, daß die beiden

[30]Loṭ zog hinauf aus Ṣo'ar und wohnte samt seinen beiden Töchtern im Gebirge;

Töchter Loṭs gegenwärtig namenlos sind, beweist nicht, daß sie es von je gewesen sein müssen; vielmehr ist es ein gewöhnlicher Fall, daß die spätere Überlieferung solche Namen vergißt. Daß sie aber einst Sagengestalten gewesen sind, geht auch aus der Loṭ-Sodom-Geschichte hervor, wo sie schon auftreten und eine gewisse Rolle spielen. Nun wird das Alter der Erzählung dadurch bewiesen, daß sie lokalisiert ist: Loṭ wohnt »in der Höhle«. »Die Höhle« Loṭs aber ist eine bestimmte Höhle, ebenso wie »die Höhle« des Elias (und des Moses) auf dem Horeb I Reg 19 9 Ex 33 22 und »der Quell« der Hagar 16 7. Dieser Zug kann nicht erst in Israel erfunden sein: man muß vielmehr in Moab eine Höhle, die nach Loṭ genannt war, gezeigt haben. Demnach müssen wir fragen, ob nicht die ganze Sage ammonitisch-moabitischen Ursprunges sei, ebenso, wie wir angenommen haben, daß die Sage von Ismaels Geburt zu Laḥaj ro'i aus Ismael selber stammt vgl. oben 192. Im Munde der Völker Moab und Ammon wäre die Geschichte natürlich nicht zum Spott, sondern sehr ernsthaft, ja zum Ruhm der Ahnfrauen erzählt worden vgl. auch Haller 138. Auf dies Verständnis führt, daß Loṭs Töchter sich des Ursprungs ihrer Kinder keineswegs schämen, sondern ihn vielmehr offen verkündigen und in dem Namen ihrer Söhne für alle Zeit festlegen; ferner, daß der Erzähler des Abraham-Loṭ-Sagenkranzes an dieser Stelle, nachdem er soeben Loṭs Edelmut gepriesen hat, unmöglich eine Geschichte von ihm erzählen kann, die er als hämische Schandgeschichte verstanden hätte. Demnach ist als älteste Meinung der Sage folgendes anzusehen: Eine große Katastrophe hat alle Menschen vernichtet; nur Loṭ und seine Töchter sind übrig. So wären die Mädchen nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zur Unfruchtbarkeit verurteilt gewesen. In solchem Falle aber, wenn es die Kinderlosigkeit vor sich sieht, ist das antik-hebräische Weib zu heroischen, ja zu verzweifelten Entschlüssen fähig 16 2 30 iff. 18 und verschafft sich Mannessamen, wo sie ihn findet vgl. besonders die Tamarsage Kap. 38. Daß dies der Gedanke der Töchter Loṭs ist, und daß sie nicht etwa einfache Unzucht treiben, wird vom Erzähler selbst zweimal ausdrücklich gesagt: »wir wollen den Stamm erhalten« 32. 34; vgl. dasselbe Wort bei der Sintflut 7 3. Die Söhne aber, die aus solchem Bett geboren sind, schämen sich dieser Abkunft durchaus nicht, sondern sie verkünden stolz den Heroismus ihrer Mütter (vgl. die Tamargeschichte) und die Reinheit ihres Blutes: sie sind nicht aus fremdem Samen erzeugt, sondern von Vater und Tochter, reinstes Vollblut! — Diese moabitisch-ammonitische Stammessage scheint im Sagenkranze noch ohne Arg verstanden zu sein; doch ist eine gewisse Kritik der Geschichte schon in alter Zeit dadurch gegeben, daß darin ebenso wie bei den entsprechenden Begebenheiten der Tamarsage Kap. 38 Jahves Name verschwiegen wird vgl. Haller 20. Jedenfalls hat die spätere Zeit den heroisch-stolzen Sinn der Sage nicht verstanden, sondern nur die Blutschande herausgehört.

Das Motiv, daß die Tochter vom eigenen Vater ein Kind gebiert, variiert auch die Erzählung von Smyrna oder Myrrha, die, durch die erzürnte Aphrodite zu verbrecherischer Liebe gegen ihren Vater Theias entflammt, ihn zwölf Nächte lang täuscht, wodurch Adonis erzeugt wird; auch daß Myrrha den Vater trunken gemacht habe, wird erzählt, vgl. Roscher, Lex. I 69 ff. Dasselbe Motiv, aber abgeschwächt, von Schwiegervater und Schwiegertochter, in der Tamarnovelle. Auch die altgermanische Wölsungensage Kap. 7 weiß von heroischer Blutschande.

3. Der Stil der Erzählung ist ganz eigentümlich: die beiden Beilager werden fast mit denselben Worten erzählt 33. 35; ebenso die beiden Aufforderungen 32. 34b; im weiteren Sinne entsprechen sich auch die Aufforderungen und die Beilager; schließlich auch die beiden Geburten. Diese Parallelismen sind kein Zufall, sondern Absicht: die zweite Aufforderung 34 wäre für den Fortgang der Handlung nicht nötig gewesen und ist nur des Gegenstücks wegen da. Die Erzählung ist demnach besonders kunstvoll; weitere Beispiele eines solchen »epischen« Stils sind Jdc 9 8ff. Job 1 6—12 2 1—7; 1 13—19.

31 »Unser Vater ist alt«: wenn überhaupt, so muß man sogleich handeln. —

denn er fürchtete sich, in Ṣo'ar zu bleiben. Er wohnte samt seinen beiden Töchtern in der Höhle.

31 Da sprach die ältere zur jüngeren: unser Vater ist alt; es ist kein Mann mehr auf Erden, der zu uns kommen könnte nach aller Welt Weise. 32 So komm, laß uns unserm Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen; daß wir durch unsern Vater unsern Stamm erhalten. — 33 Also gaben sie ihrem Vater in jener Nacht Wein zu trinken. Dann ging die ältere hinein und legte sich zu ihrem Vater; er aber merkte, weder wie sie sich hinlegte, noch wie sie aufstand.

34 Des Morgens sprach die ältere zur jüngeren: nun, ich habe gestern Nacht bei meinem Vater gelegen; laß uns ihm auch heute Nacht Wein zu trinken geben; dann geh du hinein und lege dich zu ihm, daß wir durch unsern Vater unsern Stamm erhalten. 35 Also gaben sie ihrem Vater auch in jener Nacht Wein zu trinken; dann stand die jüngere auf und legte sich zu ihm; aber er merkte, weder wie sie sich hinlegte, noch wie sie aufstand.

36 Also wurden die beiden Töchter Lots schwanger von ihrem Vater. 37 Und die ältere gebar einen Sohn und nannte ihn Moab (vom Vater), der ist der Stammvater von Moab bis auf diesen Tag. —

38 Und auch die jüngere gebar einen Sohn und nannte ihn Ben-'ammi (Sohn meines Vaters), der ist der Stammvater der Söhne 'Ammon bis auf diesen Tag.

»Kein Mann ist mehr auf Erden«: die Sage scheint vorauszusetzen, daß alle Menschen von der Katastrophe betroffen worden sind, die also ursprünglich der Sintflut ähnlich gedacht worden ist. Die Sage ist also hier im Begriff, ebenso wie die Sintflutgeschichte, eine ursprünglich lokale Katastrophe in eine allgemeine zu verwandeln. — עָלֵינוּ, besser אֵלֵינוּ Vulg Ball. — כְּדֶרֶךְ כָּל־הָאָרֶץ der Ausdruck ist zurückhaltend; so derb die Dinge auch sind, so ist der Erzähler doch deulich bestrebt, sie möglichst vorsichtig zu berichten. Ebenso in der Tamarsage. — **32** לְכָה, besser Sam לְכִי, Ball, Kittel. — Sie müssen den Vater berauschen, weil er niemals mit Wissen und Willen auf ihre Wünsche eingehen würde; ein ähnliches Motiv in der Tamarsage vgl. zu 38 13f., vgl. auch die Sage von Noah und Kanaan. Die Sage setzt dabei voraus, daß das Weib, wenn die Existenz des Geschlechtes in Frage kommt, leidenschaftlicher und rücksichtsloser ist als der Mann. Uns ist dieser Zug von der vorhergehenden Berauschung eigentlich widerwärtig; für älteste hebräische Empfindung ist dies nur eine besonders gelungene List. — **33** Der Erzähler betont, daß Lot nichts merkt: er will Lot entlasten, vgl. die ähnlichen Entlastungen Judas 38 16ff. Daß er nichts gemerkt habe, erscheint uns sehr unwahrscheinlich; die Alten waren leichtgläubiger; andere unglaubliche Züge 19 26 25 26 38 28ff. u. a. — בַּלַּיְלָה הוּא (zur Kstr. vgl. 24 8 Mesa 3); Sam Kittel הַהוּא, ebenso 35: die eine der Stellen ist zu ändern. — **35** für וַתָּקָם hat LXX Peš Vulg וַתָּבֹא, Gleichmachung nach 33. — **37** Der aufmerksame Hörer hat wahrgenommen, daß im vorhergehenden das Wort אָב häufig (achtmal) und besonders die Bildungen מֵאֲבִיהֶן מֵאֲבִינוּ mehrmals (dreimal) vorgekommen sind. Damit wurde eine Pointe vorbereitet; jetzt 37 erfolgt die Aufklärung: das Ziel war das Wort מֹואָב. Das ist nach dem Geschmack der Erzähler geistreich: wir sollen uns freuen. Bei dieser Etymologie muß man sich zwar die Hauptsache hinzudenken; indessen auch sonst sind die Etymologien der Genesis nicht viel besser 4 25 29 32. 34 30 23. 24. Es wäre ein prinzipieller Fehler, in diese naiven Namenserklärungen wissenschaftlichen Ernst bringen zu wollen. — **38** בֶּן־עַמִּי nicht »Sohn meines Volkes«, worin das Charakteristische dieses Kindes nicht ausgedrückt wäre, sondern der Verfasser hat, um Bene-

'Ammon in ähnlicher Weise wie Moab ableiten zu können, עַם »Verwandte« in dem auch im Arabischen vorkommenden Sinne von (»Vaters bruder«) »Vater« genommen, Krenkel ZAW VIII 283f., Wellhausen GGN 1893 S. 480 A. 2, Nestle ZAW XVI 322f. — LXX hat hinter 37a noch *λέγουσα· ἐκ τοῦ πατρός μου;* danach Ball; aber diese Motivierung ist nach den vielen vorhergehenden Anspielungen gänzlich überflüssig. In 38 liest LXX *καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Αμμαν, ὁ υἱὸς τοῦ γένους μου;* hiernach ändert Ball, zerstört aber damit eine Feinheit des ursprünglichen Textes, der Moab den Vater des Volkes Moab und Ben-'ammi den Vater des Volkes Bene-'Ammon (so der gäng und gäbe Sprachgebrauch) nennt. — Damit ist die Lotgeschichte beendet. Im Sagenkranz folgt nun ursprünglich Isaaqs Geburt und der zweite Besuch der Männer bei Abraham.

26. Abraham in Gerar 20 E.

1 *Von dort zog Abraham zum Lande Negeb — — — —. Er blieb zwischen Qadeš und Šur und weilte in Gerar.* 2 *Abraham aber gab sein Weib Sara für seine Schwester aus; sodaß Abimelech, König von Gerar, hinsandte und sich die Sara holen ließ.*

Abraham bei Abimelech in Gerar 20 E. Quelle. Das Stück sagt אלהים. P enthält solche farbigen und für ihn hochbedenklichen Geschichten nicht; auch wohnt Abraham nach P nur in Mamre, nicht in Be'erševa' oder Gerar. Demnach ist das Stück aus E. Andere Anzeichen für E: die Offenbarung im Traum 3. 6 und der Sprachgebrauch: אָמָה Magd 17 (wofür J שִׁפְחָה), לֵבָב 5 (wofür J לֵב); die selteneren Ausdrücke נְקִיּוֹן 5, אָמַר אֶל 2 über jem. sagen, נָתַן c. acc. und inf. c. לְ 6 jemand erlauben, etwas zu tun u. a. vgl. Dillmann und Holzinger.

Ursprünglich hat die Sage dicht hinter der von Abrahams Einwanderung in Kanaan gestanden: sein Weib ist noch jung und begehrenswert und er hat noch kein Kind, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 237 A. 3. RJE hat für die Geschichte keine bessere Stellung als diese finden können; doch steht sie nach 18 11f., wonach Sara schon eine alte Frau ist, nicht eben passend; auch bleibt zwischen der Verheißung 18 10, daß sie schwanger werden solle, und dem Eintritt der Schwangerschaft 21 1f. für die Ereignisse von 20 kein Raum übrig.

1 Gerar liegt nach den folgenden Sagen in der Nähe von Reḥoboth (Ruḥêbe) 26 22 und Be'erševa' (Bîr es-Seba') 21 22ff. 26 23ff.; genauer wird in 26 vorausgesetzt, daß es Reḥoboth näher liegt als Be'erševa': Isaaq zieht, um den Streitigkeiten mit den Gerariten auszuweichen, von Reḥoboth nach Be'erševa'. Da nun Be'erševa' nördlicher als Reḥoboth gelegen ist, suchen wir Gerar im Süden, wo der Name Wâdi Ǧerûr wl. von Qadeš erhalten ist. Dazu stimmt die Angabe II Chron 14 12f. (Gerar auf der Straße von Kanaan nach Ägypten) und Gen 20 1aβ (»zwischen« Qadeš 14 7 16 14 und Šur 16 7). Wenn es dagegen 21 32. 34 26 1. 8. 14. 15. 18 (aber nicht in Kap. 20) heißt, daß Gerar damals im Besitz der Philister war, so liegt eine spätere Verwechselung mit einem andern Gerar, dem gegenwärtigen Umm Ǧarrâr im S.S.O. von Gazza, vor. Demnach gehört 1aβ zur alten Überlieferung unserer Geschichte. Dagegen liegt der Negeb 1aα (12 9) bei weitem nördlicher als das Gerar der alten Sage; doch kann auch dies Sätzchen zu E gehören; man würde eine Lücke anzunehmen haben, in der wie in den parallelen Rezensionen erzählt wurde, daß Abraham, von Hungersnot getrieben (12 10 26 1ff.), aus dem Negeb (12 9f.) nach Gerar gezogen sei (26 1) (Holzinger). Diese Notizen können weggelassen sein, um die allzugroßen Wiederholungen von 12 und 26 zu vermeiden. — וַיָּגָר בִּגְרָר ist ein Wortspiel (Holzinger); von dergl. Anspielungen an die Namen sind die alten Sagen übersät. — 2 »Abraham gibt seine Frau für seine Schwester aus, und Abimelech nimmt sie ihm weg. Das ist beides sehr kurz gesagt« (Dillmann). Demnach scheint wie in 1 redaktionelle Verkürzung eingetreten

[3]In der Nacht aber kam Gott zu Abimelech im Traum und sprach zu ihm: jetzt mußt du sterben des Weibes wegen, das du dir hast holen lassen; denn sie ist ein Eheweib. [4]Abimelech aber war ihr nicht zu nahe gekommen. Darum sprach er: Herr, du wirst doch nicht ein unschuldiges Volk umbringen?

---

zu sein (Holzinger). Man beachte indessen folgendes: daß der König Sara nicht zu nahe gekommen ist, wird 4 offenbar zum ersten Male gesagt und kann im vorhergehenden noch nicht erzählt worden sein; in 6 wird dann hinzugefügt, daß Gott ihn daran verhindert habe; wodurch das aber geschehen ist, erfahren wir erst durch das letzte Wort der Sage נִסְגַּר 17: es war eine geschlechtliche Krankheit. Ebenso werden auch die Motive Abrahams und Abimelechs, die in 2 übergangen werden, in den nachfolgenden Reden ausführlich dargelegt. Hier haben wir offenbar nicht »Unbeholfenheit« der Darstellung (Dillmann) vor uns, sondern vielmehr eine vom gewöhnlichen Stil stark abweichende Erzählungsart. Während der gewöhnliche Stil die Dinge in ihrer natürlichen Reihenfolge erzählt, läßt dieser raffiniertere mit Willen im Anfang eine Lücke, um sie im Verlaufe der Erzählung allmählich auszufüllen. Man vergleiche dazu das Buch Jonas, wo sich mehrere solcher »Nachholungen« finden: den Inhalt der Predigt, die der Prophet halten soll, erfahren wir 1 2 3 2 noch nicht, sondern erst in 3 4; den Grund seiner Flucht hören wir nicht 1 3, sondern erst 4 2; ein ähnlicher Fall 1 10. Diese Erzählungsart wird von Schriftstellern gewählt, die etwas künstlicher zu erzählen wünschen; zugleich, um durch derartige Lücken die Spannung zu schärfen. Solcher »nachholende« Stil ist etwa mit der Exposition moderner Dramen, welche die Vorgeschichte allmählich aus Andeutungen erraten lassen, zu vergleichen. Es ist wohl nicht zufällig, daß so gerade die Erlebnisse Saras im Harem des Abimelech halb verschwiegen, halb angedeutet werden; es wird auch das Zartgefühl des Erzählers gewesen sein, das ihn gerade hier diesen Stil wählen ließ. Demnach braucht in 2 nichts wesentliches ausgefallen zu sein. LXX hat die scheinbare Lücke aus 26 7 auszufüllen gesucht: *ἐφοβήθη γὰρ εἰπεῖν ὅτι γυνή μού ἐστιν, μήποτε ἀποκτείνωσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως δι' αὐτήν.* — לקח, וַיִּקַּח mit oder ohne לְאִשָּׁה sich zum Weibe nehmen, heiraten, wie bab. aḫâzu, Winckler, Forschungen III 414. — Die Fortsetzung verläuft in zwei Verhandlungen: 1) Gottes mit Abimelech 3—7 (ein Anhang dazu ist v. 8) und 2) Abimelechs mit Abraham 9—13; dann folgt 3) das Ergebnis, die Begütigung Abrahams und Saras durch den König 14—16 (17 Schluß). Dabei werden lang ausgeführte Reden mitgeteilt, die der Erzähler offenbar liebt, ja denen zuliebe er die eigentliche Erzählung 2 verkürzt hat. Ähnliches bei E in Kap. 31 vgl. zu 31 2.

3—7 Gespräch Gottes mit Abimelech. 3 Der Glaube an die Offenbarungskraft der Träume gehört der ältesten Stufe der Religion an und dauert auch in den historischen Religionen fort, Tylor, Anfänge der Kultur I 120ff. In der Jahvereligion (Stade, Bibl. Theol I § 44) nimmt eine entwickeltere Epoche diesen uralten, volkstümlichen Glauben auf, um einen vergeistigteren Gottesbegriff aussprechen zu können: der Traum ist diejenige Form der Offenbarung, welche die Gottheit am wenigsten mit dem Irdischen vermengt. Diese Art der Offenbarung ist für E charakteristisch vgl. die Einleitung § 4, 6. Wie großen Wert der Erzähler darauf legt, sieht man aus der Wiederholung des Wortes בַּחֲלֹם 6. — הִנְּךָ מֵת § 116p »jetzt mußt du sterben«; Abimelech wird das Wort so verstehen, daß Gott ihn sofort, noch auf dem Bette umbringen wolle. Erscheinungen Gottes, eines Geistes oder des Teufels, die den Menschen mit dem sofortigen Tode bedrohen, sind in den Sagen häufig, vgl. Ex 4 24 Gen 32 25ff. und etwa noch »die Geschichte des Fischers mit dem Geiste« in 1001 Nacht (übers. von Weil [2] I 30f.). Nachher »reut« Gott die Todesdrohung; ganz ähnlich 2 17. Die Sage setzt voraus, daß auch die Völker wissen oder wenigstens wissen könnten, daß der Ehebrecher den Tod verdient hat, und daß das eine Sünde wider Gott selber ist; es gibt auch schon in alter Zeit eine gewisse internationale, durch die Religion geschützte Sittlichkeit vgl. auch 9

[5]Hat er doch selbst zu mir gesagt, sie sei seine Schwester; und auch sie selber hat behauptet, er sei ihr Bruder. Mit unschuldigem Herzen und reinen Händen habe ich das getan. [6]Gott antwortete ihm im Traum: auch ich weiß wohl, daß du das mit unschuldigem Herzen getan hast; aber ich selber habe dich gehindert, dich an mir zu versündigen; darum habe ich nicht zugelassen, daß du sie berührtest. [7]Nun aber gib dem Manne sein Weib zurück, denn er ist ein Prophet; dann soll er für dich Fürsprache einlegen, daß du am Leben bleibst. Gibst du sie aber nicht zurück, so wisse, daß du sterben mußt samt deinem ganzen Hause! — [8]Am andern Morgen berief Abimelech eiligst seine Knechte und erzählte ihnen den ganzen Handel; da bekamen die Männer große Angst.

---

und 39 9. — על Sam + אוֹתוֹ Ball, Kittel vgl. 21 11. 25. — **4a** »Nachholend«, um Abimelechs gutes Gewissen zu erklären; weiteres darüber zu sagen, behält sich der Erzähler vor. — **4b. 5** Abimelech, in großer Angst, seinen sofortigen Tod fürchtend, beteuert seine Unschuld. — »גּוֹי, ὅμως: eine Nation, die gleichwohl gerecht«, Franz Delitzsch. גּוֹי hat den Erklärern Schwierigkeiten gemacht; man übersetzt es »Leute« (II Reg 6 18 u. a.) oder gar den einzelnen »Heiden« (Eerdmans 41); nach Geiger, Urschrift 365 ist es Zusatz, nach Ball, Kittel Dittographie von גַּם. Viel einfacher ist die Erklärung, daß Abimelech es für selbstverständlich hält, daß der Zorn Gottes nicht nur über die Person des Königs, sondern über das ganze Volk kommen wird; ebendasselbe in 7. 8. 9. — Voraussetzung des Satzes 4b ist: Gerechte bringt Gott nicht um, sondern Frevler. — **5** »Nachholend«: auch Sara hat gesagt, sie sei seine Schwester. — »Herz« und »Hand« d. h. Gedanke und Tat: בַּף die Innenhand, die bei der Sünde verunreinigt wird. — **6f.** Nun läßt sich Gott erweichen; es »reuet« ihn seine Drohung; aber Abimelech soll das Unrecht, das er unwissend getan hat, rückgängig machen. Jetzt lüftet der Erzähler den Schleier so weit, daß er sagt, Gott selber habe den Abimelech zurückgehalten; noch immer aber erfahren wir nicht, wodurch. — חֲשֹׂךְ ungewöhnliche Orthographie für חָשַׂךְ. — Abraham ist, so sagt Gott, ein נָבִיא; das Wort bezeichnet an dieser Stelle einen »Gottesmann«, dessen Eigentum in Gottes Hut steht, dessen Sache Gott vertritt, auf dessen Wort Gott hört vgl. Ps 105 15. Den göttlichen Schutz, den der נָבִיא genießt, stellen die Elias- und Elisageschichten II Reg 1 9ff. 2 23f. 6 15ff. dar. Ursprünglich ist, wie die ältesten Beschreibungen I Sam 10 5f. 19 18ff. deutlich zeigen, der israelitische נָבִיא der Ekstatiker, der in gewaltsamen Zuckungen Leibes und der Seele Gottes Geist auf sich wirken fühlt. Der Gebrauch des Wortes an dieser Stelle in so abgeblaßtem Sinne ist nur in einer Zeit denkbar, wo das Charakteristische, Unheimliche der Prophetie schon sehr zurückgetreten war, und wo man jeden Gottesmann so zu nennen pflegte. — הִתְפַּלֵּל (ursprünglich) term. techn. für die Fürbitte des Gottesmannes Dtn 9 20 I Sam 7 5 12 19. 23 Jer 7 16 u. a. Über Fürbitte der Gottesmänner Stade, Bibl. Theol. 203. — Der Befehl, sich die Fürbitte zu verschaffen, auch Job 42 8. — Eigentümlich sind die im Kap. hervortretenden sittlichen Anschauungen: obwohl Gott die Unschuld Abimelechs kennt, hat er ihn doch zuerst töten wollen; denn Gott schaut die Tat an und nicht in erster Linie die Gesinnung. Während dies antik gedacht ist, zeigt sich doch darin ein moderner Zug, daß Gott schließlich auf Abimelechs Unschuld Rücksicht nimmt. Ganz antik aber ist wieder, daß Abraham für den unschuldigen Abimelech Fürbitte einlegen muß. — **8** Die Pointe des Verses ist das Wort: »sie bekamen große Angst«, ein Zug, auf den der Erzähler Wert legt, weil er an ihm Gottes Schutz über Abraham darstellen kann. Dieser Zug ist daher durch die Art der Gliederung der Erzählung stark betont, er steht zwischen beiden Verhandlungen: die Furcht Abimelechs ist die Folge alles Vorhergehenden und die Voraussetzung alles Folgenden.

9 Dann berief Abimelech den Abraham und sprach zu ihm: was 'habe ich dir getan' und womit gegen dich gesündigt, daß du über mich und mein Reich so große Sünde gebracht hast? Taten, die nicht getan werden dürften, hast du mir angetan! — 10 Dann sprach Abimelech zu Abraham: was hat dich denn angefochten, daß du dies getan hast? 11 Abraham antwortete: ja, ich meinte, jedenfalls gibt es an diesem Orte keine Gottesfurcht; so werden sie mich meines Weibes wegen umbringen. 12 Übrigens ist sie in der Tat meine Schwester, die Tochter meines Vaters, nur nicht die meiner Mutter; so ist sie mein Weib geworden. 13 Als mich nun Gott aus meines Vaters Hause in die Fremde wandern hieß, sprach ich zu ihr: das mußt du mir zuliebe tun, an jedem Ort, wohin wir kommen, sage von mir, ich sei dein Bruder.

9—16 Abimelechs Verhandlung mit Abraham. — **9—13** haben den Zweck, das Urteil über den nach Meinung des Erzählers höchst verwickelten Handel darzulegen. Einerseits hält er daran fest, daß Abimelech eigentlich im Rechte sei: auf seine schweren Vorwürfe 9 vermag Abraham nichts zu antworten; der Erzähler denkt: dagegen läßt sich nichts sagen; ebenso in den Varianten 12 18f. 26 9f.; soweit folgt er also der alten Tradition. Anderseits will er aber auch nicht Abraham Unrecht geben und stellt 10—13 die Sache noch einmal und nun von dessen Standpunkt dar; dieser Absatz ist vom Erzähler hinzugefügt: daher der neue Einsatz »Abimelech sprach zu Abraham«. Ähnlicher Fall 27 36. Äußerlicher ist Winckl ers (Forschungen III 414) Erklärung, wonach 10 Nachtragslesart zu 9 ist. — Der Erzähler glaubt, Abraham einigermaßen gerechtfertigt zu haben; denn es ist doch wirklich so, daß die Heiden gewöhnlich gottlos sind 11; und auch die Lüge ist keine eigentliche Lüge gewesen 12. So schwankt der Erzähler in seinem Urteil; die Hauptsache aber ist ihm, daß sich Abimelech, ob er nun Recht oder Unrecht hat, schließlich dazu verstehen muß, Abraham ein großes Geschenk zu geben. Gott steht nun einmal auf Seite seines Günstlings, auch wenn dessen Recht ziemlich zweifelhaft ist; der Erzähler scheint ein Mann, dessen Sittlichkeit mit seiner Religion nicht Schritt gehalten hat: seine Religion verpflichtet nicht zu unbedingter Wahrhaftigkeit; doch darf man nicht vergessen, daß er diese Erzählung nicht frei erdichtet, sondern nur gereinigt hat, wobei denn allerlei Anstöße am Wege liegen geblieben sind. — **9** Peš מֶה עָשִׂיתִי לָךְ Ball, Kittel, scheint zum Folgenden besser zu passen. — **10** ראה sehen, erleben, erfahren vgl. Gesenius 14 s. v. ראה 3b und besonders Bacher ZAW XIX 345ff., wonach ראה in diesem Sinne von der bibelexegetischen Kunstsprache der alten palästinensischen Schule gerade im Fragesatz häufig gebraucht wird. — **11—13** Wiederum »nachholend«. — **11** כִּי אָמַרְתִּי (dies habe ich getan) denn ich sprach. רַק jedenfalls, sicherlich. — Ein solcher Gedanke, so als selbstverständlich dem Fremden auf den Kopf zugesagt, ist allerdings ein starkes Stück! Darin tritt Israels Verachtung für die Heiden kraß hervor. Voraussetzung des Wortes ist, daß das Recht dem Fremden gegenüber zu nichts verpflichtet, wohl aber die Religion. — **12** Der Erzähler hat an der einfachen Lüge Abrahams, welche die Varianten 12 und 26 erzählen, Anstoß genommen, und versucht, Abraham rein zu waschen; was er dafür an die Stelle gesetzt hat, eine Mentalreservation, zeigt, daß sein Wahrhaftigkeitsgefühl noch immer zu wünschen übrig läßt. — Die Angabe, daß Sara Halbschwester Abrahams gewesen sei, hat der Erzähler augenscheinlich ad hoc erfunden: die älteste Tradition 11 29 weiß nichts davon. Immerhin stammt diese Ausrede nicht aus jüngster Zeit, denn Ehen zwischen Halbgeschwistern gelten, obwohl im alten Israel (wie in anderen Völkern, vgl. Spurrell) nicht unerhört II Sam 13 13, später als unerlaubt Dtn 27 22 Ez 22 11 Lev 18 9. 11 20 17. — **13** soll gleichfalls eine Entschuldigung sein: so hat Abraham nicht nur hier, sondern schon immer gehandelt. Auch dies hat der Erzähler, der hier nach möglichst vielen Entschul-

[14] *Da nahm Abimelech Schafe und Rinder, Sklaven und Sklavinnen und schenkte sie Abraham; auch sein Weib Sara gab er ihm zurück.* [15] *Dann sprach Abimelech: mein Land steht dir offen; bleibe, wo es dir gefällt.* [16] *Zu Sara aber sprach er: ich schenke hiermit deinem Bruder tausend Seqel Silber; das soll dir eine Vergütung sein für alles, was 'dich betroffen hat'; 'du aber bist in allem' gerechtfertigt.* — [17] *Dann legte Abraham bei Gott Fürsprache ein, und Gott heilte Abimelech, sein Weib und seine Mägde, daß sie Kinder zeugten.* [18] *Jahve hatte nämlich den Schoß aller Frauen in Abimelechs Haus verschlossen, der Sara wegen, des Weibes Abrahams.*

---

digungsgründen sucht, ad hoc ersonnen. — Demnach hat auch E, was übrigens selbstverständlich ist, vom Auszuge Abrahams erzählt. — הִתְעוּ: die Plural-Kstr. von אלהים findet sich, so sagt man, bei E auch sonst vgl. 35 7 § 145i; daß der Plural hier polytheistisch gemeint sei, ist ganz unmöglich, gegen Eerdmans 41; derselbe singularisch zu fassende Plural findet sich auch in den Tell-Amarna-Briefen (Knudtzon Nr. 192. 198. 213 u. a.): ilanija = »meine Götter« im Sinne von »mein Gott« vom ägyptischen König; aber vielleicht ist התעו hier, נגלו 35 7 ebenso wie ישתחוו Jes 2 8 gar kein Plural, sondern ein altertümlicher Singular von ל״ו? — Der Ausdruck lehrt, daß E von Kreuz- und Quer-Zügen Abrahams erzählt haben muß, so auch J^b, anders als J^a und P.

14—16 Abimelech versöhnt Abraham und Sara. — **14** Die Geschenke sollen das geschehene Unrecht wieder gutmachen und Abrahams Freundschaft erwerben, damit er für ihn bete. — וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת Glosse wie 12 16; E sagt sonst אמהות (Dillmann). — **15** Umgekehrt wie 12 19f. — **16** »Augendecke«, naiver Term. des Rechtslebens, = Begütigung, durch die man verhindert wird, die angetane Beleidigung zu sehen (Job 9 24). — »Gegenüber allen, die bei dir sind«, vielleicht besser: »in Betreff (לְ) alles, was dir begegnet ist« (אָתָךְ von אָתָה überkommen c. acc. Job 3 25; feierlicher Ausdruck, dem Sinne nach = dem prosaischen בּוֹא); Eerdmans 40f. übersetzt: »für alles, was bei dir ist« und deutet das auf mögliche Schwangerschaft Saras, die aber durch die vorliegende Rezension der Erzählung völlig ausgeschlossen ist; auch wäre das ein sehr merkwürdiger Ausdruck für Schwangerschaft. — Der Schlußsatz ist wohl zu lesen: וְאַתְּ כֻּלּוֹ נֹכַחַת »du aber bist in seiner Gesamtheit (d. h. in dem allen) gerechtfertigt« (נֹכַחַת Part.; zur Kstr. vgl. § 116k § 118m ff.). Andere Übersetzungen und Versuche bei Dillmann und Holzinger. — Die 1000 (Seqel) Silbers (die selbstverständliche Zählungseinheit »Šeqel« wird ausgelassen § 134n) — eine sehr ansehnliche Summe: nach phönizischem Gewicht 291 Mk., nach babylonischem 218,20 Mk. — sind natürlich nicht der Geldwert der nach 14 geschenkten Tiere, sondern ein Geschenk obendrein. Der Viehzüchter Abimelech zahlt in Vieh und Geld, wie der Bauer Hosea in Getreide und Geld (Hosea 3 2): Mischung von Naturalien- und Geldwirtschaft, eine Notiz, wichtig für die Geschichte der Wirtschaftsverhältnisse. — Zugleich ist der Vers interessant für die Stellung des Weibes im Recht; man kann sie beleidigen und ihre Ehre wiederherstellen; die Sühne aber empfängt der Ehemann, denn das Weib kann nicht Besitz erwerben. — Diese ausdrückliche Ehrenerklärung Saras betont der Erzähler, um der Situation das letzte Bedenkliche zu nehmen. Abimelech sagt ausdrücklich »deinem Bruder«: er erkennt also an, daß Abraham die Wahrheit gesagt hat. Anders »dein Weib« 12 19. — **17** Schluß. Durch das Wort »er heilte« erfahren wir endgültig, was der Erzähler schon 6f. angedeutet hat, daß Abimelech krank gewesen war; aber erst durch das letzte Wort »sie zeugten Kinder« wird verraten, daß die Krankheit den geschlechtlichen Verkehr verhindert hat. Der Erzähler hat den »nachholenden« Stil also vortrefflich durchgeführt. — Über Jahve als Plagengott Greßmann, Israelitisch-jüdische Eschatologie 85ff. — **18** Zusatz eines Späteren, dem diese letzte Andeutung zu fein war, und der obendrein den Text mißverstanden hat: der Grund, daß keine Kinder geboren wurden, lag nach dem Vorher-

gehenden nicht nur in den Weibern. Sprachlich ist der Zusatz an dem יהוה (Sam אלהים) kenntlich.

Vergleich der Varianten 12 9ff. 20 26 6ff.

Diese drei Erzählungen sind dem Inhalte nach eng verwandt und haben auch im Wortlaut viel Gemeinsames: אֲחֹתִי הִוא 12 19 20 5 26 7, מֵה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי 12 18 20 9 26 10, גור 12 10 20 1 26 3 u. a. vgl. Kuenen, Einleitung § 13 A. 11. Über das Alter der Varianten sind die Forscher verschiedener Meinung; Wellhausen, Prolegomena 6 317 A. 1, Kuenen a. a. O., Holzinger 176, Frankenberg GGA 1901 S. 692 und Proksch 297 f. halten 26 für älter als 20 und 12; Dillmann 324 umgekehrt 20 für älter als 26. — Die eigentliche Kunst solcher Vergleichung besteht darin, nicht an beliebigen einzelnen Punkten, sondern an demjenigen Punkte einzusetzen, der für den Gesamtaufriß der Erzählung charakteristisch ist.

1) Der Hauptunterschied der drei Erzählungen besteht darin, daß 12 unbefangen Dinge erzählt, die dem späteren Empfinden höchst anstößig erscheinen mußten, während 20 und noch mehr 26 sich bemühen, dies Bedenkliche fortzuschaffen. Alle wesentlichen Abweichungen im Inhalt der Sagen sind von hier aus zu begreifen.

a) Nach 12 hat Pharao Sara zum Weibe genommen; was er mit ihr getan hat, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt; aber wir dürfen es uns denken. Dagegen versichert 20 mehrere Male ausdrücklich, daß nichts Anstößiges geschehen sei; Gott selber habe es verhindert; 20 versucht also, der Geschichte das Bedenkliche zu nehmen. Noch energischer verfährt 26, wo die ganze heikle Situation ausgelassen und nur ihre Möglichkeit ins Auge gefaßt wird: vielleicht hätte jemand die Ahnfrau begehren können. Nach 12 ist also der Ehebruch begangen worden, nach 20 ist er im letzten Augenblick von Gott verhindert, nach 26 hätte er vielleicht einmal geschehen können.

b) Danach wird von den Plagen verschieden gesprochen: in 12 haben sie den Zweck, Pharao auf die geschehene Sünde aufmerksam zu machen; in 20 sollen sie Abimelech davor bewahren, die Sünde zu begehen; in 26 sind sie nicht notwendig, weil noch nichts Böses geschehen ist. Anderseits wollte der Erzähler von 26 den Hauptzweck der Erzählung, den Schutz, unter dem der Patriarch steht, darzustellen, sich nicht entgehen lassen. Er berichtet also von einem Befehl des Königs: wer diesen Mann antastet, soll sterben. Aber warum so heftig; hat doch niemand daran gedacht, Isaaq zu schädigen? Weil der Erzähler andere Rezensionen im Auge hat, wo dergl. allerdings geschehen ist.

c) Ebenso sind auch die Angaben über den Reichtum des Ahnherrn verschieden. Nach 12 bekommt er Geschenke für die vorgebliche Schwester; nach 20 dagegen erhält er sie nachträglich, zur Versöhnung und zu Saras Ehrenerklärung; auch nach 26 wird Isaaq sehr reich, aber weil Jahve seinen Acker gesegnet hat. Die etwas schimpflichen Geschenke von 12 werden also in 20 höchst ehrenvoll und schließlich in 26, um allem die Spitze abzubrechen, Geschenke Jahves.

d) Auch die Behandlung des Patriarchen ist verschieden: nach 12 wird er über die Grenze gebracht; auch dieser Zug wird später als kompromittierend empfunden und daher in den anderen Rezensionen geändert: nach 20 wird ihm gerade im Gegensatz dazu erlaubt, im Lande zu bleiben, »wo es dir gefällt«; da nun im vorhergehenden keine Rede davon war, daß er vertrieben werden könnte, so ist dieser Zug nur aus dem verschwiegenen Gegensatz zu der älteren Rezension zu verstehen. Anders hat 26 geholfen: hier wird Isaaq schließlich »entsandt« (26 27), aber aus Neid, weil er seinen Wirten zu reich geworden ist.

e) Die Lüge Abrahams 12 verwandelt 20 in eine Mentalreservation; hierin stimmt 26 mit 12 überein.

Aus alledem erkennt man den Charakter der Erzählungen: 12 erzählt mit antiker Unbefangenheit Dinge, die dem späteren Empfinden höchst anstößig erscheinen mußten; 20 behält die Tatsachen im allgemeinen bei und gibt sich die größte Mühe, das Bedenkliche aus ihnen fortzubringen und Abraham reinzuwaschen; daher die eigentümlich ver-

zwickte Haltung 9ff.; 26 greift energisch ein und schneidet das Anstößige ganz weg. Daß die spätere Zeit in solchen sittlichen Dingen feinfühliger gewesen ist, zeigt sich auch in anderen Sagen vgl. die Einleitung § 4, 4.

2) Hiermit stimmt auch der sonstige Charakter der Erzählungen; zunächst der religiöse. 12 mischt eigentümlich weltliche und religiöse Motive; die Sage freut sich des klugen Ahnherrn, der schönen Ahnfrau und des allezeit getreuen Gottes, und dazu empfindet sie einige Schadenfreude über das Unglück des großmächtigen Pharao. Diese Mischung von Weltlichem und Geistlichem hat die spätere Zeit nicht mehr ertragen; sie hat aus den Geschichten entweder weltliche oder geistliche Erzählungen gemacht. So ist 20 eine »Legende«: sie verherrlicht allein Gott und seine Hülfe; die profanen Stimmungen sind ganz ausgemerzt: nichts von Abrahams Klugheit oder Saras Schönheit. Anders 26: hier ist bei dem Zusammentreffen Abimelechs und Rebekkas Gottes Eingreifen ausgelassen; Abimelech erfährt, daß sie Isaaqs Weib ist, durch einen Zufall; so ist die Geschichte ein profanes Abenteuer geworden, bei dem der Gedanke an Gottes Schutz nur ganz im Hintergrunde steht (vgl. 26 3a). — Auch die ästhetische Haltung der Erzählungen ist sehr verschieden: 12 ist eine alte Sage im knappen, schönen Stil der alten Zeit; 20 zeigt den späteren Stil, der weitausgeführte Reden liebt, und es gar versteht, raffiniert »nachholend« zu erzählen; 26 ist ästhetisch geringwertig: durch die Verschiebung der Motive und Situationen ist die Sage hier in zwei Erzählungen auseinandergefallen; sie hat, da die Gefahr der Ahnfrau nur noch eine hypothetische ist, die »Verwickelung« verloren und aufgehört, eine eigentliche »Geschichte« zu sein.

Demnach ist die Reihenfolge der Varianten ihrem Alter nach: 12 20 26.

Daraus folgt indes nicht, daß alle einzelnen Züge von 20 jünger sind als von 12, und die von 26 als die von 20. Vielmehr sieht man, daß die Notlüge, die in 20 schon herausgebracht worden ist, in 26 wieder auftaucht. — 20 und 26 haben gemein, daß sie die Geschichte über Abimelech von Gerar erzählen; dieser Mann ist eine alte Sagengestalt, von der noch in unseren Sagenbüchern eine andere Erzählung erhalten ist 21 22ff. 26 19ff.; der späteren Zeit war, wie es scheint, sein Gedächtnis verloren. Man wird daher annehmen, daß die Sage ursprünglich von Abimelech gehandelt habe, dann aber später, als man nicht mehr wußte, wer Abimelech eigentlich sei, auf Pharao übertragen worden sei; diese Vertauschung aber ist für den ganzen Aufriß der Erzählung nicht »die Hauptsache«, sondern nur ein Nebensache und kein Grund, in 26 die »Urgestalt« der Erzählung zu suchen (gegen Proksch 297 A. 1). Nach Winckler, Forschungen I 32f. und KAT³ 141ff. liegt wie in der Hagargeschichte so auch hier eine Verwechselung des nordarabischen מצר = Muṣr mit מצרים = Ägypten vor: eine Vermutung, die aber starken Widerspruch erfahren hat vgl. oben S. 191. Wenn also hier, wie es wahrscheinlich ist, eine gewisse Erinnerung an geschichtliche Verhältnisse im Hintergrunde steht, so wird man eine alte, zeitweilige Einwanderung in Gerar anzunehmen haben. Der Name Abimelech ist als philistäischer und in der Form Abimilki in den Keilschriften als phönizischer Name bezeugt, vgl. Zimmern KAT³ 482. Ob die Sage die Einwanderung in Gerar ursprünglich an den Namen Isaaq oder den des Abraham geknüpft hat, wird sich schwerlich feststellen lassen; da indes Isaaq in der späteren Zeit weniger bekannt als Abraham gewesen ist, mag man immerhin Isaaq für den hier ursprünglicheren halten.

---

27. Isaaqs Geburt und Ismaels Verstoßung 21 1—21 EJ^{b}.

Isaaqs Geburt und Ismaels Verstoßung 21 EJ^{b}. Quellenkritik: Die Geschichte von Ismaels Verstoßung 8—21 gehört E an; Beweis: אֱלֹהִים 12. 17. ter. 19. 20; אָמָה 10 bis. 12. 13; לְגוֹי שִׂים 13. 18 (J עָשָׂה 12 2), und seltene Ausdrücke wie חֵמֶת Schlauch 14. 15. 19 u. a. Inhaltlich ist für E charakteristisch die Offenbarung Gottes in der Nacht 12f., die Stimme des Engels vom Himmel her 17 u. a. J hat eine Variante dieser Erzählung in 16.

1**Jahve suchte Sara heim, wie er verheißen hatte.** Und er *Jahve* tat an Sara, wie er versprochen hatte. 2**Da ward Sara schwanger und gebar dem Abraham einen Sohn in seinem Greisenalter** um die Zeit, die Gott angesagt hatte. 3Und Abraham nannte seinen Sohn, ‘ ’ den ihm Sara geboren hatte, Isaaq. 4Abraham aber beschnitt seinen Sohn Isaaq, ‘der ihm geboren war’, als er acht Tage alt war, wie ihm Gott befohlen hatte. 5Abraham war 100 Jahre alt, als ihm sein Sohn Isaaq geboren wurde. 6*Da sprach Sara: ein Lachen hat mir Gott bereitet.* **Wer davon hört, wird über mich lachen.** 7**Sie sprach:**

wer hätte je dem Abraham verkündet,
daß Sara Kinder säugt
daß ich einen Sohn geboren in seinem Alter!

8*Und das Kind wuchs und ward entwöhnt: da richtete Abraham ein*

Nach P ist Ismael stets im Hause seines Vaters geblieben 25 9. Ebenso spricht gegen P Ismaels Alter, vgl. zu 14a. — Dieser Geschichte hat E eine kurze »Notiz« über Isaaqs Geburt und Namennennung vorausgestellt; während jene Geschichte von Ismael eine alte Sage ist, hat die Notiz nur die Bedeutung eines Übergangs. Aus E stammt 6a: אלהים. Diese beiden Stücke sprengen gegenwärtig bei E die beiden ursprünglich zusammengehörigen Abimelechgeschichten 20. 21 22ff. auseinander. — RJE hat die Gelegenheit wahrgenommen, aus J einige Bemerkungen über Isaaqs Geburt und Namennennung hinzuzufügen. Dieselben standen in J hinter 19 38. Zu J gehören 1a. 2a. 6b. 7; Beweis: יהוה 1a; 6b gibt eine andere Erklärung des Namens Isaaq als 6a und scheint mit 7 zusammenzugehören. Dies kurze Stück aus J gehört aber nicht zum Sagenkranze von Abraham und Lot vgl. oben S. 161. 199, wird also aus Jb stammen. — Sievers II 294f. zerlegt die Erzählung von Ismaels Verstoßung in zwei Quellen: 8—11. 14b—16. 19bα. 21a Eα, 12—14a. 17—19a. bβ. 20. 21b Eδ, zerreißt aber damit den Zusammenhang, der durch Übergabe 14a, Leerung 15 und Wiederfüllung 19b des Schlauches, durch das Tragen 14a, Hinwerfen 15 und Wiederaufnehmen 18 des Kindes, durch das Sitzen 16 (bis) und Aufstehen 18 der Mutter sowie durch das Weinen des Knaben 16, das Gott hört 17 (bis), aufs straffste geschlossen ist; ebenso ist 11 (וַיֵּרַע בְּעֵינָיו) von 12 (אַל־יֵרַע בְּעֵינֶיךָ) nicht zu trennen.

1a. 2a. 7. 6b J; 6a E Isaaqs Geburt. — 1a aus Jr? — 2a Das Wort »in seinem Greisenalter« (wie in 7) betont das göttliche Wunder, das an Abraham und Sara geschehen war; ist also nicht müßiger Zusatz. — 7 ist, wie es gegenwärtig lautet, noch ohne Pointe; ursprünglich mag Vers 6b, der eine zu 7 passende Pointe enthält, hinter 7 (Budde, Urgeschichte 224 A. 1) oder noch besser nach 7a (Sievers II 295) gestanden haben. — Eigentümlich ist die Abweichung beider Rezensionen in der Motivierung des Namens Isaaq: bei J 6b. 7 ist sie ganz profan: die alte Frau schämt sich, noch Mutter geworden zu sein; bei E fromm: die späte Mutter dankt Gott für diese Freude (= Lachen Ps 126 2). Diese profane Haltung Saras bei J stimmt im Tone ganz mit 18 12 überein und ist ein Zeichen hohen Alters dieser Stelle; die Motivierung des Namens selber ist aber eine andere als die 18 12 beabsichtigte. Der Form nach sind 6b. 7 Verse: zwei Doppeldreier. — מֵנִיל aramäisches Wort, im hebr. nur in der Poesie; zur Kstl. § 106p. — Die Botschaft: das Weib säugt ein Kind (בָּנִים Plur. der Kategorie § 124o), wird dem Ehemann — wir würden sagen — aus der Wochenstube gebracht vgl. Jer 20 15. — יִצְחָק 6b § 10g.

8—21 E. Ismaels Verstoßung. — **8—13 I. Teil. Die Ereignisse in Abrahams Zelt.** Besonders reizvoll ist der Eingang der Sage **8—10**; die Sage motiviert in köstlich naturwahren Zügen, wie es zu Ismaels Verstößung gekommen ist. Schuld daran war Saras Liebe zu ihrem Sohn; denn Mutterliebe kann furchtbare Grau-

großes Mahl an, auf den Tag, da Isaaq entwöhnt ward. 9 *Nun sah Sara, wie der Sohn der Agypterin Hagar, den sie Abraham geboren hatte, 'mit ihrem Sohn Isaaq' spielte.* 10 *Da sprach sie zu Abraham: verstoße die Magd da samt ihrem Sohne, denn der Sohn der Magd da soll nicht erben mit meinem Sohne, mit Isaaq.*

11 *Dies Wort mißfiel dem Abraham sehr, um seines Sohnes willen;* 12 *aber Gott sprach zu Abraham: laß es dir nicht leid sein des Knaben wegen und deiner Magd wegen. Gehorche der Sara in allem, was sie zu dir sagt. Denn nur nach Isaaq soll dir der Same genannt werden.* 13 *Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem Volke machen; er ist ja dein Same.*

---

samkeit werden, wenn jemand das geliebte Kind antasten und beeinträchtigen wollte. — **8** Um dies anschaulich zu machen, versetzt uns die Sage an den Tag der Entwöhnung Isaaqs (יִצְחָק in Pausa § 51m). Die Entwöhnung erfolgt im alten Israel sehr spät, nachdem das Kind schon »groß« geworden ist 8, d. h. etwa nach drei Jahren I Sam 1 22f. II Mak 7 27. Dieser Tag wird noch heute im Morgenlande als Familienfest gefeiert. Das ist der Tag, wo die Mutter nach den gefahrvollen Kinderjahren ihres Kindes froh wird: wenn irgendwann, so betrachtet sie es an diesem Tage mit Zärtlichkeit und Stolz. Bisher hat sie in Freude und Sorge der Gegenwart gelebt: die erste Stufe, die jetzt erreicht ist, lenkt ihren Blick auf die Zukunft. — **9** An diesem Tage sieht Sara (zufällig) Ismael mit ihrem Sohne spielen. — מְצַחֵק bei Baer vgl. § 52n; zum Ausdruck Zach 8 5. LXX Vulg + אֶת־יִצְחָק בְּנָהּ Ball u. a., was, wie der Zusammenhang lehrt, zum Sinn notwendig ist (Holzinger). Der Zug ist entsponnen aus dem Namen יִצְחָק und eine geistvolle Anspielung an diesen Namen. Die spätere Tradition fand diese Motivierung der grausamen Eifersucht Saras nicht genügend und behauptete, daß Ismael den Isaaq »verfolgt« Gal 4 29, oder gar, daß Ismael Götzendienst getrieben habe. — Die Gedanken Saras, als sie die Kinder spielen sah, werden nach der Art des alten Sagenstils nicht mitgeteilt: wir müssen sie aus dem Zusammenhange erraten. Die Mutter denkt — was täte sie gerade an diesem Tage lieber? — an die Zukunft des Kindes, und sorgt sich — denn Mutterliebe macht weitsichtig — schon jetzt darum. Als sie die Kinder mit einander im Spiel sieht, fällt ihr ein, daß sie einst als Männer mit einander das Erbe teilen werden. Vorausgesetzt wird dabei, daß die Kinder der Ehefrau und des Kebsweibes gleich erbberechtigt sind, Benzinger[2] 297; auch nach babylonischem Erbrecht kann der Vater die Söhne der Magd anerkennen und am Erbe beteiligen, Hammurabi § 170. — **10** So fordert sie in leidenschaftlichen Worten von Abraham das Schreckliche, daß er Hagar und sogar seinen eigenen Sohn verstoße. Das ist also nach israelitischem Recht möglich gewesen; viel humaner ist das babylonische, wonach die Nebenfrau, wenn sie Kinder hat, nicht ohne Nutzanteil zur Aufziehung der Kinder entlassen werden darf, Hammurabi § 137. 139. — Die Leidenschaft der Sara bildet in der Erzählung das Gegengewicht gegen den rührenden Ton des Folgenden. — Sara nennt Hagar nicht mit Namen, sondern verächtlich »diese Sklavin da« (vgl. II Sam 13 17); anders 16 2. 5: »meine Magd« (vgl. auch 16 6). Noch deutlicher ist der Unterschied beider Rezensionen 21 12: »deine Magd« = Abrahams Magd. Demnach ist Hagar bei E eine der Mägde Abrahams, die — nach antiker hebräischer Sitte — zugleich Konkubine Abrahams ist. Zu Sara hat Hagar nach E keine weitere Beziehung. Hieraus erklärt sich Saras Eifersucht auf Hagars Kind, das Sara ja gar nichts angeht (nach J würde sie es adoptiert haben!), und daß nach dem Folgenden Abraham, nicht Sara über die Sklavin Gewalt hat. — עִם־יִצְחָק unnötig, ist wohl Zusatz. — **11—13** Die alte Überlieferung hat nun erzählt, daß Abraham, verträglich, wie er war, seinem Weibe gehorcht hat, schweren Herzens natürlich; aber — so etwa dürfen wir uns die Situation anschaulich machen — »sie trieb ihn mit ihren Worten in die Enge« und »quälte ihn so, daß er mißmutig ward bis zum Sterben« Jdc

[14]Am andern Morgen machte sich Abraham auf, nahm ein Brot und einen Schlauch mit Wasser und gab es Hagar; 'und den Knaben legte er ihr auf die Schulter'; und so verstieß er sie. — Da gin sie hin und verirrte sich in der Wüste B^{e}'eršeba'. [15]Als nun das Wasser im Schlauche ausgegangen war, warf sie den Knaben hin unter einen der Sträucher: [16]ging hin und setzte sich gegenüber, wohl einen Bogenschuß weit; denn sie sprach: ich kann den Tod des Knaben nicht mit ansehen. So saß sie ihm gegenüber; 'er aber erhob seine Stimme und weinte'.

16$_{16}$ 14$_{17}$. Die ältere, menschenkundige Sage hat diese Nachgiebigkeit Abrahams gewiß für sehr verständlich gehalten; die spätere Zeit, die in Abraham ein sittliches Ideal sehen möchte, fand es sehr bedenklich, daß er so sein eigen Kind verstoßen hat. Darum schiebt unser Erzähler 11—13 ein, wonach Abraham allerdings schweren Anstoß an diesen Dingen genommen habe; aber Gott sei dem Abraham erschienen, habe ihm befohlen, Ismael zu verstoßen und ihn zugleich über das Geschick seines Sohnes beruhigt. Der Abschnitt zeigt seine **späte Entstehung** 1) am Inhalt: wenn die alte Sage von diesem Befehl Gottes etwas gewußt hätte, so würde sie davon im **Anfang** der Geschichte berichtet und auf ihn **allein** die ganze Geschichte aufgebaut haben (wie 22$_{2}$); denn ein Befehl Gottes ist für den Frommen ein vollgenügender Grund und verträgt keinen anderen neben sich. Anderseits, wenn die alte Sage sich so bemüht zeigt, die Eifersucht der Sara darzustellen, so tut sie es mit dem Bestreben, ebendaraus die Verstoßung Ismaels vollgenügend zu erklären. 2) In der Form. Die inkonkrete Art, wie von Gottes Offenbarung gesprochen wird (erst aus 14 wird deutlich, daß es sich um ein Nachtgesicht handelt, ebenso 22$_{3}$; vom Ort dieser Offenbarung ist gar nicht die Rede), verrät späte Zeit: Abblassung 22$_{3}$ oder Zusatz 26$_{24}$. 3) Die Verheißung Gottes an Abraham, Ismael solle ein großes Volk werden 13, steht der folgenden an Hagar 18 im Wege: die herrliche Verheißung an die verschmachtende Hagar 18, die gegeben wird, um sie zu ermutigen und in ihrem schweren Leid zu trösten, wird in ihrer Wirkung auf den Leser sehr abgeschwächt, wenn er schon vorher gehört hat, daß Gott dies beschlossen und sogar dem Abraham bereits mitgeteilt hat. 4) Die Variante 16$_{6}$ berichtet eine ähnliche Handlung Abrahams, die sich einfach aus seiner Verträglichkeit, ohne religiöses Motiv erklärt. — Charakteristisch für antikes Empfinden ist, daß Abraham nur seinen Sohn bedauert — die Magd gibt er leicht dahin, es ist ja nur eine Magd (וְעַל־אֲמָתֶךָ 12, fehlt in 11, wohl Auffüllung) —; und ferner, daß ihn der Gedanke tröstet, daß Ismael doch seinen Namen nicht fortpflanzen werde: »nur nach Isaaq soll dir ein Same genannt werden«, d. h. nur die Söhne Isaaqs, nicht die Ismaels sollen Abrahams Namen als den ihres Urahnherrn bewahren. Dieses Wort ist ein Reflex aus der Gegenwart des Erzählers: der Name Abraham war zu seiner Zeit außerhalb Israels unbekannt. — 13 Das Wort: **auch** den Sohn der Magd (Sam הַזֹּאת הָאָמָה) will ich zu einem Volke machen, setzt voraus, daß diese Weissagung über Abrahams »Samen« schon bei anderer Gelegenheit von Gott ausgesprochen worden ist: solche Bezugnahme auf eine frühere Geschichte verrät die spätere Herkunft des Zuges. — לְגוֹי, Sam LXX Peš Vulg + גָּדוֹל 14 vgl 18.

14—16 II. Teil. Mit tiefem Mitgefühl erzählt die Sage weiter von **Hagars Verstoßung und Not**. — 14a Ein Schlauch (aus Ziegenhaut, Benzinger^{2} 70) mit Wasser und ein Brot ist alles, was sie bekommt; wie wirds ihr ergehen, wenn dies wenige zu Ende ist? wird sie den Weg finden in dem pfadelosen Land? — וְהַצֵּת stat. cstr. mit Ton auf der ersten Silbe vgl. § 95l. — שֹׂם על שכמה ואת־הילד ist unhebräisch und umzustellen: וְאֶת־הַיֶּלֶד שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ; der Text ist durch Eintragung der Chronologie des P entstanden, wonach Ismael damals 16 oder 17 Jahre alt war 16$_{16}$ 21$_{5}$; hier aber ist Ismael ein kleiner Knabe, der auf der Schulter getragen wird, den seine Mutter in der Verzweiflung hinwirft 15, und der dann anfängt, zu weinen. Ein alter Leser hat die

17 Gott aber hörte die Stimme des Knaben; und der Engel Gottes rief Hagar vom Himmel her zu und sprach zu ihr: was ist dir Hagar? verzage nicht;

Widersprüche etwas ausgeglichen, indem er in 14 eine Umstellung vornahm und in 16 das Geschlecht änderte; LXX אֶת־קוּלוֹ וַיִּבְךְּ [חַיֶּלֶד] וַיִּשָּׂא (Kautzsch-Socin); dagegen hat er den Satz »sie warf den Knaben hin,« 15 inkonsequenter Weise stehen lassen, Wellhausen, Composition[3] 15. — **14b** »Sie verirrte sich in der Wüste Be'erševa'«: Abrahams Wohnsitz ist also in dieser Geschichte nicht weit von Be'erševa' entfernt zu denken, nicht in Be'erševa' selbst vgl. zu 19a; dies stimmt nicht zu 20 1aβff., wonach Abraham in Gerar zwischen Qadeš und Šur weilt: unsere Erzählung ist ursprünglich nicht die Fortsetzung von 20 vgl. oben S. 161. — **15f.** Nun kommt Mutter und Kind in die schrecklichste Todesnot: der Weg ist verloren, das Wasser ausgegangen; jetzt gilt es zu sterben. — Die Geschichte nähert sich damit dem Höhepunkt, wird daher jetzt besonders ausführlich vgl. 22 4—10: die Situation wird genau beschrieben; ja selbst von der allgemeinen Regel, daß die Gedanken nicht ausdrücklich angegeben werden, ist hier eine Ausnahme gemacht 16. — Sie warf den Knaben (in der Verzweifelung) hin, unter den ersten besten Strauch, also etwa einen Ginsterbusch שִׂיחַ Job 30 4 I Reg 19 4, zum Schutz vor dem Sonnenbrand. — **16a** »Sie selbst setzte sich (הִיא לָהּ wie 12 1) gegenüber, weitmachend wie Bogenschützen (מְמַצֶּחֱוִי Part. Pal'el § 75kk; Pfeilschußweite ist bei den alten Arabern ein häufiges Längenmaß, Jacob, Beduinenleben[2] 256): denn sie sprach: »ich mag (אֶל־אֶרְאֶה Cohort. § 108b) das Sterben des Kindes nicht mit ansehen« (רָאָה בְּ mit innerer Teilnahme ansehen). Der Knabe ist natürlich eher erschöpft als seine Mutter; er wird vor ihr sterben. Aber dem Mutterauge ist es unmöglich, seine Todesqual mit anzusehen: so geht sie eine Strecke weit, und doch — o liebes, inkonsequentes Mutterherz — nicht allzuweit. — **16b** Noch einmal wird die rührende Szene geschildert (wie 22 6. 8), die sich unserem Herzen tief eingraben soll: da sitzt die Mutter, wartend auf ihres Kindleins Tod; und da liegt der Knabe, nach Wasser lechzend und weinend (Text nach LXX vgl. zu 14a). Hier haben wir eine Pause zu denken.

17—19 III. Teil. Die Wendung: Ismaels Errettung. — **17** »Da hörte Gott die Stimme des Knaben«. Dies Wort, das allem Leid ein Ende macht, hallt im Herzen der Hörer nach: »Gott hört«, er ist ein barmherziger Gott, »Gott hört« auch die Stimme der weinenden Kinder. Das Wort »Gott hörte« wird also hier stark betont; damit es sich tief einpräge, wird es in 17b noch einmal wiederholt. Dadurch hat der Erzähler in der wundervollsten Weise zugleich eine Pointe erreicht: offenbar will er so zugleich den Namen Ismael = »Gott hört« erklären. Die Sage wird also nach 19 berichtet haben: da nannte sie den Knaben »Ismael«, denn sie sprach: Gott hat das Schreien des Knaben gehört. Dies ist auch der Grund dafür, daß im vorhergehenden das Kind nicht mit Namen genannt worden ist. Diese Namennennung ist dann von RJE weggelassen, weil Ismaels Namen schon 16 11 genannt war. — Der Engel Gottes im Pentateuch nur bei E 22 11 31 11, im Plural 28 12 32 2; E redet vom Engel Gottes, wie J vom Engel Jahves, aus religiöser Scheu, an Stellen, wo die älteren Rezensionen Jahve oder Gott selber genannt haben vgl. zu 16 7. — »Gott hat gehört«, ebenso in der Variante 16 11 »Jahve hat gehört«. — Er ruft vom Himmel her wie 22 11; diese Verfeinerung der Offenbarung ist für E charakteristisch. — Die Worte des Engels beginnen mit einer Frage: »Hagar, was hast du?«, ebenso wie in der Variante 16 8; während es sich aber 16 8 um eine wirkliche Frage handelt, die dann auch beantwortet wird, ist die Frage bei E ein Ausruf gütiger Teilnahme. — »Gott hat das Weinen des Knaben gehört, ebenda, wo er liegt« (בַּאֲשֶׁר § 138e). Der Ort ist ein bestimmter Ort, ein Ort, da Gott hört, d. h. also eine heilige Stätte. Der Erzähler will sagen: in ihrer höchsten Not, als Hagar den Knaben verzweifelnd hinwarf, hat sie gerade einen Ort getroffen, wo Gott nahe ist und hört; als ihr die Not am größten war, war ihr auch Gottes Hilfe am nächsten. An diesem Ort steht ein Strauch, der also ein Heiligtum gewesen sein

denn Gott hat die Stimme des Knaben gehört, ebenda, wo er liegt. 18 *Stehe auf, nimm den Knaben und halte ihn fest an der Hand; denn ich will ihn zu einem großen Volke machen.* 19 *Und Gott tat ihr die Augen auf, daß sie einen Wasserbrunnen sah. Da ging sie hin, füllte den Schlauch mit Wasser und gab dem Knaben zu trinken.*

— — — 20 *Und Gott war mit dem Knaben. Und er wuchs auf. Er wohnte in der Wüste und ward 'ein Bogenschütz'.* 21 *Er wohnte in der Wüste Paran, und seine Mutter nahm ihm ein Weib aus dem Lande Ägypten.*

---

wird, vgl. den Dornbusch des Mose Ex 3 2 und den Strauch des Elias I Reg 19 4. Hier hören wir also von einem zweiten Heiligtum in Be'erŝeba', das von der Quelle »einen Bogenschuß weit« entfernt war; die Sage hat aufs reizvollste zu begründen gewußt, warum beide so weit aus einander liegen. — **18** So halte den Knaben fest, wirf ihn nicht wieder fort, als sei er todesgeweiht; er ist zu Großem bestimmt: er soll — überschwenglich hohe Weissagung, vgl. zu 12 2 — nicht nur am Leben bleiben und einstens Kinder zeugen, sondern sogar ein großes Volk werden. So gibt der Engel Hagar neuen Mut. — **19a** Zugleich öffnet er ihr die Augen vgl. 3 5. 7, d. h. sie sieht plötzlich, was sie vorher nicht bemerkt hatte. — Ein Brunnen ist ein tiefes (ausgemauertes) Loch in der Erde, worin unten Wasser quillt, manchmal von der geringsten Bodenerhebung den Blicken entzogen und oft nicht leicht von ferne zu erkennen, Benzinger^{2} 207. — Ob der Brunnen schon vorher dagewesen, oder ob er erst jetzt durch Gottes Wort entstanden ist, erfahren wir nicht (wie 22 13); hierüber breitet die zarte Sage einen keuschen Schleier. — Dieser Brunnen ist nach der ursprünglichen Rezension sicherlich ein heiliger Brunnen: Gott erscheint und »hört« an dieser Stätte 17. Aus 14 ist zu schließen, daß es der bekannte Brunnen בְּאֵר שָׁבַע gewesen ist. בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם scheint mit dem Namen באר שבע zu spielen. — Ursprünglich wird Hagar nach 19 nicht nur Ismael, sondern auch dem Brunnen den Namen gegeben haben (ebenso in der Variante 16 14); man darf vielleicht noch weiter vermuten, daß die Sage ursprünglich שָׁבַע = שָׁוַע (= שַׁוְעָה Hilferuf) genommen haben wird: die Erzählung würde dazu sehr wohl passen, denn daß der Knabe schrie und weinte, steht an pointierter Stelle. Diese Namennennung ist von E ausgelassen, weil er im unmittelbar folgenden aus anderer Tradition eine andere Herkunft des Brunnens erzählen wollte. — **19b** Ein rührender Zug ist, daß nicht erzählt wird, daß Hagar selber trank: das ist Mutterliebe. Und auch dem Erzähler kommt es hier vor allem auf Ismaels Geschick an.

20f. Schluß. Ismaels weiteres Geschick: sein Aufwachsen (das Aufwachsen eines Knaben mitten in den Gefahren und Nöten der Wüste ist ein Wunder Gottes), Beruf (man lese רֹבֶה קֶשֶׁת oder רֹמֵה קַ Olshausen; der Bogen ist die Waffe der Beduinen Jes 21 17), Wohnsitz (Paran, das Wüstenplateau zwischen Kanaan und Ägypten) und Weib (eine Ägypterin; ursprünglich Variante zu der Notiz, daß Hagar selber aus Ägypten stammt; die Eltern nehmen ihrem Sohne das Weib für 34 4 38 6 Jdc 14 2). — »Er wohnte in der Wüste,« 20 und »er wohnte in der Wüste Paran,« 21 sind handschriftliche Varianten.

Vergleich der beiden Hagar-Sagen 21 8—21 und 16 1—14.

Beide Varianten stimmen in der Anlage und in vielen Einzelheiten überein. Die handelnden Personen sind dieselben: die eifersüchtige Sara, der verträgliche Abraham, die ägyptische Sklavin Hagar, die, ehe ihre Herrin ein Kind hat, von Abraham den Ismael, den Ahnherrn der Ismaeliter in Paran, gebiert. Beide Varianten antworten auf dieselben Fragen (vgl. oben zu 16): wie ist Ismael ein Beduine geworden? wie kommt er zu dem Namen Ismael? wie zu dem heiligen Brunnen, an dem später das Volk Ismael wohnt? Auch die Beantwortung dieser Fragen ist in beiden sehr ähnlich: zunächst erzählen beide Varianten eine Szene in Abrahams Zelt, in der Sara, eifersüchtig und

grausam, auf Abraham einredet und Abraham nachgibt, und an deren Schluß Hagar Abrahams Haus verläßt und in die Wüste geht. Beide Varianten erzählen dabei von einer großen Not der Hagar. Nun aber greift Gott ein, er offenbart sich am Brunnen: denn »Gott hat gehört« und sich des Elend[s] angenommen. So bekommen Kind und Brunnen ihre Namen. Ismael wächst in der Wüste auf und wird ein Volk. Auch Kleinigkeiten, z. B. daß der Gott seine Rede mit einer Frage an Hagar beginnt, stimmen überein.

Anderseits weichen beide Varianten in vielen Einzelheiten und besonders in der Stimmung stark von einander ab. Während in 21 das Rührende und Weiche in den Vordergrund tritt, ist der Ton der Sage von 16 bei weitem urwüchsiger und kräftiger. Besonders zeigt sich dieser sehr bedeutende Unterschied in der Zeichnung der Hagargestalt: der Erzähler von 16 freut sich der ungebrochenen Kraft des mutigen Weibes; aber die Sage von 21 bejammert Hagar mit vielen Thränen als eine verstoßene Sklavin. Demnach sind auch die Schicksale Hagars in beiden Varianten sehr verschieden: 16 ist sie an ihrem Geschick mitschuld und trotzig geflohen; 21 aber ist sie ganz unschuldig und wider ihren Willen fortgejagt. 16 besteht das Elend in der Mißhandlung, die ihr Mutterstolz nicht ertragen will; diese Mißhandlung betrifft ihre Person allein; 21 aber besteht das Elend eben in der Verstoßung selber: Mutter und Kind kommen in der Wüste in Todesnot. Darum legt der Verfasser von 21 allen Nachdruck auf die Schilderung der Not von Mutter und Kind in der Wüste; 16 aber erwähnt die Gefahren der Wüste mit keiner Silbe. 16 ist Sara eifersüchtig auf die übermütige Sklavin, die zur Kebse erhoben ist; 21 auf das Sklavenkind, das nicht mit ihrem Sohne erben soll. 16 weiß Hagar in der Wüste Bescheid: sie geht, wie es durch die Lage geboten ist, zum Wüstenbrunnen; 21 aber verirrt sie sich in der Wüste: erst als ihr Gott die Augen öffnet, findet sie den Brunnen. 16 hört Gott die Mißhandlung der Hagar, 21 das Weinen des Kindes. — Alle diese Unterschiede gehen von dem einen Hauptunterschiede aus, daß Hagar in 16 mit kräftigen Farben, die derbes Lokalkolorit tragen, als echte, trotzige, unbändige Beduinenahnfrau geschildert wird, während in 21 die Lokalfarben verblichen sind, und Hagar die rein menschliche Gestalt einer armen, verstoßenen Mutter mit ihrem verschmachtenden Kinde geworden ist.

Hiernach kann kein Zweifel sein, daß die Rezension von J bei weitem älter ist als die von E. Die spätere Zeit, die Hagar als Volk nicht mehr kannte, hatte vergessen, wer sie eigentlich gewesen, und nur behalten, daß sie ein unglückliches Weib war; die Wüste war dem Erzähler, der selbst ein Bauer oder Städter ist, fern gerückt und erschien ihm nur noch als ein Land voller Gefahren, ohne Wege und Wasser; zugleich aber war die Zeit weicher geworden und hatte mehr Gefallen an tränenreichen als an kräftigen Geschichten. — Diese spätere Herkunft von 21 tritt besonders deutlich auch darin hervor, daß Ismael nach 16 seinen Namen, wie es sich gehört, bei seiner Geburt bekommt; während er nach 21 erst, als er schon mehrere Jahre alt ist, benannt wird. — Auch die religiösen Vorstellungen von 16 sind älter als die von 21: 16 erscheint der Engel leibhaftig auf Erden, 21 hört Hagar nur seine Stimme vom Himmel her. Daß der Brunnen ein Kultusort ist, tritt in beiden Varianten stark zurück; doch hat J noch den uralten Beinamen Jahves an dieser Stätte bewahrt. Auch der Name des Heiligtums bei J Laḥaj ro'i, das nur hier vorkommt, ist ursprünglicher als das häufig genannte Be'eršeba' des E. Dagegen ist ein alter Zug bei E, daß er außer der Quelle auch den Busch kennt. — Die Frage des Engels an Hagar ist bei J im Zusammenhang überliefert, während dieser Zusammenhang bei E weggefallen ist. — Der Befehl Gottes an Abraham, Sara zu gehorchen, bei E ist ein jüngerer Zusatz zur Sage, eingegeben von einem größeren sittlichen Feingefühl; der Zusatz fehlt noch bei J. Eine Reihe der späteren Züge mögen vom Sammler E herrühren; im wesentlichen wird er die Geschichte bereits in dieser Gestalt vorgefunden haben. Jedenfalls ist seine Rezension von der des J nicht

sklavisch abhängig; sondern ist durch echten Dichtergeist hindurchgegangen und dem Original mindestens ebenbürtig.

28. Abrahams Bund mit Abimelech 21 22—34 EJ^{b}.

22 *Um jene Zeit sprach Abimelech samt seinem Hauptmann Pichol zu*

Abrahams Bund mit Abimelech 21 22—34 EJ^{b}. Quellen. Daß der Bericht nicht einheitlich ist, beweist vor allem das doppelte וַיִּכְרְתוּ בְּרִית 27b. 32a, das zweimalige Geschenk 27a. 28—30, die sonderbare Unausgeglichenheit der Erzählung, worin 25. 26 den Zusammenhang 22—24. 27 plötzlich unterbricht, die doppelte Erklärung des Namens Be'eršeba' als Schwurbrunnen 23. 24. 31 und Siebenbrunnen 28. 29. 30, schließlich der Wechsel von אלהים 22. 23 und יהוה 33. Vgl. Kautzsch-Socin^{2} A. 92, während Eerdmans 44 f. die Einheitlichkeit des Stückes verteidigt! Der Grundstock der Erzählung sagt אלהים 22. 23; gegen P spricht חֶסֶד 23, הֵנָּה adv. 23, כָּרַת בְּרִית 27, בַּעֲבוּר 30; für E beweist besonders der Zusammenhang mit Kap. 20, ferner Worte wie das selten vorkommende נֵכֶר נָגֵר 23 u. a. — Deutlich gehören zu E die Verse 22—24. 27. 31, die einen geschlossenen Zusammenhang bilden: Abimelech fordert Abraham zum Schwur auf, weil er seine nahe Beziehung zu Gott erkannt hat 22. 23. Diese Erzählung war also ursprünglich die Fortsetzung von 20, worin die Beziehungen beider Männer geschildert werden und am Schlusse gezeigt wird, wie Abimelech Abraham als »נָבִיא« erkannt und behandelt hat. Auch in 26 (J^{r}) gehören beide Geschichten zusammen. In E sind die Erzählungen gegenwärtig durch die Ismaelsage getrennt, die ursprünglich zu den Abimelechgeschichten keine Beziehung hat und von R^{E} eingeschaltet ist, weil sie gleichfalls von Be'eršeba' handelte. Vor 21 22 muß eine Notiz darüber, daß Abraham inzwischen von Gerar fortgezogen ist und jetzt an anderer Stätte wohnt (vgl. »hier« 23, »diese Stätte« 31), ausgefallen sein. Auf das Verlangen Abimelechs, daß er ihm ewige Freundschaft schwöre, geht Abraham ein 24; so schlossen die beiden den Bund 27. Daher heißt der Ort nach ihrem Schwur »Schwurbrunnen« 31. — Dieser Erzählung ist eine Variante beigemischt. Kennzeichen der Variante: 1) יהוה 33. 2) 28—30 erklären den Namen Be'eršeba' als »Siebenbrunnen«, weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer geschenkt hat, zum Zeugnis dafür, daß ihm dieser Brunnen gehöre. 3) Demnach wird auch der Bund in beiden Varianten verschieden geschildert; E legt Wert darauf, daß zwischen Gerar und Abraham ein freundliches Verhältnis besteht; die Variante aber betont, daß dieser Brunnen vertragsmäßig Abraham und nicht Gerar gehört (Kautzsch-Socin^{2} A. 92). 4) Während also in 28—30 derjenige Brunnen besprochen wird, der Abrahams Eigentum ist, reden 25 26 als Gegenstück dazu über andere Brunnen, die strittig geblieben sind; auch diese Verse gehören also zur Variante. 5) 28—30 ‖ 27a (Geschenk Abrahams an Abimelech). 6) 27b ‖ 32a (Bundschließung). 27b (»die beiden« wie 31) gehört zu E; 32a, das überdies erst steht, nachdem die Erzählung von E in 31 deutlich zum Schluß gekommen ist, gehört also zur Variante. 7) Ebenso 33: יהוה; hier ist Be'eršeba' ein Heiligtum, wovon in E bisher nichts verlautet ist. 8) Schließlich beachte man, daß in den E mit Sicherheit zuzuweisenden Stücken, namentlich in 20, Gerar niemals mit den Philistern in Verbindung gebracht wird (Wellhausen, Composition^{3} 18); auch in 21 23, wo die Nennung dieses Namens sehr nahe gelegen hätte, hören wir nichts davon. Die spätere Verwechselung der alten Sagenstätte Gerar mit der philistäischen Stadt gleichen Namens (vgl. zu 20 1) ist in E noch nicht geschehen. Demnach wird auch 32b zur Variante gehören. Von dieser stammen also 25. 26. 28—30. 32. 33; die Rekonstruktion des Ganzen aus diesen Bruchstücken im folgenden — Da in diesen Versen das Wort יהוה fällt 33, wird man sie zu J rechnen müssen. Dagegen spricht nicht, daß J in 26 Isaaq die Stiftung Be'eršeba's zuschreibt (Kautzsch-Socin^{2} A. 92. 93 u. a.), ist doch J auch sonst aus mehreren Fäden zusammengewoben. Die Frage, zu welchem der verschiedenen Fäden in J dies Stück gehören mag, ist

Abraham: Gott ist mit dir bei allem, was du tust. 23 *Nun aber schwöre mir auf der Stelle bei Gott, daß du weder mir noch Kind und Kindeskind Untreue erzeigen wollest; sondern dieselbe Freundschaft, die ich dir erwiesen habe, sollst du auch mir erweisen und dem Lande, worin du Schutz gesucht hast.* 24 *Da sprach Abraham: gut, ich will es schwören.* 25 **So oft aber auch Abraham den Abimelech 'der Brunnen' wegen, die Abimelechs Knechte sich angeeignet hatten, zur Rede stellte,** 26 **erwiderte Abimelech: ich weiß nicht, wer das getan haben könnte; weder hast du mir bisher davon**

---

ziemlich belanglos; da der »Sagenkranz« J^a Abraham in Ḥebron seßhaft denkt, mag das Stück aus J^b herrühren. — Eine ähnliche Scheidung bei Kraetzschmar, Bundesvorstellung 13ff., der 25–31 einer Parallelrezension aus J zuschreibt; von Gall, Kultstätten 46f. unterscheidet a) 22—24. 27 (31), b) 25. 26. 28—30 (31a): die unter a) und b) genannten Verse können nach Gall von E sein; c) 32. 34 von R; d) 33 stammt aus J und ist aus 26 versprengt; Procksch 20f. folgt der in diesem Kommentar vorgetragenen Quellenscheidung; Kautzsch[3] rechnet beide Berichte zu E; Sievers II 296 will dem Ganzen durch die sehr unglückliche Umstellung 25. 26 vor 23 helfen.

22 Pichol, sonst noch 32 26_{26}, hier vielleicht Auffüllung, Procksch 11, Kautzsch[3] 35m. — **23** »Hier« ist kein gleichgültiger Zusatz: Abimelech dringt auf unverzügliche Erfüllung (Franz Delitzsch); vgl. Jdc 20_7 und das deutsche »auf der Stelle«. Dem Erzähler aber ist dieser Zug wertvoll, weil er im folgenden den Namen des Ortes aus dem Schwur, der daselbst geschehen ist, erklären will. — Die »Freundschaft« hat Abimelech dem Abraham dadurch bewiesen, daß er ihn in seinem Gebiet aufgenommen $20_{1. 15}$ und sein Recht anerkannt, ja ihn reichlich beschenkt hat 20_{14}. — Die Sage läßt durchblicken: gegenwärtig ist Abraham der schwächere Teil, auf die Freundlichkeit und den Schutz der Leute von Gᵉrar angewiesen; später aber könnte sich dies Verhältnis umkehren; dann sollen Abrahams Nachkommen dankbar der alten Zeiten gedenken und den Gerariten ihre Freundlichkeit gegen den Ahnherrn vergelten. Der alte Erzähler setzt also voraus, daß sein Volk gegenwärtig Gᵉrar überlegen ist, gedenkt aber noch der alten Zeit, wo es umgekehrt gewesen ist. Er zeigt, wie es zu dem ewigen Bunde gekommen ist, der noch jetzt zwischen »uns« und Gᵉrar besteht. — **24** Abraham ist dankbar genug, um auf das Bündnis einzugehen: ich, für meine Partei, bin bereit. — Der Patriarch, mit einem Könige auf gleicher Stufe verhandelnd, erscheint hier nicht mehr als Privatmann, sondern als Oberhaupt eines Stammes vgl. 23_6 (»Gottesfürst«) und 14. — **25**f. Die strittigen Wasserbrunnen. Es müssen mehrere gewesen sein; Beweis: 1) Abraham stellte Abimelech mehrfach zur Rede (וַיּוֹכַח § 112g; Sam ויוכיח); Abimelech aber erklärte (jedes Mal), daß Abraham ihm noch nie von der Sache gesprochen habe; demnach muß es sich jedes Mal um einen anderen Brunnen gehandelt haben. 2) Auch die Glosse $26_{15. 18}$, die unsere Geschichte mit der Erzählung 26 in Einklang zu bringen sucht, setzt voraus, daß Abraham mehrere Brunnen gegraben hat; es sind dieselben, die nach 26 Isaaq findet. Demnach ist 25 nach LXX בְּאֵרֹת (oder בְּאֵרֹת) zu lesen. — Von diesen Brunnen muß im vorhergehenden gesprochen gewesen sein; beachte den Art. בַּבְּאֵרֹת הַמָּיִם; ebenso 26_{32}, weil 26_{25} vorhergegangen ist. Der Glossator von $26_{15. 18}$ muß von diesen Brunnen noch in seinem Texte gelesen haben; später ist der Passus ausgelassen, weil er trotz der Glosse $26_{15. 18}$ mit 26 zu kollidieren schien. Dann ist im hebräischen Text 25 der Sing. בְּאֵר eingesetzt worden, in der Annahme, daß der strittige Brunnen Bᵉ'eršeba' sei. Der ursprüngliche Anfang bei J^b war also: Abrahams Knechte haben gewisse Brunnen gegraben; aber die Leute von Gᵉrar nahmen sie ihnen weg. Und (25f.) so oft sich Abraham auch beklagte, wollte (Impf. c. ו cons. § 112dd) Abimelech von der Sache nichts wissen; mit anderen Worten: er gab die Brunnen nicht zurück. Die Rede Abimelechs ist wortreich: er wisse schlechterdings nichts! — Solche Ausrede ist naturwahr geschildert vgl. den Bericht des Wen-

gesprochen, noch habe ich bis heute davon gehört. 27 *Dann nahm Abraham Schafe und Rinder und schenkte sie Abimelech; so schlossen sie mit einander einen Bund.* 28 **Als aber Abraham die sieben Lämmer beiseite stellte,** 29 **fragte Abimelech den Abraham: was sollen diese sieben Lämmer da, die du beiseite gestellt hast?** 30 **Er antwortete: die sieben Lämmer mußt du von mir annehmen; damit dies mir ein Zeugnis sei, daß ich diesen Brunnen gegraben habe.** 31 *Deshalb nannte man diese Stätte Šeba'(Schwur)-Brunnen, weil sie dort einander geschworen haben.* 32 **So schlossen sie in Bᵉ'eršeba' einen Bund. Dann machte sich Abimelech samt seinem Hauptmanne Pichol auf, und sie kehrten ins Philisterland zurück.** 33 **Er aber pflanzte eine Tamariske in Bᵉ'eršeba'**

Amon Ztschr. für äg. Sprache XXXVIII 5. — Abraham aber — Verträglichkeit ist eine seiner Haupteigenschaften — gibt immer wieder nach. — **27** E. Es ist Sitte, bei Bundschließungen Geschenke zu geben I Reg 15 19. Das Geschenk soll also hier Abrahams Bereitwilligkeit, den Bund einzugehen, darstellen; zugleich, daß er (damals noch) der schwächere, schutzfindende Teil gewesen ist. — **28—30** J. Zwischen 26 und 28 klafft in Jᵇ eine Lücke. Darin muß Jᵇ von »den sieben Lämmern« 28 (man beachte den Artikel und das אֵת- § 117a) (Kautzsch-Socin), ebenso von »diesem Brunnen« (Bᵉ'eršeba') 30 gesprochen und ferner zur Vorbereitung von 32a »sie schlossen einen Bund in Bᵉ'eršeba'« erzählt haben, wie es zur Vertragsschließung gekommen ist. Jᵇ hat also etwa folgendes erzählt: Später gruben Abrahams Knechte einen neuen Brunnen, die jetzt sogenannte Bᵉ'eršeba'. Um dieselbe Zeit kam Abimelech zu Abraham; man beschloß, sich gütlich zu vertragen und von nun an Freundschaft mit einander zu halten. Abraham ließ die zur feierlichen Handlung notwendigen Tiere kommen; sieben Lämmer aber befahl er, abseits zu stellen. Diese sieben Lämmer sind nach der deutlichen Angabe von 30 nicht für die Bundesmahlzeit (26 30) verwandt worden, sondern ein Extrageschenk an Abimelech, das Abrahams rechtmäßigen Anspruch auf Bᵉ'eršeba' feststellen sollte. Die Sitte, beim Kontrakt solche Pfänder zu geben und zu nehmen, ist sicherlich sehr alt; in späterer Zeit hat man Kontrakte schriftlich aufgesetzt, da war dann die Urkunde das Zeugnis vgl. Jer 32. Von nun an ist 28—30. 32—34 die, wie es scheint, lückenlose Fortsetzung. — **28** לְבַדְּהֵן § 91c, לְבַדָּה 29 § 91f. — **29** Sam הכבשות; ebenso in **30** (Ball); doch vgl. § 126x. — תִּהְיֶה 30 »es soll sein« § 122q. — **31** Noch zur Zeit des Amos 8 14 galt Bᵉ'eršeba als berühmte Schwurstätte; ursprünglich bedeutet der Name Siebenbrunnen, was Jᵇ 28ff. noch weiß. Über die Siebenzahl, die besonders bei Gegenständen des Gottesdienstes häufig ist, vgl. F. v. Andrian in Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien XXXI 225ff., Hehn, Siebenzahl u. Sabbat 34ff., Meinhold, Sabbat 20. Die Frage, woher die Heiligkeit der Zahl komme: von den sieben Planeten oder den sieben Tagen der Woche oder wahrscheinlicher von der eigentümlichen Art der Zahl selber, ist noch nicht entschieden. Sieben Brunnen finden sich auch sonst, bei Mandäern, Syrern und in Algier (Nöldeke ARW VII 340ff.), bei Griechen, Persern und Indern (Roscher, Abh. der Sächs. Ges. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. XXI Nr. 4 S. 3) und auch in Deutschland (Andrian a. a. O. 253f.). Das Wort »Siebenbrunnen« hat wohl superlativische Bedeutung wie »Negenborn« Wellhausen ARW VIII 155f.; ebenso Enneakrunos in Athen, Dieterich ARW VIII 156; gegenwärtig hat Bᵉ'eršeba' drei Brunnen vgl. Guthe BW s. v. — **33** gibt, als Nachtrag, sehr gute, alte Nachrichten über Bᵉ'eršeba': daselbst stand ein heiliger Baum, eine Tamariske (tamarix syriaca); über heilige Bäume vgl. zu 12 6; dieser Baum ist nach der Sage von Abraham gepflanzt. Doch ist vielleicht אֵשֶׁל Korrektur für אֲשֵׁרָה Cheyne, Enc. Bibl. s. v. Tamarisk Tree, Stade, Bibl. Theol. 112, Ed. Meyer, Israeliten 257 A. 4. Die Stätte ist für Israel ein Jahveheiligtum; die Sage fragt: warum? und antwortet: weil Abraham dort den

und rief dort Jahve als 'el 'olam (ewigen Gott) bei Namen an. [34]*Abraham verweilte im Philisterlande noch geraume Zeit.*

Kült gestiftet hat. Zum Ausdruck »Jahves Namen anrufen« vgl. zu 4 26. Der Kultusname heißt dort: Jahve 'el 'olam. Diese uralte Notiz ist nach 16 13 zu deuten: der vorjahvistische Name des dortigen Numen hieß 'el 'olam (vgl. *Χρόνος ἀγήρατος* bei Damascius princ. 123 S. 381f. Kopp); das jahvistische Israel, das Ort und Kultus übernahm, hat auch den Gottesnamen beibehalten, aber ihn als Beinamen Jahves an dieser Stelle gedeutet. — Da **32** J[b] B[e]'eršeba' nicht zum Philisterlande rechnet, E aber von Philistern in G[e]rar überhaupt nichts weiß, so kann **34** aus keiner der beiden Quellen stammen und muß abschließender Zusatz eines Redaktors sein (Kautzsch-Socin[2]). — Eine Besprechung der ganzen Erzählung und ihrer Varianten findet sich am Ende von 26; daselbst auch das Weitere über B[e]'eršeba'.

---

29. Opferung Isaaqs 22 1—19 E.

[1]*Nach diesen Geschichten geschah's, da Gott Abraham versuchen wollte, daß er zu ihm sprach: Abraham! Er antwortete: ich höre.* [2]*Er sprach: nimm deinen einzigen, geliebten Sohn, Isaaq, geh ins Land von ham-Morijja und bringe ihn daselbst auf einem der Berge, den ich dir nennen will, als Ganz-*

Opferung Isaaqs 22 1—19 E. Qu'ellenkritik: Die Hauptmasse stammt von E: אלהים, Offenbarung in der Nacht 1. 2, die Einleitung des Gesprächs 1. 11, der Engel ruft vom Himmel her 11. — Die Verse 15—18 sind Zusatz vgl. im folgenden.

1a נסה zusehen, wie jemand oder etwas beschaffen sei; in religiösem Sinne: ob jemand Gottes Befehl gehorche oder nicht Ex 16 4 Dtn 8 2 13 4. Die Anwendung dieser Vorstellung auf Gott enthält einen Anthropomorphismus, weil sie streng genommen die Allwissenheit ausschließt, was aber dem Erzähler selber nicht zum Bewußtsein kommt. — E legt Wert darauf, von Anfang an festzustellen, daß Gottes Befehl, Isaaq zu opfern, eine Versuchung Abrahams gewesen ist, weil er so diesen befremdlichen Befehl erklärt, und weil er diesen Gedanken am Schluß 12 wieder aufnehmen will. Solche Prüfungserzählungen sind in den religiösen Literaturen beliebt: die besondere Frömmigkeit eines Heiligen wird dadurch erwiesen, daß er in eine besonders schwierige Lage gebracht wird, in der ein gewöhnlicher Mensch straucheln würde. Versuchungsgeschichten werden berichtet im AT von Noah (vgl. oben S. 61), mehrfach von Abraham 12 1 15. 18, von Hiob; im NT von Jesus, ferner von Buddha (Windisch, Mara und Buddha, Abh. d. Sächs. Ges. der Wissenschaften, 1895, Oldenberg, Aus Indien und Iran 104ff.), Zoroaster (Awesta V. 19 1ff. vgl. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch 1673f., Jackson, Zoroaster 51ff., Geldner, Religionsgeschichtl. Lesebuch 347f.), vom hlg. Antonius; auch im Märchen kommt das Motiv vor. — Der Satz «Gott versuchte,« ist wohl Zwischensatz; Fortsetzung von ויאמר ist וירא. — Die Offenbarung geschah nach 3 bei Nacht; vgl. 21 12f. — 1b Ein solches kurzes Wechselgespräch hat den Zweck, den Redenden der Aufmerksamkeit des Angeredeten zu versichern: הנני inhaltlich = »sprich, ich höre« I Sam 3 9. Ebenso beginnt bei E auch das Gespräch zwischen Menschen 7; E denkt sich also die göttliche Offenbarung ganz in den Formen eines menschlichen Gesprächs; von dem Abnormen, Seltsamen der Prophetie ist bei ihm keine Rede. — 2 »Den einzigen, geliebten« die Worte machen die Schwere der Selbstverleugnung klar vgl. 12 1; »es ist, als ob Gott hinzufügte, er wisse recht wohl, was er fordere« (Steinthal, Zu Bibel und Religionsphilosophie 13); ebenso Jdc 11 34 von Jephtas Tochter: sie war sein einziges Kind! — Aus dem Zusammenhang der Abrahamgeschichten kommt hinzu, daß mit Isaaqs Tode alle Verheißungen Gottes hinfallen würden. — »Isaaq« ist Zusatz wie 21 10. — Voraus-

opfer dar! — — — 3 *Da bepackte Abraham des Morgens in der Frühe seinen Esel, nahm zwei Sklaven und seinen Sohn Isaaq mit sich, spaltete das Holz zum Brandopfer, brach auf und ging an den Ort, den Gott ihm genannt hatte.* 4 *Am dritten Tage aber, als Abraham die Augen aufschlug, sah er den Ort von ferne liegen;* 5 *da befahl er den Sklaven: bleibet ihr hier bei dem Esel; ich aber und der Knabe wollen hinübergehen und unsere Andacht verrichten; dann kommen wir zu euch zurück.* 6 *So nahm Abraham das Holz zum Ganzopfer und lud es seinem Sohne Isaaq auf; er selbst nahm den Brand und das Messer in die Hand: so gingen die beiden mit einander.* 7 *Da sprach Isaaq zu seinem Vater Abraham: Vater. Er antwortete: nun, mein Sohn? Er sprach: hier ist wohl der Brand und das Holz, wo ist aber das Schaf zum Ganzopfer?* 8 *Abraham antwortete: das Schaf zum Ganzopfer ersieht sich Gott selber, mein Sohn. So*

---

setzung eines solchen Befehles ist, daß Gott alles von den Menschen verlangen kann, und daß der Mensch, wenn Gott befiehlt, zu gehorchen hat. — הַמֹּרִיָּה nur hier und II Chron 3 1; nach letzterer Stelle der Name der Tenne des Jebusiters Ornan, d. i. der Name des Platzes des Tempels Salomos zu Jerusalem II Sam 24 18ff. Aber hier kann, von der späten Bezeugung des Namens ham-Morijja abgesehen, nach dem deutlichen Zusammenhange der Stelle nur ein Ländername gestanden haben (Wellhausen); den Namen der speziellen Stätte zu nennen behält sich Gott ja noch vor. Demnach ist הַמֹּרִיָּה spätere, jerusalemische Textänderung vgl. weiter zu v. 14. Peš הָאֱמֹרִי Dillmann, Procksch 13 A. 1 u. a. Andere, haltlose Versuche nennt Holzinger. — Das Kinderopfer ist natürlich eine עוֹלָה, d. h. ein Opfer, das Gott ganz bekommt. — **3** Was Abraham bei diesem Befehl Gottes dachte, wird nicht erzählt vgl. die Einleitung § 3, 13; dagegen wird die äußere Situation anschaulich ausgemalt. Die Rührung des Erzählers tritt nicht in den Worten hervor, aber die Hörer merken sie an dem Klange seiner Stimme. Zwei Sklaven nimmt Abraham mit sich: so zieht ein Vornehmer über Land. Das Spalten des Holzes steht an falscher Stelle (Holzinger) und ist wohl ein Zusatz von einer Hand, die hier eine Vorbereitung für v. 6: »er nahm das Holz zum Ganzopfer« vermißte. — Die Worte אֲשֶׁר־אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים (vgl. auch 4 und 9) setzen voraus, daß der Ort, der v. 2 noch nicht genannt war, inzwischen näher bezeichnet worden ist; hier ist also eine Lücke anzunehmen. Diese Lücke ist am einfachsten daraus zu erklären, daß Spätere die Beschreibung der Stätte ausgelassen haben, weil sie zu dem Ort, mit dem sie die Stätte von Gen 22 identifizierten, nicht paßte. Am leichtesten scheint es, die Lücke hinter 2 anzusetzen. Etwa so: Abraham erwiderte, er sei bereit; darauf nannte ihm Gott den Ort. — הַמָּקוֹם Kultusort vgl. zu 12 6. — **4—8** ist mit besonderer Kunst ausgemalt: der Erzähler schildert durch Reden indirekt die Charaktere. — **4** Aus der Ferne sieht Abraham die Stätte: sie ist also hochgelegen. — **5** Die Sklaven — so berichtet der zartfühlende Erzähler — läßt er zurück: sie sollen nicht Zeugen des Schrecklichen sein. Auch mag Abraham ihnen nicht sagen, was er vorhat. Eben, um dies Zartgefühl Abrahams darzustellen, scheinen die Sklaven vom Erzähler überhaupt eingeführt worden zu sein; er hat also auf diesen Zug sehr großen Wert gelegt. Für die Sklaven muß ein Vorwand genügen: man pflegt auf der Reise einen kleinen Abstecher oder Umweg zu machen, um an heiliger Stätte anzubeten; eine interessante archäologische Notiz. Man beachte auch, daß die Stätte hiernach schon vor Abraham heilig gewesen ist. — **6** Der Knabe trägt die schwere Last, der Vater das Gefährlichere: Messer und Feuer (d. h. Kohlenbecken), daß sich Isaaq nicht schneide oder verbrenne: diese Vorsicht des Vaters, der doch seinen Sohn schlachten muß, ist ein besonders hübscher Zug. — **7. 8** ist ein Meisterstück der psychologischen Schilderung: der kindlich-neugierige, ahnungslose Knabe und neben ihm sein Vater, der es nicht über die Lippen bringt, was er zu tun vorhat; das letztere auch Jdc 11 35. So

gingen die beiden mit einander. — 9 *Als sie nun an den Ort, den Gott ihm genannt hatte, gekommen waren, baute Abraham daselbst den Altar und schichtete das Holz auf; dann band er seinen Sohn Isaaq und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.* 10 *Dann reckte Abraham die Hand aus und ergriff das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.* 11 *Da rief ihm Jahves Bote vom Himmel her zu und sprach: Abraham, Abraham! Er antwortete: ich höre.* 12 *Er sprach: recke deine Hand nicht wider den Knaben aus und tu ihm nichts zuleide; denn nunmehr habe ich erkannt, daß du gottesfürchtig bist. Du hast deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten.* 13 *Als aber Abraham die Augen aufschlug, sah er plötzlich 'einen' Widder, der sich mit den Hörnern im Gestrüpp verfangen hatte. Da ging Abraham hin, ergriff den Widder und brachte ihn*

---

erzählt die Sage mit tiefem Mitgefühl; der Erzähler hat dabei Tränen im Auge. Zugleich aber will er sagen: seht, das ist Gehorsam gegen Gott! Voraussetzung der Worte ist, daß das gewöhnliche Ganzopfer-Tier ein Schaf ist. Isaaq wird als kluges Kind gedacht: die Klugheit des Kindes zeigt sich an guten Fragen. — In Isaaqs Frage fehlt der Hinweis auf das Messer: der gute Erzähler vermeidet langweilige Vollständigkeit. — In seiner Antwort weicht Abraham der Notlüge aus, Haller 114. — Das Wort, das er in herbster Qual und doch in wandellosem Gehorsam ausspricht: »Gott ersieht sich«, soll sich uns tief einprägen. — Besonders eindrucksvoll ist die Wiederholung: »so gingen die beiden miteinander«; die Worte stellen die ganze rührende Szene noch einmal kurz vor Augen. Ähnlich der letzte Gang Elias mit Elisa II Reg 2 1—8. — **9. 10** Eine höchst ausführliche Schilderung: das Tempo wird mit Willen ritardando, um die Spannung zu schärfen; wir sollen mit verhaltenem Atem zuhören. — Beschrieben wird im folgenden der Ritus der עוֹלָה vgl. 2. — »Der Altar«, der noch jetzt dasteht. — עֵרֶךְ »Terminus des Opferwesens vom Aufschichten des Holzstoßes auf dem Altar« (Siegfried-Stade). — שָׁחַט »schächten« Terminus vom Schlachten durch Zerschneiden der Halsader, daß das Blut ausfließt. — Nicht das Ergreifen des Messers, sondern die Handbewegung, mit der er schächten will, wird Abraham vom Engel verboten 12; darum wird »und ergriff das Messer« Zusatz sein. — **11** Damit hat Abraham seinen Gehorsam bewährt. — Jetzt endlich das lösende Wort: Gott greift ein. Das Eingreifen Gottes findet hier wie 16 7 21 17 am Höhepunkt der Geschichte statt, wo alles aufs äußerste gekommen ist. So geziemt es sich für Gott, nicht im Nebenpunkte aufzutreten, sondern im Augenblick der Entscheidung. Es ist das ein schöner und tiefer Zug der Sagen, die in ihrer Weise von dem ewigen Troste aller frommen Seelen reden: Gott mag lange schweigen, aber in der letzten Not wird er reden. — Auch v. 11 stammt von E (der Engel ruft vom Himmel her wie 21 17; Einleitung des Gesprächs wie 22 1. 11); demnach ist יהוה für האלהים (Peš) eingesetzt; weshalb, ist später zu zeigen. — »Abraham, Abraham« die Wiederholung malt das Eindringliche des Rufes. Abraham soll eiligst hören, sonst ist es im nächsten Augenblick zu spät, und die Kehle des Kindes durchschnitten. — **12** Daß der Engel redet, als ob er Gott selber wäre, weist auf eine ältere Rezension zurück, in der nicht ein Engel, sondern Gott selber gesprochen hat vgl. zu 16 7b. Dies paßt ja auch besser zu 1f.: da Gott selber den Befehl gegeben hat, muß er ihn auch selber widerrufen. Die Redaktion hat den Gott, der des Nachts erscheint, stehen lassen 1f., aber den Gott, der am Tage auftritt, durch den Boten ersetzt. — אֶל־הַנַּעַר, Sam LXX Vulg עַל. — 12b weist auf v. 1 zurück: Gott hat Abraham erproben wollen, ob er gottesfürchtig sei; das hat sich jetzt herausgestellt. Der Vollzug des Opfers ist also unnötig; denn nicht die Handlung selbst will Gott, sondern die Gesinnung, die zu der Handlung entschlossen ist: eine Idee von hoher Vergeistigung. Die Erzählung wendet sich so am Schluß zum Anfang zurück und rundet dadurch das Ganze schön ab. — **18** וַיַּרְא וְהִנֵּה malt die Überraschung:

anstatt seines Sohnes als Ganzopfer dar. 14 *So nannte Abraham diesen Ort: '. . . . .' denn 'er sprach: heute, 'auf dem Berge hier' 'ersah sich' Jahve!* 15 Und abermals rief der Engel Jahves Abraham vom Himmel her zu 16 und sprach: ich schwöre bei mir selbst, so spricht Jahve, daß ich dich, weil du das getan und deinen einzigen Sohn 'mir' nicht vorenthalten hast, 17 überschwenglich segnen und deinen Samen unermeßlich zahlreich machen will wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres; dein Same soll das Tor seiner Feinde erobern; 18 alle Völker der Erde sollen sich mit deinem Samen segnen; darum, weil du meinem Befehle gehorcht hast. 19 *Darauf kehrte Abraham zu den Sklaven zurück; dann machten sie sich auf und gingen zusammen nach Be'eršeba'. Abraham blieb in Be'eršeba' wohnen.*

---

plötzlich sah er einen Widder; so überraschend erscheint alles, was Gott sendet, vgl. 18 2 21 19. — אַחַר, besser אֶחָד (irgend ein) Hebr. Hss. Sam LXX Peš u. a. Olshausen, oder besser אַדֶּרֶת (Kittel)? — Das Tier hat sich merkwürdiger Weise so verfangen, daß es leicht zu ergreifen ist: darin sieht Abraham einen göttlichen Wink, es als Opfer darzubringen. Ein Opfer aber ist hier nach antiker Anschauung nötig: die begonnene heilige Handlung muß vollendet werden. — Ein Hirschkalb, von einem Gott plötzlich vor den Altar gesandt, auch Ilias VIII 248 ff. — נֶאֱחַז Pf., besser נֶאֱחָז Part. (nach הִנֵּה) LXX Peš Olshausen; die Hss geben beides. — Tieropfer als Ersatz des Menschenopfers Frazer, The golden bough[2] II 37. 38 A. 2, Zimmern, KAT[3] 596 f., A. Jeremias, ATAO[2] 368 f., W. Robertson-Smith, Rel. der Semiten 276 ff. — **14** Die Namennennung gehört sicher zur alten Sage, wie denn bei jeder Sage, die von einer Kultusstätte handelt, auch deren Name angegeben wird. Sehr häufig erfolgt die Namennennung am Schluß 16 14 21 31 28 19 32 31 u. a. — Der Text ist überarbeitet: wie in 11 ist יהוה für אלהים eingesetzt. Die letzten Worte: »auf dem Berge, da (בְּהַר stat. cstr., zur Konstruktion vgl. § 130 d) Jahve erscheint«, geben im Zusammenhang keinen Sinn; ebensowenig andere Übersetzungen (bei Dillmann); der Zusammenhang verlangt hier kein Sprichwort oder derartiges. Demnach ist der Text korrumpiert und mißverstanden. Man lese: »so nannte Abraham diesen Ort '. . . . .'«; an dieser Stelle muß der Name des Ortes gestanden haben, gegenwärtig ist hier die Deutung des Namens eingesetzt, die ursprünglich erst im folgenden gegeben wurde; »denn (אֲשֶׁר wie 31 49) er sprach (אָמַר): heute, auf dem Berge hier (בָּהָר Art. mit Demonstrativkraft) ersah sich (und ersieht sich immer wieder) (יֵרָאֶה) Gott!« Abraham erinnert sich dankbar der Worte, die er in höchster Seelennot zu seinem Sohne gesprochen 8: »Gott ersieht sich«. Diese Worte, damals nur eine Ausrede, sind jetzt Wahrheit geworden. Denn Gott hat sich wirklich ein Opfer nach seinem Willen ersehen; und dies war nicht Isaaq! Daran gedenkend ruft er freudig aus: hier an dieser Stätte, an diesem Ort hab' ich's erfahren, daß Gott sich ersieht, was er will! Davon hat die Stätte den Namen. Zu der Betonung des Ortes (auf dem Berge hier) in Abrahams Ausruf vgl. 11 8 16 13 21 17. 23 32 30, vgl. auch Jos 5 9. — **19** Die Rückkehr ist eigentlich selbstverständlich. Der antike Erzähler berichtet davon, damit das erregte Gefühl der Hörer allmählich wieder zur Ruhe komme; vgl. das langsame Ausklingen der Josephgeschichte. — In Be'eršeba' wohnt Abraham auch nach 21 22 ff.

15—18 Mit der Namennennung und der Rückkehr Abrahams ist die Erzählung ihrer Natur nach zu Ende. 15—18, eine zweite Engeloffenbarung, gibt sich deutlich als Nachtrag (Wellhausen, Dillmann). Nach der alten Sage war Abrahams Lohn, daß er Isaaq behalten durfte: ein vollgenügender Lohn für das väterliche Herz! Ein Späterer, dem diese Belohnung nicht genügend erschien, stellte noch eine große Verheißung hinzu. — Er hat sich bemüht, den Engel möglichst feierlich und nachdrücklich sprechen zu lassen: daher der Schwur Gottes (vgl. oben S. 183), das uralt-geheimnisvolle Wort נְאֻם־יהוה (»Zuraunung Jahves«, ursprünglich das charakteristische Wort für die Inspiration des Gottesmannes, hier im Munde des Engels in ganz abgeblaßtem Sinne gebraucht)

und die feierlichen Partikeln יַעַן אֲשֶׁר 16, עֵקֶב אֲשֶׁר 18. Inhaltlich freilich hat der Verfasser nichts neues bieten können (»segnen« wie 12 2; »viele Nachkommen« 12 2 16 10; »wie die Sterne am Himmel« 15 5, »wie den Sand« 32 13; »das Tor der Feinde erobern« 24 60; »alle Völker segnen sich« 12 3); der Verfasser sucht, wie man sieht, durch Häufung zu wirken. Oben ist der Zusatz mit denjenigen Lettern gedruckt, mit denen sonst die Zusätze in J bezeichnet sind. — **16. 17** כי 16 (nach נְאֻם־יהוה) ist abhängig von נִשְׁבַּעְתִּי und wird durch כי im Anfang von 17 wieder aufgenommen. — אֶת־יְחִידְךָ 16 + מִמֶּנִּי vgl. Sam LXX Peš Vulg Kittel u. a. vgl. 12.

Allgemeines über Isaaqs Opferung.

I. Die gegenwärtige Erzählung im Zusammenhange von E soll die Gottesfurcht des Abraham schildern, der seinen einzigen Sohn hingibt, wenn es Gott so gefällt Jak 22 1. Der Verfasser will in Abraham ein religiöses Ideal zeichnen; seine Erzählung ist ein Charakterbild: die Versuchung des Gerechten. Um aber Abrahams Glauben ins Licht zu stellen, bringt der Erzähler das Motiv des Kinderopfers: es ist die schwerste Prüfung, die Gott einem Vater auferlegen kann. Zugleich spricht die Sage von Gottes Erbarmen, der es nicht zuläßt, daß Abraham seinen Sohn wirklich tötet: »er macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß ihr es könnt ertragen« (vgl. die hierin ähnliche Hagargeschichte bei E Kap. 21). — Der Reiz der Erzählung besteht in ihrer Zartheit und Tiefe. Sie rührt von einer innig empfindenden, weichen Seele her; anders als die ein ähnliches Motiv behandelnde Jephtageschichte: Isaaq wird »gelöst«, aber Jephtas Tochter wird geopfert: Isaaq ist ein ahnungsloses Kind, aber Jephtas Tochter ein tapferes Mädchen, die mit ihrem Willen in den Tod geht; die Rache, die Jahve dem Vater verliehen hat, versüßt ihr den bitteren Tod. Demnach ist die Jephtageschichte machtvoller und antiker, Gen 22 weicher und moderner. — Hiermit ist die Stimmung bezeichnet, in der die Erzählung vom Kinderopfer spricht. Zwar weiß der Erzähler, daß Gott dies Opfer im letzten Grunde nicht begehrt; aber die Sage rechnet doch noch mit der Möglichkeit, daß Gott auch dies verlangen könne. Polemik gegen das Kinderopfer (so noch Kautzsch[8] 36) liegt demnach hier gänzlich fern; von Zorn und Abscheu gegen diesen finsteren Brauch ist nicht die Rede; und nicht einmal die Absicht, eine Lehre vom Kinderopfer aussprechen zu wollen, darf man der Sage zuschreiben, weshalb die Erzählung im Unterricht gegenwärtig auch große Schwierigkeiten bereitet. Vielmehr stellt sie nur den herzzerreißenden Schmerz des Vaters dar, der dies schwere Opfer vollziehen soll. Doch mögen die letzten Redaktoren, die den Propheten nahe stehen, aus der Erzählung eine Verurteilung des Kinderopfers herausgelesen haben.

II. Ursprünglicher Sinn der Sage. Obwohl die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt nur ein Charaktergemälde ist, so ist doch geboten, zu fragen, ob sie nicht wie andere Sagen, die von heiligen Orten handeln, ursprünglich einen konkreteren Sinn gehabt habe. Darauf führt auch die Analogie der Jephtaerzählung. Diese ist zwar gegenwärtig nur eine historische Sage, weist indes in einem kurzen Zusatz Jdc 11 40 auf ein Klagefest hin, das zum Andenken an diese Geschichte gefeiert werde; dies Klagefest erinnert an die Klagefeste des Adonis oder Tammuz Ez 8 14 oder an das des Hadadrimmon zu Megiddo Zach 12 11. Hieraus ist deutlich, daß die Erzählung von Jephtas Gelübde ursprünglich ein ätiologischer Mythus gewesen ist.

1. Ort der Opferung. Die Sage setzt die Opferung an einen bestimmten Ort; der Name ist im gegenwärtigen Text durch Korruptel unleserlich geworden vgl. zu v. 14. Spätere Tradition hat behauptet, dieser Ort sei die Stätte, an der später der salomonische Tempel stand, ham-Morijja, gewesen: man hat dabei, der Sage folgend, (willkürlich genug) הַמֹּרִיָּה als = יהוה יראה erklärt und daher den Namen יהוה v. 11 und 14 eingesetzt (Wellhausen); aus diesem Grunde scheint man auch die ursprünglich in 14 gegebene Namennennung unterdrückt zu haben. — Diese Lesungen sind nun aber nicht die des ursprünglichen Textes: הַמֹּרִיָּה ist in v. 2 deutlich Einsatz; auch ist sehr unwahr-

scheinlich, daß E, der sonst nur אלהים sagt, in dieser Erzählung einen Namen mit Zuhülfenahme von יהוה erklärt haben solle; besonders deutlich aber spricht gegen diese Lokalisierung der Sage, daß die Beschreibung des Ortes, die ursprünglich nach v. 2 stand, ausgelassen ist (vgl. oben zur Stelle), offenbar weil sie zu ham-Morijja nicht stimmte. — Vielmehr muß ursprünglich in v. 11 und 14 אלהים gestanden haben; der ursprünglich beabsichtigte Name aber, der als אלהים יראה erklärt wird, muß aus zwei Elementen bestehen, von denen das eine nach Analogie sonstiger uralter Namen der Genesis אֵל gewesen sein wird, das andere aber ein Wort war, das man als יִרְאֶה deuten konnte. Diese Vermutung wird durch zwei weitere Anspielungen an diesen Namen bestätigt. Die Sagen lieben es, in geistreichem Spiel den charakteristischen Namen immer wieder durchklingen zu lassen vgl. die Einleitung § 3, 17. So heißt es hier 12, Gott habe erkannt, daß Abraham gottesfürchtig יְרֵא אֱלֹהִים sei; ferner sieht Abraham einen Widder v. 13 אַיִל [וַיַּחֲזֵק] וַיַּרְא; dabei ist אַיִל ein Anklang an אֵל wie קֵץ an קֵץ Am 8 1f. Von diesen drei Anklängen an den gesuchten Namen beweist die letzte 13 mit völliger Sicherheit, daß der Gottesname אֵל gewesen sein muß; die beiden letzteren 12 und 13 zeigen, daß dieser Name an zweiter Stelle stand; in der konstituierenden Erklärung 8 und 14 ist diese Stellung verändert, weil in der daselbst gegebenen (sehr geistvollen und tiefen) Deutung אלהים betont wurde: »Gott selber ersieht sich«. — Die drei Anspielungen יִרְאֵל, יִרְאָה אֵל und יַרְא אֵיל führen mit großer Sicherheit auf den Namen יִרְיֵאל oder יִרְוֵאל; sprachlich können beide Formen wechseln wie מְנוּאֵל und מְנֻיֵאל Gen 32 31. 32 vgl. יִרְיֵאל I Chr 7 2 LXX Luc Ἰαρουήλ, יִרְאֵל II Chr 20 16 LXX Ἰεριήλ vgl. § 90o. Der Name J°ri'el ist bezeugt als Name eines Geschlechtes in Issachar I Chr 7 2; J°ru'el ist eine Wüste in Juda II Chr 20 16. Das erstere kommt seiner Lage wegen nicht in Betracht; dagegen sehr wohl das letztere, das nach II Chr 20 16. 20 zwischen Engedi und Jerusalem, in der Nähe von T°qo^{a}' gelegen hat; nun ist zwar ausdrücklich nur das bezeugt, daß nach J°ru'el eine Wüste genannt ist, doch dürfen wir annehmen, daß in der Nähe dieser Wüste ein Ort J°ru'el gelegen hat, von dem sie den Namen trug. Die Angabe 4, daß die Stätte drei Tagereisen von B°'erseba' entfernt gelegen habe, stimmt zu diesem J°ru'el ganz wohl. Gegen diese Vermutung spricht jedenfalls nicht, daß J°ru'el sonst als Kultusort nicht genannt ist; was würden wir denn etwa von den Heiligtümern zu Lahaj ro'i, zu Mah^{a}naim, zu Mamre oder von der Machpela-Höhle ohne die Genesis wissen? Demnach darf man mit großer Sicherheit vermuten, daß der Name der Stätte Gen 22 J°ru'el oder J°ri'el gewesen, und mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß mit diesem J°ru'el das bei T°qo^{a}' liegende gemeint sei. — Spätere, spezifisch jerusalemische Tradition die den Namen des über alles verehrten Heiligtums schmerzlich in der Genesis vermißte (Jerusalem kommt nur Gen 14 vor), setzte die Sage nach Jerusalem und fand den Rechtsgrund hierfür wohl in dem Umstande, daß der Name J°ri'el an den uralten Namen der Tempelstätte אֲרִיאֵל (Jes 29 1. 2. 7) anklingt. Bekanntlich wechselt י und א im Anlaut in alter und neuer Zeit sehr häufig. Als der Name Ari'el in Jerusalem ungebräuchlich geworden und der Name ham-Morijja aufgekommen war, hat man diesen in den Text getragen. Durch das Einkorrigieren ist der Text von v. 14 stark verderbt worden. — Wellhausen, Composition^{3} 19 will für בְּהַר יְיָ v. 2 בְּחֹרֵב lesen und den Ort (nach der ganz späten, samaritanischen Tradition) mit Sichem identifizieren; Stade, Bibl. Theol. 245, v. Gall, Altisraelitische Kultstätten 112ff. und Procksch 12 denken an den אֵלֹן מוֹרֶה bei Sichem 12 6, das aber von B°'eršeba' viel weiter als drei Tagereisen entfernt ist.

2. Gen 22 ist die Kultussage von J°ru'el. Diese Sage handelt über das Kinderopfer. Kinderopfer waren dem alten Israel wie auch seinen Nachbarn wohlbekannt (vgl. Marti, Gesch. d. isr. Rel.^{5} 45ff., Smend, Alttest. Religionsgesch. 128f., Stade, Bibl. Theol. 170f. 244ff., Benzinger^{2} 364; Kinderopfer bei den Semiten vgl. Robertson Smith, Rel. d. Semiten 276ff.): den Moabitern II Reg 3 27, Ammonitern Lev 18 21 20 2ff., Arabern (vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum^{2} 115f.), Aramäern II Reg 17 31, Phöniziern, in deren Geschichte es eine große Rolle spielt (vgl. Pietschmann, Gesch. der Phö-

nizier 168f.) und vielen andern Völkevn; kanaanäisches Kinderopfer ist, wie es scheint, bei den Ausgrabungen durch eine Menge von aufgefundenen Kinderleichen bestätigt, Hugues Vincent, Canaan 188ff.; zur Erwähnung von Kinderopfern, speziell der Kinderverbrennung bei den Assyrern vgl. Zimmern KAT[3] 434 und A. 3, S. 599. Auch in Israel hat man, besonders in Zeiten der Not dies schwerste Opfer dargebracht, um den Zorn der Gottheit zu stillen vgl. II Reg 3 27 Mich 6 7 (wo das Kinderopfer Sühnopfer ist) II Reg 16 3 21 6. Doch scheint es auch im ältesten, uns historisch erreichbaren Israel trotz des Gesetzes Ex 22 28 nicht allgemeine Sitte gewesen zu sein vgl. Wellhausen, Prolegomena[4] 88. Dagegen kam es, meist wohl unter dem Einfluß der Nachbarvölker, manchmal und in manchen Orten vor; sei es, daß man sich in besonderer Not, privater oder öffentlicher, auf dies Mittel besann, um Jahves Zorn zu sühnen vgl. Mich 6 7 und II Reg 16 3 21 6 (3 27), sei es, daß dies Opfer an gewissen Stätten Regel oder wenigstens häufig war. So war es heiliger Brauch von Jerusalem, aber nicht am Tempel (also nicht auf Ari'el), sondern auf dem Topheth im Hinnomtale II Reg 23 10 Jer 32 35, wo es dem mit Jahve identifizierten Melech Jer 7 31 Ez 20 25f. dargebracht wurde. Aber auch da, wo die alte Forderung galt, alle Erstgeburt Jahven darzubringen, war doch die mildere Sitte aufgekommen, die menschliche Erstgeburt »auszulösen« פדה Ex 34 19f. Dies ist dann die spätere gesetzliche Theorie geworden Ex 13 2. 12ff. Es ist also hier, wie häufig in der Geschichte der Religion, für das unmöglich gewordene Alte in der Praxis ein »Ersatz« eingetreten, während das Alte der Theorie nach weiter galt. — Die Propheten und prophetischen Gesetze haben das Kinderopfer als schrecklichen heidnischen Greuel bekämpft Jer 7 31 Ez 16 20 20 26 Dtn 12 31; Lev 18 21 20 2ff. —

Gen 22 ist ursprünglich die Sage vom Kinderopfer zu Jᵉru'el. Sie erzählt, wie die Gottheit an dieser Stätte eigentlich den erstgeborenen Sohn zum Opfer gewollt, wie sie aber für den Knaben — auch diesen Zug kann man vielleicht noch ätiologisch verstehen — einen Widder als Ersatz genommen hat. Der gegenwärtige kultische Zustand, den die Sage voraussetzt, ist also wohl, daß man zu Jᵉru'el einen Widder darbringt; die Sage weiß aber noch, daß es eigentlich ein Kind sein sollte; wir dürfen schließen, daß es ursprünglich auch wirklich ein Kind gewesen ist. Von Polemik gegen dies Opfer hält sich die Sage ganz fern; sie ist also vorprophetisch. Sie hält vielmehr die Stimmung fest, die wohl schon lange vor der Sage das Opfer abgeschafft hatte: die Zeit war weicher geworden; da war es dem zärtlichen Vater eine Unmöglichkeit, das Kinderopfer darzubringen.

Ein interessantes Gegenstück und vielleicht das Prototyp unserer Sage ist die phönizische Kultussage, wonach El selber diesen Kult gestiftet habe, indem er seinen »eingeborenen Sohn« seinem Vater Uranos in einer Zeit der Not auf einem dazu errichteten Altare als Brandopfer dargebracht habe Philo fr. 2 24, fr. 5 Müller (Fragm. hist. graec. III 569. 571). Der Sohn heißt *Ιεδούδ* = יְדִיד, hebr. יְדִיד »Liebling«, oder *Ἰεούδ* = hebr. יְחִיד der »Einzige«, nach Philo phönizischer Name des einzigen Sohnes, also ganz wie Gen 22 2 »der einzige «oder» der geliebte Sohn«. Eine sehr genaue Parallele ist die Erzählung von der Opferung Iphigeniens durch Agamemnon, an deren Stelle Artemis eine Hirschkuh setzte; auch diese Erzählung ist ursprünglich eine ätiologische Erzählung vom Ersatz des Menschenopfers vgl. Roscher, Lex. s. v. Iphigeneia.

---

30. Stammbaum Naḥors 22 20—24 J.

20 Nach diesen Geschichten ward dem Abraham gemeldet: auch Milka hat deinem Bruder Naḥor Kinder geboren: 21 seinen Erstgeborenen 'Uṣ und dessen Bruder Buz, Qᵉmu'el *(Vater von Aram)*, 22 Kesed und Ḥᵃzo, Pildaš, Jidlaf und Bᵉthu'el 23 *(und Bᵉthu'el hat Rebekka gezeugt)*: diese acht hat Milka Abrahams Bruder Naḥor geboren. — 24 Und auch sein Kebsweib, das Rᵉ'uma hieß, gebar: Ṭebaḥ und Gaḥam, Taḥaš und Maᶜᵃcha.

Dieser Stammbaum Naḥors wird sehr alt sein; im ganzen sind es zwölf Söhne, wie bei Israel, Ismael 25 13f. und Esau 36 15—19; die Stämme werden wie die israelitischen in die vollbürtigen und die halbschlächtigen eingeteilt; die ersteren stammen von dem Eheweib, die andern von der פילגש, d. h. der Volksfremden, »die infolge davon mit ihren Kindern nicht als ganz ebenbürtig gilt, wenn sie auch über der Sklavin steht» Rauh, Hebr. Familienrecht 29f. Unter den vollbürtigen Stämmen haben die beiden ältesten eine besondere Beziehung: ʿUṣ und »sein Bruder Buz« (wie Qain und »sein Bruder Abel« 4 2 und wie »Simeon und Levi, die Brüder«, 49 5 u. a.). — Der Erzähler hat, um diese dürftigen Notizen ein wenig zu beleben, ihnen wenigstens die Form einer Geschichte geben wollen und daher geschickt die Einkleidung gewählt, wonach Abraham diese Geburten gemeldet werden; doch ist er von 23b an wieder in den gewöhnlichen Stil der Stammbäume zurückgefallen. — Spätere Zusätze sind אֲבִי אֲרָם 21 und וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת־רִבְקָה 23a. Beides stört den Zusammenhang erheblich: an dieser Stelle, wo dem Abraham soeben erst gemeldet wird, daß Qᵉmu'el und Bᵉthu'el geboren seien, kann noch nicht von ihren Kindern die Rede sein; ferner wird die Zwölfzahl durch diese Zusätze zerstört, schließlich bezieht sich 23b über 23a auf 21. 22. — Die Namen des ursprünglichen Stammbaums werden alle oder fast alle nicht eigentliche Sagengestalten bezeichnen, sondern die Namen alter Stämme sein, die künstlich zum Stammbaum zusammengesetzt sind.

Das Stück gehört nicht zu P, der über Aram und ʿUṣ andere genealogische Notizen bringt 10 22f. Es ist hierher gestellt worden als Einleitung zu der folgenden Erzählung aus J, die es mit Naḥoriden zu tun hat. Auch dem Sprachgebrauch nach gehört das Stück zum »Jahvisten«: גַּם הוּא 20. 24 vgl. Budde 220ff.; die Phrase וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה beweist nicht für E, sondern findet sich auch in J 39 7. Genauer betrachtet gehört dies Stück aber weder zu Jᵃ noch Jᵇ: es weiß nichts von Laban, der in beiden Rezensionen von Kap. 24 eine Hauptrolle spielt, und ursprünglich auch nicht einmal etwas von Rebekka. Übrigens setzen in 24 sicherlich nicht Jᵃ (24 24. 29) und auch wohl nicht Jᵇ (24 15 eine Notiz über Laban aus Jᵇ wird vor 30 ausgefallen sein) voraus, daß ein solcher Stammbaum Naḥors bereits mitgeteilt sei. Der Stammbaum Rebekkas aber, den Jᵃ und Jᵇ selber enthalten, hat diese ursprünglich nicht Tochter des Bᵉthu'el, sondern des Naḥor genannt (vgl. zu 24 15). Vgl. auch Mez, Ḥarrân 21, der das Stück zu »J²« rechnet, und Cornill, Einleitung⁶ 55. Dieser Stammbaum, ursprünglich ganz allogener Herkunft, ist also von spätester Hand in diese Abrahamgeschichten in J eingestellt und durch den Zusatz 23a notdürftig mit dem Folgenden verbunden worden, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 241f. Ähnlich ist der Stammbaum der Qᵉṭura 25 1—4 zu beurteilen.

Über die Stammnamen vgl. Dillman, Gesenius-Buhl¹⁴ und Ed. Meyer, Israeliten 239ff. — Milka 11 29. — ʿUṣ, nach 10 23 P ein aramäischer Stamm, bei Hiob 1 1—3 im Bereich der Bᵉne-qedem östl. von Palästina, nach Delitzsch, Paradies 259 in der Obelisk-Inschrift Salmanassars II. am unteren Orontes; Gen 36 28 ein ḥoritischer Stamm, Thren 4 21 das Land Edoms. — Buz, Jer 25 23 neben Dᵉdan und Têma genannt vgl. auch Job 32 2, ist also in Nordarabien zu suchen; assyrisch Bâzu (Delitzsch, Paradies 306f.). — Qᵉmu'el, Vater von Aram, nach Ed. Meyer 239 kein Stammname, sondern eine Sagengestalt, Stammvater der Aramäer. — Kesed ist der vorausgesetzte Ahnherr der Kasdim; diese »Kasdim«, nicht zu verwechseln mit den babylonischen Kasdim, den Chaldäern, mit denen sie aber urverwandt sein werden, sind ein aramäischer Beduinenstamm; erwähnt neben den Sabäern Job 1 17 vgl. Winckler, Forschungen II 250—252; vgl. oben zu 11 31 S. 158. — Ḥᵃzo, ass. Ḥazû, von Asarhaddon neben Bâzu (vgl. dasselbe) genannt (Delitzsch, Paradies 306f.). — Zu Pildaš vgl. den auf einer sinaitischen Inschrift bezeugten Namen פנדשו, bei Lidzbarski, Handb. d. nordsemit. Epigraphik 352. — Bᵉthu'el ist nach Ed. Meyer 240 vielleicht wie Qᵉmu'el ein Urvater; ist diese Gestalt vielleicht nichts anderes als der personifizierte heilige Stein בֵּיתְאֵל (Baudissin RE XII 136), die dann mit dem phönizischen Gott *Βαίτυλος* (Philo fr. 2 14 bei Müller, fragm. hist. graec.

III 567) und dem von Zimmern KAT³ 437 besprochenen, »westländischen« Gott Bait-ili gleichzusetzen wäre? — Tebaḥ (II Sam 8₈ verschrieben zu טִבְחַת), I Chr 18₈ Tibḥat, Stadt in Aram-Ṣoba, wohl das Tubihi in dem Tell Amarna-Briefe Winckler Nr. 127; ägyptisch Tbchu vgl. Ed. Meyer, Israeliten 240, W. Max Müller, Asien und Europa 173. 396. — חֲמָת identifiziert Winckler in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1896 S. 207 mit dem von W. Max Müller, Asien und Europa 251. 258 nördlich von Qadeš gesuchten ägypt. Teḥisi. — Ma'ᵃacha eine aramäische Landschaft am Hermon II Sam 10₆. ₈. — Die übrigen Namen sind unbekannt. Soweit wir diese Stämme kennen, werden wir an die Nordränder der syrisch-arabischen Wüste gewiesen. Nach Ed. Meyer 241 sind die vollbürtigen Söhne Landschaften und Stämme der syrisch-nordarabischen Wüste — wir erhalten also hier Nachrichten über die fast verschollene Heimat der aramäischen Stämme —, die Bastarde aber sind Distrikte und Ortschaften des syrischen Kulturlandes. Im Hintergrunde steht demnach eine Geschichte, wonach ein Teil dieser ursprünglich in der Wüste hausenden Stämme ins Fruchtland eingewandert ist. Charakteristisch ist, daß der Name des Volkes Aram, das in der Geschichte Assurs und Israels eine so große Rolle spielt (vgl. auch die Stellung des Namens Aram bei P 10₂₃), dem Stammbaum Naḥors erst nachträglich eingefügt worden ist, daß eine Reihe der späteren aramäischen Stämme und Ortschaften wie Ṣoba, Gešur, Ṭob und besonders Damaskus fehlen, und daß Naḥor in der hebräischen Sage als Bruder des (vorgeschichtlichen) Abraham gilt. Wir werden demnach das nach Naḥor genannte Volk für ein (für Israel) prähistorisches Volk zu halten haben und in diesem Volke die Vorfahren der späteren geschichtlichen Aramäer finden dürfen; nach dem Untergang des Volkes »Naḥor« haben einzelne Stämme als »Aramäer« weiter bestanden. — **24** Peš שִׁמְחָה, Kittel.

---

31. Rebekkas Brautwerbung 24 J$^{a.b}$.

Rebekkas Brautwerbung 24 J$^{a.b}$. Quellenkritik. 1. Bisher hat man meist die Einheitlichkeit der Erzählung angenommen; indes führen eine große Reihe von inneren Widersprüchen, Schwierigkeiten oder Dubletten auf doppelten Faden: Rebekka bekommt mehrere Dienerinnen mit 61; sie nimmt nur die Amme mit 59. Die Verwandten Rebekkas wissen auf den Heiratsantrag nichts (weder Ja noch Nein) zu sagen 50b; sie gehen sofort auf den Antrag ein, denn Jahve hat schon dafür entschieden 50aβ. 51. Sie fragen, in einer so zweifelhaften Sache, das Mädchen selbst 57f. (diese Frage bezieht sich nach dem gegenwärtigen Zusammenhang darauf, ob das Mädchen sogleich mitziehen will; nach dem Wortlaut aber, ob das Mädchen überhaupt mitzugehen willens ist); nach 50aβ. 51 dagegen verfügen sie über das Mädchen, ohne sie nur zu befragen (Winckler, Forschungen III 418 will diese Schwierigkeit durch Umstellung 50. 57. 58. 52—56. 51 heben). Zweimal bricht dann Rebekka auf: 61a ‖ 61b (vgl. auch Kautzsch-Socin² A. 110: »v. 61a duldet 61b nicht neben sich«). Zweimal hören wir, wo Isaaq Wohnung genommen hat 62 ‖ 25₁₁b. Zweimal läuft Laban zu dem Manne an die Quelle 30 ‖ 29 (diese Wiederholung hat man seit Ilgen, Urkunden 149 durch Umstellung von 30a hinter 29a wegschaffen wollen, so neuerdings wieder Winckler, Forschungen III 418, Eerdmans 73, Kautzsch⁸ u. a.). Zweimal macht der Knecht Rebekka das (von dem מִגְדָּנוֹת, dem Geschenke an die Verwandten, wohl zu unterscheidende) Brautgeschenk 22 (vgl. 30. 47b) ‖ 53, das eine Mal vor der Verlobung 22, das andere Mal nach der Verlobung. (Auch das erste Geschenk 22 dient nicht nur zur Begrüßung oder wird aus Dankbarkeit für den geleisteten Dienst gegeben; dazu ist es viel zu groß, gegen Eerdmans 73 A. 1, Kautzsch⁸; Sievers II 303 will durch Streichung von 22b helfen.) Besonders auffallend ist, daß dies erste Geschenk in 22 gegeben wird, ehe der Knecht Rebekkas Abstammung kennt; in 47 dagegen, nachdem er davon erfahren hat; dies ist um so auffallender, als es sich um sehr wertvolle Schmuckstücke handelt, und wir uns doch vorstellen dürfen, daß der Erzähler mit so vielem Gold etwas vorsichtiger

umgeht. Solches Versehen ist also wohl einem Red., aber nicht einem Erzähler zuzutrauen. Zwei Fragen legt der Sklave Rebekka vor 23a. 23b; und zweimal antwortet sie: 24 auf 23a, 25 auf 23b (man beachte auch den doppelten Anfang וַתֹּאמֶר 24. 25, der sich in alter, einheitlicher Erzählung kaum findet); bei der Wiederholung wird dann die zweite Frage weggelassen 47. (Ball und Winckler, Forschungen III 418 erkennen diese Schwierigkeiten von 22—25 an, wollen sie aber durch Umstellung: 23a. 24. 23b. 25, Ball außerdem noch durch Umstellung von 22aβ. γ. b hinter 25 fortschaffen.) Abraham hält für möglich, daß die Reise erfolglos verläuft und gibt für diesen Fall eine Anweisung 5. 6. 8, in der Wiederholung 39. 41; anderseits ist Abraham überzeugt, daß Jahve der Reise Erfolg geben wird 7b, in der Wiederholung 40. Bei der Wiederholung ist an dieser Stelle Quellenzusammenarbeitung besonders deutlich: denn 39 (»wenn nun das Weib nicht will?«) findet seine unmittelbare Fortsetzung in 41 (»dann bist du des Eides quitt!«), und der dazwischen gestellte Vers 40 stört diesen Zusammenhang aufs empfindlichste (diese Schwierigkeit haben Kautzsch-Socin^2 A. 107 empfunden; Sievers II 303 schlägt die Streichung von 41aα vor). — Kleinere Anstöße gehen durch das ganze Kapitel: im Anfang stört das häufige אברהם 1. 2. Das Reiseziel des Knechtes wird zweimal angegeben 10; ebenso ist die Zeitangabe in 11b doppelt. In 14b befremdet der allgemeine zweite Satz nach dem ersten bestimmten. Zweimal hören wir von der Abstammung Rebekkas, das erste Mal durch den Erzähler 15, das zweite Mal von ihr selber 24 (weshalb Sievers II 302 die betreffende Angabe in 15 streichen will). In 16a ist »eine Jungfrau« || »die noch kein Mann erkannt hatte«. 21b (von לְהַשְׂכִּיל an) fällt sehr auf: an dieser Stelle der Erzählung, nachdem das Zeichen ganz genau eingetroffen ist, weiß doch der Knecht schon, »daß Jahve seiner Reise Glück gegeben hat«. Die Entlassung Rebekkas 59 scheint || dem Segensspruch 60 zu sein. Auch 67 ist überfüllt und kaum in Ordnung (vgl. Kautzsch-Socin^2 A. 113): man beachte z. B. das merkwürdige Explicitum אֶת־רִבְקָה nach וַיִּקָּחֶהָ; »Isaaq führte sie ins Zelt« || »er nahm Rebekka zum Weibe«; »er gewann sie lieb« ist wohl || »Isaaq tröstete sich«.

Eine Reihe der obigen Beobachtungen ist schon gemacht, auch die Vermutung, daß es sich auch hier um zwei Quellen handele, ist bereits geäußert worden (Knobel^1 185f. und Reuß AT. III S. 258 A. 4. S. 260 A. 3).

2. Bei der Quellenscheidung ist wohl am besten von der Beobachtung auszugehen, daß in der einen Rezension alles (soweit nach hebräischer Heiratssitte überhaupt möglich ist) auf die Freiwilligkeit des Mädchens ankommt: sie ist es, die im entscheidenden Moment den Ausschlag gibt 58 und die dann »dem Manne folgt« 61a; sie selber wird von ihren Verwandten gefragt 57. 58, weil diese in einer so schwierigen Sache nichts zu sagen wissen 50b. Nun entspricht es der schönen Einheitlichkeit, die diese alten Erzähler lieben, daß schon das erste Gespräch zwischen Abraham und dem Knecht die Frage behandelt, ob das Mädchen wohl wollen wird; der Knecht fragt: wenn sie nun nicht will? 5. Abraham antwortet: dann bist du des Eides quitt; nur führe Isaaq nicht zurück 6. 8. Ähnlich in der Erzählung des Knechtes 39. 41. In diesem Zusammenhang mehrfach der Ausdruck הָלְכָה אַחֲרֵי 5. 8. 39. 61 oder אֵלֵךְ עִם 58. — Ebenso beruht auch das Zeichen, das der Knecht sich erbittet, ganz und gar auf dem freien, guten Willen des Mädchens; die ganze Episode also, in der sich das Mädchen so liebenswürdig zum Tränken der Kamele erbietet, gehört zu dieser Rezension, d. h. (im großen und ganzen) 13—20 und die Wiederholung 43—46. — Ebendarum gebührt es sich auch, daß in dieser Rezension das Mädchen zuerst (noch vor ihren Verwandten) ihr Geschenk empfängt; demnach ist 22 (ebenso die Wiederholung 47b) und damit zugleich die Fortsetzung 30. 31 zu dieser Erzählung zu rechnen (über 31 vgl. die Erklärung); aus 31 aber geht hervor, daß Laban die Frage 23b kennt; zu 23b gehört dann die Antwort 25. Vgl. auch den Ausdruck »Raum« 31. 23b. — Die Einheitlichkeit der so zusammengestellten Stücke bewährt sich auch in der Rolle, die darin die Kameele spielen; die Erzähler lieben es ja, ein solches Motiv, wenn sie es aus irgend einem Grunde nötig haben, auch

an anderen Stellen immer wieder zu benutzen und zu variieren: das Zeichen, an dem die Braut erkannt wird, ist die Freundlichkeit, mit der sie die Kameele tränkt 13—20. 43—46; als diese sich satt getrunken haben, gibt der Knecht ihr das Geschenk 22 und fragt nach der Unterkunft 23b; sie denkt bei ihrer Antwort auch an die Tiere 25; ihr Bruder läuft zu dem Mann, der noch bei ihnen steht 30, und bietet Quartier an, auch für sie 31; bei der Rückreise dienen sie Rebekka und ihren Mädchen zum Reiten 61a. Daher gehören zu dieser Rezension auch 10 (der Knecht nimmt zehn Kameele mit) 11a (er läßt sie draußen lagern) 32a. bα (Laban sorgt für sie) 35b (Abrahams Reichtum an Tieren, auch an Kameelen) 63—65 (Isaaq sieht die Kameele von ferne kommen; Rebekka springt vom Kameel). Wir nennen diese Rezension vorläufig »Rezension II«.

Zu Rezension I sind diejenigen Stücke zu nehmen, die den bisher ausgeschiedenen parallel sind: 7 (im ganzen) (‖ 5. 6. 8), 23a (‖ 23b), 24 (Antwort auf 23a, ‖ 25), und die dazugehörigen Verse 26. 27 (der Knecht preist Gott für das, was er in 24 gehört hat), 29b (‖ 30), 40 (vgl. 7; ‖ 39. 41), 47a (vgl. 23a. 24), 48 (vgl. 26. 27), 50a. 51 (‖ 50b. 57. 58); 52—56: da 57 in Rezension II unmittelbar an 50b. anschließt, so muß das Dazwischenstehende aus Rezension I sein; diese Verse geben einen klaren Zusammenhang: 51 die Entscheidung, 52 der Dank an Gott, 53 die Geschenke an die Braut und ihre Verwandten (ersteres ‖ 22), 54a das Mahl (daher gehört auch 33 zu I), 54b. 55. 56 der Versuch, ihn aufzuhalten und die Bitte, ihn zu entlassen. Fortsetzung ist 59, die Entlassung (שַׁלַּח 59 wie 54. 56) samt der Amme (60, die Parallele zu 59 wird also zu II gehören) und 61b (‖ 61a).

Charakteristisch für diese Rezension I sind die Ausdrücke יהוה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם 7 und יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם 27. 48, יְשַׁלַּח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ 7b. 40, לָקַח אִשָּׁה לִבְנִי 7b. 40 vgl. 48, עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת 49 vgl. 27, הִצְלִיחַ דַּרְכָּהּ 40. 56, זֶה לָהּ 51 vgl. נִתְּנָה . . . לְךָ 61, עֶבֶד אַבְרָהָם 52. 59, »der Knecht« 53. 61b (wogegen es in II gewöhnlich הָאִישׁ heißt 21. 22. 30 bis. 32. 58. 61a; dieser Sprachgebrauch ist aber nicht konstant: II הָעֶבֶד 10aα. 65 bis (wo הָאִישׁ = Isaaq ist), dagegen I הָאִישׁ 26. 29, wo die Nuance ausgedrückt werden soll, daß Rebekka sich über »den Mann« d. h. den Unbekannten wundert); הִשְׁתַּחֲוָה לַיהוה 26. 48. 52; »die Männer« 54. 49. — Daher ist zu I noch zu rechnen 3 (יהוה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ und לָקַח אִשָּׁה לִבְנִי) und 4. 37. 38 (לָקַח אִשָּׁה לִבְנִי), 12 (יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם und עָשָׂה חֶסֶד עִם) 14bβ (עָשָׂה חֶסֶד עִם) 21b (von לְדַעַת an; das Sätzchen gehört nach dem Zusammenhang nicht zu II vgl. oben und nach dem Sprachgebrauch zu I vgl. הִצְלִיחַ יהוה דַּרְכִּי; der Hauptsatz dazu ist vielleicht 17a vgl. הָעֶבֶד) 32bβγ (הָאֲנָשִׁים) 42 (יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם und הִצְלִיחַ דַּרְכִּי) 49 (עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת und אִם־יֶשְׁכֶם wie 42). In 67 wird aβ (וַיְבִאֶהָ . . . לְאִשָּׁה) wohl zu I und die Parallele aα demnach zu II gehören.

Auch diese Rezension (I.) ist in sich geschlossen. Ihr ist es charakteristisch, daß hier das Mädchen nicht handelnd auftritt: ihre Verwandten bestimmen über sie, ohne sie zu fragen 51: sie sind es, die den Knecht aufhalten wollen und dann ihn, das Mädchen und die Amme (auch dies ein Unterscheidungsmerkmal) entlassen 54—56. 59: der Knecht aber »nimmt« sie und geht 61b. — Demnach wird auch das Zeichen, an dem der Knecht hier die von Gott gewiesene Braut erkennt, ein solches gewesen sein, das die Tätigkeit des Mädchens weniger betont. Dies Zeichen ist gegenwärtig nicht mehr deutlich erhalten; wir dürfen aber schließen, er habe sich gewünscht, das erste Mädchen, das zur Quelle komme, solle die begehrte Braut aus seines Herrn Verwandtschaft sein. Darum, als ein Mädchen kommt, läuft er ihr entgegen 17a, begierig zu erfahren, ob Jahve Glück gegeben habe 21b; und fragt sie nach ihrer Herkunft 23a. Und als er nun hört, daß sie wirklich seinem Herrn nahe verwandt ist 24, fällt er nieder 26 und dankt Jahve für die große Gnade 27.

Ferner ist für beide Quellen die Stelle charakteristisch, wo die Geschenke gegeben werden: in II, wo der Knecht ein so kompliziertes Zeichen mit Jahve verabredet hat und nun dies alles zu seinem großen freudigen Erstaunen (21a bis מַהֲרִישׁ) erfüllt sieht, gibt er dem Mädchen sofort ein reiches Geschenk: er weiß ja sicher, daß sie die Braut ist, die Gott bestimmt hat, und sie wird wollen. Anders I: hier ist durch das Zeichen noch nichts entschieden; die Verwandten sind noch nicht gefragt: vielleicht

werden sie Nein sagen 49b; und erst als diese ihr Wort gesprochen haben 51, tut der Knecht den Beutel auf 53. In beiden Fällen aber wird das Gold in dem Augenblick gegeben, wo der Knecht seiner Sache sicher ist; es vorher zu geben, dazu ist der Alte viel zu welterfahren.

Im Anfang der Erzählung lebt Abraham noch; am Ende, wo der Knecht zu Isaaq zurückkehrt, muß er tot sein. Die Erzählung muß also Abrahams Tod berichtet haben. Dieser Bericht ist aber durch einen Red., der Abrahams Tod erst an späterer Stelle erzählen wollte, aus 24 herausgenommen worden. Zugleich ist אַחֲרֵי אִמּוֹ 67 für das ursprüngliche אַחֲרֵי אָבִיו eingesetzt und אִמּוֹ zu שָׂרָה (wo es syntaktisch unerträglich ist) hinzugefügt worden vgl. Wellhausen, Composition[3] 27f. Es fragt sich, an welcher Stelle beide Rezensionen Abrahams Tod erzählt haben. Nun ist klar, daß die I. Rezension von Abraham bis 61 als einem Lebenden spricht: »Abrahams Knecht« 52 ruft Gott und Menschen an, »seinem Herrn« 12 bis. 14. 27. 37. 42. 48 Liebes zu erweisen 12. 42. 49; Isaaq nennt er »den Sohn seines Herrn« 44b. 51; am deutlichsten aber ist 54. 56, wo er bittet, ihn zu seinem Herrn zu entlassen. In dieser Rezension muß Abrahams Tod also nach 61 erzählt worden sein: als der Knecht bei Isaaq ankommt, erzählt ihm dieser, daß sein Vater inzwischen gestorben ist. Hieran mag sich 66 geschlossen haben: der Knecht seinerseits erzählt ihm, was er inzwischen erlebt hat; jedenfalls gehört zu dieser (I.) Rezension das Schlußsätzchen »Isaaq tröstete sich über seinen Vater«, und וַיִּתְאַבֵּל demnach zu II. — Anders ist es dagegen in II: hier wird nach 8 an keiner deutlichen Stelle Abrahams Leben vorausgesetzt; charakteristisch ist vielmehr das Gebet 14b« »die du bestimmt hast deinem Knechte Isaaq« II, verglichen mit 44b »dem Sohne meines Herren« I. Es ist also zu vermuten, daß in II Abrahams Tod vor der Reise des Knechtes erzählt worden ist. Daß dieser Anfang der Erzählung lückenhaft überliefert ist, ist schon längst aus 36b »er übergab ihm all sein Gut« geschlossen worden vgl. Hupfeld, Quellen der Genesis 145f. Diese Worte finden sich gegenwärtig 25$_5$, im Zusammenhang mit Abrahams Tod erzählt; sie mögen ursprünglich hinter 24$_1$ gestanden haben (Kautzsch-Socin[2] A. 115) und sind wie 25$_{11b}$ versetzt worden. Nun liegt es ja in der Natur der Sache, daß die Übergabe des Vermögens erst erfolgt, wenn der Tod in unmittelbarer Aussicht steht: man zieht sich nicht eher aus, als man sich zu Bette legt. Auch der Schwur, den der Knecht zu leisten hat, bekommt erst vollen und guten Sinn, wenn Abraham glaubt, in kurzem sterben zu müssen: bliebe er am Leben, so würde er nicht schwören lassen, sondern befehlen. Besonders aber setzen Abrahams Anweisungen 5. 6. 8 seinen demnächstigen Tod voraus: es sind letztwillige Verfügungen. Demnach ist zu vermuten, daß der Tod Abrahams bei II vor dem Aufbruch des Knechtes, bei I bei seiner Rückkehr erzählt worden ist. — Es sind also noch zu II zu rechnen 25$_5$ 24$_{36b}$, wozu man noch 36a, was sich in den Zusammenhang gut einfügt, zählen mag; ein Wort wie 34, das oben zu I genommen worden ist, müssen beide Rezensionen gehabt haben. Daß 35. 36 (im ganzen) zu II gehören, bestätigt sich aus anderer Erwägung: die Rede des Knechtes hat nicht einfach den Zweck, Vorgefallenes zu erzählen, sondern er berichtet dasjenige aus dem Leben seines Herrn, was seiner Werbung Erfolg geben soll. Diese Rede ist daher verschieden, je nach der verschiedenen Vorstellung von Labans Art; nach II ist Laban sehr geneigt, auf das Geld zu sehen 30f., daher setzt ihm der Knecht auseinander, eine wie gute Partie Isaaq sei 35. 36b; nach I dagegen, wo Laban sehr viel auf Verwandtschaft hält 27. 28f., ist es nicht nötig, von Abrahams Vermögen zu sprechen; sondern hier begnügt sich der Knecht, den Wunsch Abrahams zu erzählen.

Nur geringe Einzelheiten sind noch zu erledigen. Von den Angaben über Rebekkas Eltern gehört 24. 47, wie oben S. 246 gezeigt worden ist, zu I: der Knecht ist (vgl. oben S. 246) freudigst erstaunt, als er diese Namen hört 26f. Daher dürfen wir mit großer Sicherheit annehmen, daß der feinfühlige Erzähler diese Namen nicht schon vorher genannt hat; sonst würde er ja dem Leser die Überraschung zerstören. Demnach ist die parallele Angabe 15 (und ebenso 45) ein Stück aus II; vgl. auch den Sprachge-

brauch בָּזֶה 15. 45 wie 19 bis. 22. — Ferner, da sich der Knecht nach I nicht genug darüber wundern kann, daß er gerade zu Verwandten seines Herrn gekommen ist 26, so müssen wir uns also vorstellen, daß er vorher keine Ahnung davon gehabt hat, wie nahe er Nahors Hause schon gekommen war. Eine ganz andere Vorstellung finden wir dagegen in 10 (am Schluß), wonach der Knecht (bewußt) zu Nahors Stadt gezogen ist. Demnach gehört zu II אֶל־עֵין מַיִם 10 und weiter alle Erwähnungen »der Stadt« 11a. bα. 13 (zum Ausdruck: »ich stehe hier am Wasserquell« vgl. 30. 43a); zu I ist zu ziehen »nach Aram Naharaim« in 10 und »zur Zeit, wo die Schöpfenden herauskommen«, 11bβ (‖ 11bα und zugleich ‖ 13b). Es wird somit anzunehmen sein, daß in I Nahor als Nomade gedacht wird. — Von den beiden Angaben über Isaaqs Wohnung ist 62 sehr gut als Einleitung zu 63—65 zu denken, während 2511b ebensogut den Schluß der Erzählung darstellen kann; demnach mag man 62 zu II, 2511b zu I nehmen. — In 7 scheinen Stücke aus beiden Rezensionen verschmolzen zu sein: Anfang und Schluß versichern, daß Jahve selbst der Reise Glück geben wird I, die Relativsätze dagegen scheinen begründen zu wollen, daß es eine schwere Sünde sein würde, Isaaq zurückzuführen (Jahve selbst hat dieses Land Abrahams Samen versprochen; also muß er in diesem Lande bleiben), gehören also wohl zu II (vgl. den Ausdruck הָאָרֶץ הַזֹּאת 7. 5); die relativische Form der Sätze stammt vielleicht erst vom Red. — In der Exposition gehören diejenigen Stücke, die Abrahams Reichtum betonen, wie 35. 36b zu II: 1b 25 5 und הַמֹּשֵׁל בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ 2aβ (vgl. das mehrmalige כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ, auch 36b: vgl. ferner zum »Segen«, der in Geld und Gut besteht, 1b. 35 und besonders 31); der Rest 1a. 2aα wäre demnach aus I. Demnach gewinnen wir auch hier zwei etwas verschiedene Bilder: bei I sorgt Abraham dafür, daß sein Sohn Isaaq die rechte Frau erhalte, bei II denkt er zugleich daran, daß sein Hab und Gut, das Gott später noch zu mehren versprochen hat 7, einst in die rechten Hände komme. — 2b scheint ‖ וְאִשָּׁבְעֲךָ 3 zu sein und also aus II; demnach auch 9a II, 9b I. — Man wird diese Aufstellungen nicht mißverstehen: die Scheidung der Quellen in Hauptmassen ist, wie ich denke, einfach und zuverlässig, die Einzelscheidung kann, wie stets bei so nahe verwandten Quellen, nur auf eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Im einzelnen mögen die Quellen noch stärker mit einander verwoben sein. Bei der Ausarbeitung dieser Quellenscheidung verdanke ich wesentliche Förderung meinem Freunde Lic. Hans Schmidt.

3. Ursprünglicher Sinn und stilistischer Charakter der Erzählung. Verhältnis der Varianten zu einander. Der Kern der Sage ist die Wanderung der Rebekka von Norden her nach Kanaan und ihre Verheiratung mit Isaaq. Parallel sind die Wanderungssagen von Abraham und besonders von Jaqob ebendaher; das Verhältnis Isaaqs zu Rebekka ist dasselbe wie das Jaqobs zu seinen aramäischen Frauen Rahel und Lea; auch das wiederholt sich in beiden Sagen, daß der männliche Teil (Isaaq, Jaqob) eher als der weibliche in Kanaan bereits heimisch gewesen ist. Sofern man also hier geschichtliche Erinnerungen finden will, wird man an dieselben oder an ähnliche Ereignisse oder Zustände denken, wie sie in den Sagen von Abraham und Jaqob wiederklingen.

In beiden Varianten ist die Erzählung eher »Novelle« als Sage zu nennen (vgl. die Einleitung § 3, 19f.): in beiden tritt der vielleicht anzunehmende, ursprüngliche völkergeschichtliche Sinn sehr stark zurück, die »novellistische« Ausführung dagegen hervor; die Erzählung ist liebevoll bis ins einzelne ausgearbeitet. Der Inhalt dessen, was hier geschieht, ist so gering, daß er für eine alte »Sage« nicht ausreichen würde; auch fehlt die eigentliche »Verwickelung«. Den Erzählern wird also kaum mehr als eine »Notiz« (Einleitung § 3, 22) von Isaaqs Heirat vorgelegen haben, die von ihnen so liebevoll ausgeführt worden ist. Nach ihrem ästhetischen Charakter ist die Erzählung also ein »Idyll« zu nennen. Daher sind wir nicht einmal im stande, mit Sicherheit anzugeben, wer »Rebekka« ursprünglich gewesen ist; ob es wirklich einmal einen aramäischen Stamm namens »Rebekka« gegeben hat, oder ob sie ursprünglich eine mythische oder

kultische Gestalt ist, kann man fragen, aber nicht beantworten, Ed. Meyer, Israeliten 258. — Bei dieser Geschichte pflegen auch solche Forscher, die sonst die künstlerische Art der Vätersage übersehen, ein Wort über den Stil zu sagen. Die Behauptung aber, die dabei gewöhnlich aufgestellt wird, diese Erzählung sei für den Stil von J besonders charakteristisch, ist schief; charakteristisch ist die Erzählung und zwar in beiden Varianten für den späteren »ausgeführteren« Stil. — Auch darin zeigt diese Geschichte ihre spätere Art, daß sie (in beiden Varianten) andere Sagen voraussetzt: Abrahams Verwandtschaft und seinen Auszug, Jahves Verheißung und Segen über ihn, Isaaq als den Sohn seines Alters, Labans Geiz u. a. Die Erzähler haben also die Züge, mit denen sie diese Sage geschmückt haben, anderen Sagen entnommen. — Auch die Stellung, welche die Gottheit in dieser Erzählung einnimmt, zeigt ihren späteren Charakter: die Gottheit tritt hier nicht, wie in den älteren Sagen, als eine handelnde Person neben den anderen auf (vgl. als Gegenstücke etwa 16. 18. 19), sondern sie bleibt, ebenso wie in der auch dem Stil nach verwandten Josephgeschichte im Hintergrunde der Dinge. Vgl. die Einleitung § 4,6.

Auch sonst ist in der Gesamtanlage und selbst im einzelnen die Ähnlichkeit beider Varianten sehr groß: man sieht aus solchem Beispiel (zu dem man von Erzählungen charakteristisch knappen Stils etwa die beiden Varianten der Pᵉnu'el- und der Turmbaugeschichte hinzunehmen möge), daß die Geschichten in der Tradition einigermaßen festgestanden haben müssen, und daß die Erzähler auch trotz etwaiger Abweichungen im einzelnen doch die Gesamtanlage getreulich festgehalten haben. Vgl. die Einleitung § 4, 4.

Jede der beiden Varianten hat der anderen gegenüber manche Zeichen höheren Alters. Die Rezension II ist besonders frisch und anschaulich erzählt (die Liebenswürdigkeit des Mädchens, die Habgier Labans wie 29, auch die Szene am Schluß 62—65), während Rezension I farbloser ist (der Charakter des Mädchens wird kaum geschildert; Laban ist nach späterer Art — vgl. z. B. zu 26 1—16 — idealisiert) und besonders die Frömmigkeit der handelnden Personen liebevoll darstellt: zweimal fällt der alte Knecht dankbar vor Jahve nieder, und gehorsam willfahren Rebekkas Verwandte Jahves Befehl. Ein alter Zug ist in II auch die große Rolle, welche die Kameele darin spielen: das versetzt uns in naive Stimmungen der alten Zeit. Schließlich ist auch der Schwur des Knechtes bei II, kurz vor Abrahams Tode, besser begründet als bei I. — Anderseits setzt Rezension II, wonach auch das Mädchen bei einer Heirat in so weite Ferne eine zu hörende Stimme hat, eine jüngere Heiratssitte voraus als I, wo sie gar nicht gefragt wird, und das einfachere Zeichen in I erscheint älter als das kompliziertere in II; sodann ist auch die Komposition bei I straffer als bei II: das Motiv, daß Jahve es ist, welcher der Reise Gelingen gibt, hält alle Teile zusammen 7b. 12. 14b. 21b. 26f. 42. 48. 51. 56; ferner ist die Wiederholung der Begebenheiten in der Erzählung des Knechtes bei I, wo daraufhin die Entscheidung erfolgt, besser motiviert als in II, wo die ganze Wiederholung ziemlich zwecklos ist. Demnach geht keine der Varianten einfach auf die andere zurück; das Verwandtschaftsverhältnis ist vielmehr — wie meist in solchen Fällen mündlicher Tradition — ein komplizierteres.

4. Welchen Quellenschriften gehören die Varianten an? Beide Varianten stammen deutlich aus J; Beweis für I: יהוה 3. 7. 12. 21b. 26 27 bis. 42. 44b. 48 bis. 50a. 51. 56; בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי 3. 37 (Holzinger, Hexateuch 94. 107), אֲרָם נַהֲרַיִם 10 (P פַּדַּן אֲרָם), בָּרַע im geschlechtlichen Sinne 16 (vgl. zur Stelle), יהוה לִקְרָאתִי 17, הִצְלַחְתִּי 21 etc.; für II: יהוה 1b. 31. 35. חִסְדָּה 12aγ (das Sätzchen ist vielleicht zu II zu rechnen), טֹבַת מַרְאֶה 16 (vgl. zur Stelle), הַבְּאֵר אֶל־לִבִּי 45. Da wir nun in den vorhergehenden Abrahamgeschichten zwei verschiedene Stränge: 1) den Sagenkranz, von uns Ja genannt, 2) eine zweite Reihe von Erzählungen, von uns Jb genannt, gefunden haben, so erhebt sich die Frage, welche der beiden Varianten zu Ja, welche zu Jb zu rechnen ist. Doch ist die Wichtigkeit dieser Frage nicht zu überschätzen: da die Sagen im letzten Grunde mehr oder weniger unab-

24 [1]Abraham war alt und hochbetagt. **Jahve hatte Abraham in allem gesegnet;** 25 [5]**Abraham aber übergab all sein Gut dem Isaaq.** 24 [2]Nun sprach Abraham zu dem ältesten Knechte seines Hauses, **der all**

hängig von einander sind, so bringt die Antwort auf solche Fragen für das Verständnis selber gewöhnlich wenig ein. Auch läßt sich für 24 eine ganz sichere Antwort kaum geben, weil die Berührungen nicht sehr deutlich sind und zudem meist Stellen in 24 betreffen, deren Zuweisung nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Doch darf man immerhin annehmen, daß Rezension II zu J^b gehört (eine ähnliche Aufzählung wie 35 findet sich 12 16 J^b; der Schwur Jahves 7 wie 15 18 J^b; die Ausdrücke כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ 25 5 24 2. 36 wie 12 20 13 1 J^b; die Erzählung von Isaaqs Geburt 36 wie 21 1. 7 J^b, und אוֹלַי 5. 39 wie 16 2 J^b) und Rezension I zu J^a (das Motiv von Labans Gastfreundschaft 29 wie die Gastfreundschaft Abrahams 18 und Loṭs 19; das Füßewaschen 32b wie 18 4 und 19 2; die Doppelfrage 49 wie 18 21; »zur Rechten oder zur Linken« 49 wie 13 9; »alt, gekommen in die Tage« 1 wie 18 11; רוּץ לִקְרַאת 17a wie 18 2 vgl. 19 1; וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה 52. 26. 48 wie 18 2 19 1). Auch ist zu beachten, daß die Auszugssage 12 (J^a) nichts von einer Vaterstadt Abrahams weiß; ebenso hier Rez. I, während Rez. II von einer »Stadt Nahors« spricht. Dagegen darf man nicht argumentieren aus der Erwähnung von Abrahams Auszug 7a, wovon beide Quellen erzählt haben müssen, oder aus dem Zitat 7 (»deinem Samen will ich dies Land geben«), das auf 12 7 J^a oder 15 18 J^b zurückgehen kann.

5. Andere Quellenscheidungen versuchen Sievers und Procksch. Sievers II 206f. 300f. rechnet von dem Ganzen ($J\alpha$) nur 53—55a. 60—67 zu einer andren Quelle ($J\beta$), zerreißt aber damit den durch das Motiv der Entsendung verbundenen Zusammenhang: שַׁלְּחוּנִי 54. 56 וַיְשַׁלְּחֵהוּ 59, vgl. auch קַח וָלֵךְ 51 וַיִּקַּח וַיֵּלֶךְ 61. — Nach Procksch gehören — Procksch' eigene Zahlenangaben im Text sind mehrfach ungenau — zu E 1a. 2a. 4b—6. 8. 10b*. 11*. 13. 14a. bα. 45a*. 15b. 16bα. 45b*. 46aβ. γ. 20a. 22aβ. γ. b. 23b. 25. 28a. 29a. 30. 32b. 38. 5a. 41. 42a. 43. 44. 45aβ. b. 46aβ. γ. b. 47b. 50b. 54—56a. 57—59. 61b. 62. 64a. 65a. 67aβ, das Übrigbleibende zu J. Seine Behauptung indes, daß so »zwei vollständige Ketten« herauskommen, trifft nicht zu; außer den vielen, schon von ihm selber markierten Lücken in E fehlt bei der Rede Abrahams 4bff. der Eid, in 10b ein Hinweis auf die mitgenommenen Kameele, in 11 auf den Brunnen, in 13 und 43 die Anrufung. Ferner trennt diese Quellenscheidung folgende innere Zusammenhänge: der Ausdruck לָקַח אִשָּׁה לִבְנִי verbindet 4b mit 7b und 40; 14. 16b. 20a. 43—45 gehören zusammen mit 17. 18. 46; Labans Anrede »Gesegneter Jahves« 31a ist nur aus 30 zu verstehen (vgl. die Erklärung) und muß daher im selben Bericht gestanden haben, ebenso wie 31b (וָאָקוֹם) auf 25b zurückschlägt; 39. 61a gehören mit 5a. 8a zusammen (תֵּלֵךְ אַחֲרַי); das »Essen und Trinken« 54 ist erst aus 33, wo der Knecht nicht essen will, recht verständlich; für die Szene 64ff. ist 63 die Voraussetzung.

1—9 Der Auftrag. 2 Das Kap. gibt interessanten Aufschluß über die Stellung der Sklaven in alter Zeit: ein solcher, im Hause geborener Sklave hat große Anhänglichkeit an seines Herrn Haus; in langem Dienste erprobt, wird er schließlich Verwalter und seines Herren Testamentsvollstrecker: bei Vater und Sohn genießt er das größte Vertrauen. Die Sage hält ihn für würdig, ihn in den Mittelpunkt einer Geschichte zu stellen. Auch im heutigen Bauernleben haben Knecht und Magd, wenn sie bejahrt und vielleicht lange im Hause gewesen sind, ein bedeutendes Einspruchs- und Mitrederecht, A. l'Houet, Psychologie des Bauerntums 41. Anderseits hält der Erzähler es für unnötig, den Namen des Knechtes zu nennen: Sklaven führen im allgemeinen in den Sagen keinen Namen, d. h. gelten nicht eigentlich als Personen. — Der Schwur beim Zeugungsglied noch 47 29, auch sonst bezeugt vgl. Dillmann und Spurrell, vielleicht auch in den babylonischen Rechtsausdrücken enthalten: »der eine nimmt die Vorderseite des andern« oder »einer schlägt dem andern die Vorderseite« = einer verbürgt sich für den andern, vgl. Meißner, Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1905 S. 307 ff.), setzt die besondere Heiligkeit dieses Gliedes voraus: die Anschauung, die in ältester Zeit zu dieser Sitte geführt

seinen Gütern vorstand: lege deine Hand unter meine Hüfte: [3]ich nehme dir einen Eid ab bei Jahve, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde, daß du meinem Sohne kein Weib nehmest von den Töchtern der Kanaanäer,

---

hat, betrachtet das Zeugungsglied als das Göttliche im Menschen, sieht also das eigentliche Wesen der Gottheit in der Zeugung und der Fruchtbarkeit. Dieselbe Anschauung spricht sich im Symbol des Phallus aus, dessen Form ursprünglich vielleicht die babylonischen »Grenzsteine« (vgl. Roschers Lex. III 66) und jedenfalls die assyrischen Ziqqâti (vgl. MDOg Nr. 22 S. 26. 28, Nr. 26 S. 22 und Abb. 5 u. oft), dagegen, soweit wir einstweilen sagen können, nicht die hebräischen Maṣṣeben (Greßmann, ZAW XXIX 116ff.) tragen, ferner in der Institution der religiösen Prostitution, vielleicht auch in der Beschneidung u. a. Hier, Gen 24, ist diese Anschauung selber schon längst verschollen; die Zeit ist so schamhaft geworden, daß sie auf diese Sitte nur von weitem hindeuten mag: die Sitte selber aber dauert — wie es zu geschehen pflegt — noch fort. — Der Schwur vor dem Tode auch 47₂₉ff. — **3** Man läßt einen andern schwören (הִשְׁבִּיעַ), indem man die Fluchformel (אָלָה 41), d. h. eine Anwünschung von Unheil, über ihn ausspricht, worauf dieser mit einem Eide (שְׁבוּעָה), d. h. einer bedingten Selbstverfluchung, antwortet, vgl. Siegfried-Stade s. v. אָלָה, Stade, Bibl. Theol. 153. — Für unsere Anschauung fällt auf, daß Abraham die Wahl der Braut nicht seinem Sohne überläßt; nach antiker israelitischer Anschauung aber ist das als eine ernsthafte Sache Befugnis des Vaters, nicht des Jünglings vgl. Benzinger[3] 106, Rauh, Hebr. Familienrecht 14, vgl. aber z. B. auch Jdc 14₁—₅. Dieselbe Anschauung bei vielen Völkern derselben Kulturstufe und noch im heutigen Bauerntum, A. l'Honet, Psychologie des Bauerntums 63. Die Werbung durch den Freiwerber, der ein älterer Mann sein muß, ist auch sonst häufig und bei den Juden noch jetzt Sitte. — Auf Reinheit der Abstammung legt das alte Israel wie jedes gesunde Volk großen Wert Jdc 14₃: die besondere Abneigung gegen die Verbindung mit Kanaanäern wird sich daraus erklären, daß Kanaan in der Königszeit Israels das unterdrückte, verachtete Volk gewesen ist; die Wirklichkeit sah freilich anders aus vgl. zu 38₂. In späterer Zeit, als Israel von der absoluten Einzigartigkeit seiner Religion überzeugt war und die Gefahren der Mischung für die Reinheit der Religion erkannte, erscheint das Connubium mit Kanaan als religiöses Vergehen Dtn 7₃f. Ex 34₁₆. — Die Beinamen Jahves »Gott des Himmels (LXX + τῆς γῆς)« 7 und ausführlicher »Gott des Himmels und Gott der Erde« 3 kommen sonst in der Genesis, ja in der ganzen vorexilischen Literatur nicht vor; dagegen ist der Titel »Gott des Himmels« in den jüdischen Schriften aus der Perserzeit und später sehr häufig vgl. Esr 1₂ 5₁₂ 6₉f. 7₁₂. ₂₁. ₂₃ II Chron 36₂₃ Neh 1₄f. 2₄. ₂₀ Ps 136₂₆ Jon 1₉ Tob 5₁₇ 10₁₂ Dan 2₁₈. ₁₉. ₃₇. ₄₄ 4₃₄; »Gott des Himmels und der Erde« Esr 5₁₁. Die Namen werden von den Juden gebraucht, wenn sie das Wesen ihres Gottes den Fremden verständlich machen wollen, so besonders deutlich Esr 5₁₁f. Neh 2₂₀ Jon 1₉ Dan 2₃₇. ₄₄ 5₂₃ (שְׁמַיָּא מָרֵא) und finden sich daher auch in den Reskripten der persischen Könige an die Juden Esr 6₉f. 7₁₂. ₂₁. ₂₃ (1₂ Dan 4₃₄). Ebendasselbe in den neugefundenen jüdisch-aramäischen Urkunden vgl. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine I 2. 15. 28 III 3f. Kein Zweifel, daß die Juden diesen Beinamen mit Rücksicht auf ihre persischen Herren gewählt haben, vgl. Bertheau-Ryssel, Esra, Nech. u. Ester[2] 133, Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik I 250f., Ed. Meyer, III 170f. Es wird, wie mir Herr Professor Bartholomae mitteilt, der in den altpersischen Keilschriften von Darius, Xerxes und späteren Königen häufiger gebrauchte Titel Ahuramazda's »der jenen Himmel geschaffen hat, der diese Erde geschaffen hat« (vgl Weißbach und Bang, Altpers. Keilinschriften 35. 37. 39. 41 u. a.), gewesen sein, den die Juden nachgeahmt haben. Da aber der jüdische Beiname nicht Übersetzung des persischen ist, so ist wahrscheinlich, daß sie einen älteren, schon hie und da gebräuchlichen israelitischen hervorgezogen und unter den veränderten religionspolitischen Verhältnissen mit besonderer Vorliebe gebraucht haben Dafür spricht auch, daß es ähnliche Titel auch in den Religionen gibt, die in

unter denen ich wohne; [4]sondern du sollst in mein Vaterland und zu meiner Verwandtschaft ziehen und dort meinem Sohne *Isaaq* ein Weib nehmen! — [5]**Der Knecht sprach zu ihm: vielleicht wird mir das Weib nicht folgen wollen in dieses Land? soll ich dann deinen Sohn in jenes Land zurückbringen, daraus du gezogen bist?** [6]**Aber Abraham sprach zu ihm: hüte dich wohl, meinen Sohn dorthin zurückzubringen!** [7]Jahve, der Gott des Himmels, **der mich aus meines Vaters Haus und meinem Heimatlande genommen hat, der zu mir gesprochen und der mir geschworen hat: dies Land will ich deinem Samen geben;** der wird seinen Engel vor dir her senden, daß du dort ein Weib für meinen Sohn bekommst! [8]**Wenn das Weib dir aber nicht folgen will, so bist du dieses Eides quitt. Nimmermehr aber bringe meinen Sohn dorthin zurück.** — [9]**Da legte der Sklave seine Hand seinem Herrn Abraham unter die Hüfte;** und er leistete ihm diesen Eid. — — — **(Abrahams Tod.)**

[10]**Dann nahm der Sklave zehn Kameele von den Kameelen seines Herrn** *und zog* **und allerlei Kostbarkeiten seines Herrn zu sich, machte**

älterer Zeit auf Israel eingewirkt haben. Im Babylonischen ist »König Himmels und der Erde« Beiname Bêls und Marduks vgl. Zimmern, KAT[3] 373; die nordsemitischen Völker kennen, und nicht erst seit jüngerer Zeit (Lidzbarski, Ephemeris I 243ff.), den »Himmels-Baal« (Zimmern, KAT[3] 357, Lidzbarski, Ephemeris II 122, Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie etc. 159ff.), der das Vorbild des israelitischen »Himmelsgottes« gewesen sein dürfte. Die Vermutung von Sievers II 301, daß die Titel an unserer Stelle späterer Zusatz seien, ist also doch wohl abzuweisen, um so mehr, als an dieser feierlichen Stelle solche Prädikate ganz am Platze sind, vgl. Westphal, Jahves Wohnstätten 227f. — אֲשֶׁר § 165b. — **4** לְיִצְחָק Glosse; der Glossator denkt wohl daran, daß auch Ismael Abrahams Sohn ist. — Den höchsten Wert legt jene Kultur darauf, daß die Frau aus der Verwandtschaft genommen wird, Benzinger[2] 107, Rauh, Hebr. Familienrecht 12f.; über Endogamie bei den alten Arabern vgl. Wellhausen, Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wissenschaften 1893 437f. Der moderne Bauer sagt: Kaufe deines Nachbarn Rind, Heirate deines Nachbarn Kind, A. l'Houet 63. — **7** Abraham bewährt noch sterbend seinen Glauben und Gehorsam (ähnliche Situationen Tob 14 3ff. Lk 2 29ff. und in den jüdischen »Testamenten«); damit ist das Motiv des Folgenden gegeben; denn die folgende Geschichte erzählt, wie Gott diesen Glauben in Erfüllung gehen läßt. — Eine ältere Zeit hat geglaubt, daß Jahve selber seinen Frommen auf der Reise begleite 28 15 46 4; eine spätere Zeit, die gegen dies allzustarke Hineinziehen Gottes in weltliche Dinge ihre frommen Bedenken hatte, sagt lieber, daß Jahve dazu seinem Boten Befehl gebe; weiteres vgl. zu 16 7. Dasselbe Motiv Ex 23 20 32 34 Ps 91 11 Tob 5 17. 22. — »Der mir geschworen hat«: Verweis auf 15: ähnliche Verweise 26 3 50 24, beide sekundär; auch hier Zusatz? Dillmann, Kraetzschmar, Bundesvorstellung 62, Sievers II 302. — **8** נִקֵּיתָ § 75x. יֹאבֶה § 126y. תָּשֵׁב לֹא § 109d. — Nach **9** hat J[b] Abrahams Tod erzählt.

10—32 Die Szene am Brunnen. I. Der Knecht allein 10—14. — **10** גְּמַלָּיו[1] om LXX vgl. Kautzsch-Socin[2] A. 103, ist Schreiberversehen. — כָּל־ »allerlei« 29, LXX Peš Vulg וּמִכָּל־ Ball, Kittel, Kautzsch[3]. — נַחֹרַיִם (nicht mit Dualendung, sondern Plur. des Lokativ; oder nach § 88c »Zerdehnung« der Endung ם); in den Tell-Amarna-Briefen Na'rima, ägyptisch Nhrina, das Stromland, d. h. das Gebiet des mittleren Euphrat vgl. Ed. Meyer ZAW III 307f. und Gesenius-Buhl[14]. — Die Stadt Nahors wird hier nicht mit Namen genannt; 27 43 28 10 29 4 wird sie mit Ḥarran identifiziert, unser Erzähler aber scheint diesen Namen nicht zu kennen; in solchen Zügen hat fast jede bedeutsame Erzählung ihre Besonderheit. Vom Lokalkolorit der großen Stadt Ḥarran ist hier wie

sich auf und zog nach Aram naharaim, **zur Stadt Nahors.** — 11**Dort ließ er die Kameele sich lagern draußen vor der Stadt am Wasserbrunnen, zur Abendzeit** — zur Zeit, wann die Weiber herauskommen, um zu schöpfen. 12Und er sprach: Jahve, Gott meines Herren Abraham, **laß mir's heute begegnen** und erweise meinem Herrn Abraham Gnade! 13**Ich stehe hier am Wasserquell und die Töchter der Leute in der Stadt kommen jetzt heraus, Wasser zu schöpfen:** 14**wenn ich nun zu einem Mädchen sage:**

---

auch in der Jaqob-Laban-Sage nichts zu merken, was darauf führt, daß die Verwandten Abrahams dahin erst nachträglich übertragen worden sind; ursprünglich sind sie, wie Ja (vgl. zu 12—14) und E (29 1) noch festhalten, nicht Städter, sondern Nomaden gewesen, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 242 und »die Jaqob-Laban-Sage« im folgenden. — **11** Die folgende Szene ist der von 29 2ff. verwandt: beide Male wird die Heirat des Ahnherrn mit seiner aramäischen Base am Brunnen vorbereitet. Daß diese Stätte gerade »am Brunnen vor dem Tore« ist, ist gewiß ein Zug aus dem Leben: dahin kommen des Abends die Mädchen, Wasser zu schöpfen (I Sam 9 11, noch heute im Orient Sitte vgl. Dillmann und Driver); dahin werden denn auch wohl die jungen Burschen gekommen sein: da hat der Freiwerber die beste Gelegenheit, die Schönen der Stadt Revue passieren zu lassen. — »Er ließ die Kameele lagern«, die Quelle redet weder hier noch sonst von Begleitern des Knechtes, obwohl er natürlich solche gehabt haben muß (vgl. לְבַדּוֹ 23b); es ist das wohl eine absichtliche Feinheit: der liebenswürdige Dienst, den das junge Mädchen dem Alten erweist, indem sie seine Kameele tränkt, würde allzugroß, ja töricht erscheinen, wenn neben ihm eine Schar rüstiger Männer stände. — **12—14** Das Gebet. Brautschau ist eine schwere Sache; doppelt schwierig, wenn man für einen anderen die Braut wählen soll, aber ganz übermenschlich schwer, wenn sie der Knecht für seinen jungen Herrn suchen muß. In solchem Falle, wenn der Antike die Ohnmacht des eigenen Wissens und Könnens deutlich empfindet, wendet er sich vertrauensvoll an die Gottheit: die soll durch ein Zeichen die Braut bestimmen. Über Vorzeichen in der Jahvereligion Stade, Bibl. Theol. 101 f. Der Knecht wählt sich aber ein solches Zeichen, an dem er die ganz besondere, zuvorkommende Liebenswürdigkeit des Mädchens erkennen wird: ein so freundliches Mädchen wünscht er seinem Herrn zur Ehefrau und sich selbst für seine alten Tage zur Herrin. So mischt sich hier aufs anmutigste kindliches Vertrauen zu Gott und weltkundige Berechnung. So Jb. Man beachte zugleich die Stellung, die hier die Kameele haben; sie sind ein kostbarer Besitz und stehen dem, der täglich mit ihnen umgeht, auch im Gemüte nahe; der Erzähler hält sie nicht für unwert, von ihnen ein Motiv zu nehmen, und der alte Sklave erkennt daran, wie das Mädchen die Tiere behandelt, ob sie sich wohl zur Hausfrau eignet. Auch vom Araber wird das Kameel hochgeschätzt; »kein Stoff wird in den Liedern ausführlicher behandelt als die Dromedarin«: »dem Nomaden gilt sein Vieh mehr als dem Ackerbauer«, G. Jacob, Beduinenleben[2] 61 f. — Etwas anders als Jb scheint Ja die Sache dargestellt zu haben; hier sind, wie es scheint, Abrahams Verwandte Nomaden, die sehr schwer zu treffen sind. Der Knecht zieht in ihr Land und dort aufs Geratewohl an einen Brunnen; hier aber bittet er Jahve, daß er ihm das weitere, höchst mühselige und ungewisse Suchen nach Abrahams Geschlecht abnehmen und ihm gleich ein Mädchen aus der Verwandtschaft entgegenschicken möge. — **12** »Jahve, Gott meines Herren Abraham« (auch 27. 42. 48): es ist Sitte, der Anrufung Prädikate des Gottes hinzuzufügen, die das Anrecht des Betenden auf Erhörung begründen, vgl. zu 32 10ff. Der Knecht beruft sich auf Abrahams nahe Stellung zu Jahve: er selber — ist die Voraussetzung — hat zu Jahve keine persönliche Beziehung, Haller 74, Benzinger[2] 103, Eerdmans 73. — **13** Die Bitte um ein Zeichen beginnt mit einem Satze mit הִנֵּה אָנֹכִי, ebenso Jdc 6 37 und mit הִנֵּה אֲנַחְנוּ I Sam 14 8; natürlich: zuerst wird die Situation angegeben, in der sich der Betende befindet. — **14** Zur Kstr. § 167 c. Der

neige deinen Krug, daß ich trinke, und sie spricht: trinke nur, aber auch deine Kameele will ich tränken, die soll es sein, die du deinem Knechte Isaaq bestimmt hast: daran will ich erkennen, daß du meinem Herrn Abraham (auch jetzt wieder) Gnade erwiesen hast.

[15]Ehe er noch ausgeredet hatte, kam schon Rebekka heraus, die Tochter *des B^{e}thu'el, Sohnes'* **der Milka, des Weibes Naḥors, Abrahams Bruders; die trug den Krug auf ihrer Schulter. [16]Das Mädchen war sehr schön von Ansehen, eine Jungfrau** (noch hatte sie kein Mann erkannt). **Sie stieg zum Quell hinab, füllte ihren Krug und kam wieder herauf.**

Knecht denkt, daß er diese Bitte an mehrere Mädchen richten will; diejenige, die dann antwortet: ich will auch deine Kameele tränken, soll die Braut sein. — Daß der durstige Wanderer den Eingeborenen um einen Trunk Wassers bittet, und daß sich so eine Unterredung und Bekanntschaft entspinnt, ist ein Motiv aus dem Leben 1 Reg 17$_{10}$ Joh 4$_{7}$. — Der Dienst, um den der Knecht bittet, ist ein geringer, ein Schluck Wasser, die Gefälligkeit aber, die sie von sich aus erweisen soll, eine sehr große: wie manches Mal muß sie herauf und hinunter laufen, bis die durstigen Tiere getränkt sind. So wird ihre freundliche Gesinnung und ihr unverdrossener Fleiß über und über offenbar werden. Man sieht, wie der Hebräer den Fleiß des Mädchens bei der Brautwahl schätzt, Ruth 2$_{4}$; ebenso denkt der heutige Bauer, A. l'Houet 61. — נַעַר im Pentateuch auch = »Jungfrau« § 122g. 17c; Q^{e}rê Sam הַנַּעֲרָה. — 14bβ J^{a}; daran (בָּהּ § 135p) will er erkennen, ob der Glaube seines Herrn (7b) Wahrheit ist.

15. 16. 17b. 18—21a. 22. 23b. 25 Der Knecht und das Mädchen nach J^{b}. — 15 Rebekka kommt, noch ehe er mit dem Gebete fertig ist: diese rasche Erfüllung seines Gebetes ist ein deutlicher Beweis, daß es kein Zufall, sondern eine gnädige Fügung Jahves gewesen ist. — Für בָּאָה nach טֶרֶם schlägt Kautzsch § 107c das Impf. wie 45 vor. — Der hier und 24. 47 mitgeteilte Stammbaum Rebekkas ist merkwürdig verwickelt; die Angabe der Großeltern ist 24. 47 unnötig, da sie doch nur nach ihren Eltern gefragt ist. Dazu kommt, daß der Knecht sich freut, die Tochter des Bruders seines Herrn gefunden zu haben (אֲחִי Sg. 27 wie 48), und daß Laban nach 29$_{5}$ der Sohn nicht B^{e}thu'els, sondern Naḥors ist. Aus alledem ist zu schließen, daß B^{e}thu'el in 24$_{15. 24. 47}$ nachträglich eingesetzt worden und daß Rebekka ursprünglich Tochter Naḥors und Milkas gewesen ist; diese Einsetzung ist geschehen, um die Tradition von 24 mit 22$_{20—24}$ und mit P 25$_{20}$ 28$_{2. 5}$ auszugleichen, vgl. Mez, Ḥarrân 19ff., Dillmann, Kautzsch^{3} 39 u. a. Hier hat der ursprüngliche Text gelautet אֲשֶׁר יָלְדָה מִלְכָּה Dillmann; oben frei übersetzt. — Die Worte אֲחִי אַבְרָהָם, hier die Hauptsache, fehlen mit Recht in der Parallele 24: der Erzähler, aber nicht das Mädchen weiß, daß ihre Verwandtschaft mit Abraham in Betracht kommt. — »Den Krug auf der Schulter« (21$_{14}$ Ex 12$_{34}$ Jos 4$_{5}$): der Zug hat nicht (wie der Moderne ihn auffassen würde) lediglich malerische Bedeutung, sondern ist zugleich dazu da, die Spannung zu erhöhen: von einem Kruge hat der Alte gesprochen, das Tränken aus dem Kruge soll die entscheidende Rolle spielen; kaum hat er diese Worte gesprochen, so naht sich schon ein Mädchen, den Krug auf der Schulter; auf dies Mädchen und ihren Krug heften sich des Knechtes und unsere Augen. — 16 »Eine Jungfrau« ‖ »kein Mann hatte sie erkannt«; die letzteren Worte sind wegen 19$_{8}$ wohl zu J^{a}, die anderen also wohl zu J^{b} zu nehmen. — Charakteristisch ist die Art, wie von der Schönheit des Mädchens gesprochen wird: nicht ihre Schönheit, sondern ihre Liebenswürdigkeit hat der Knecht zum Zeichen genommen; die Schönheit ist ein Geschenk, das Gottes Freundlichkeit noch hinzufügt: ernsthafte Betrachtung der Ehe. — Vorausgesetzt ist, daß das Mädchen ihr Gesicht unverschleiert trägt, Benzinger^{2} 78. — בְּאֵר ist die ganze »Brunnen«-Anlage: ein Loch in der Erde, nach außen durch große Steine geschützt, nach innen ausgemauert und mit einer Treppe versehen, die nach unten zur eigentlichen

17 Da' lief ihr der Knecht entgegen. **Er sprach: laß mich doch etwas Wasser aus deinem Krug trinken.** 18 **Sie entgegnete: trinke, Herr! und ließ eilends den Krug hernieder auf ihre Hand und gab ihm zu trinken.** 19 **Und als sie ihm satt zu trinken gegeben, da sprach sie: nun will ich auch deinen Kameelen schöpfen, bis sie sich satt getrunken haben.** 20 **Damit leerte sie eilends den Krug in den Trog, lief nochmals zum Brunnen zu schöpfen, und schöpfte so allen seinen Kameelen.** 21 **Der Mann aber schaute ihr verwundert zu und sprach kein Wort,** um zu erkennen, ob Jahve seiner Reise Glück gegeben habe oder nicht. — 22 **Als sich nun die Kameele satt getrunken hatten, nahm der Mann einen goldenen Ring, einen halben Šeqel schwer, 'und legte ihn ihr an die Nase' und zwei Spangen an ihren Arm, die waren zehn Šeqel Gold schwer.** 23 Und sprach zu ihr: wessen Tochter bist du? das tu mir kund. **Ist in deines Vaters Hause Raum für uns zu übernachten?** 24 Sie sprach zu ihm: ich bin die Tochter *B'thu'els, des Sohnes* der Milka, der Ehefrau des Nahor. 25 **Sie sprach zu ihm: Wir haben Stroh und Futter die Menge und auch Raum zu übernachten.** 26 Da neigte sich der Mann, fiel vor Jahve nieder 27 und sprach: gepriesen sei Jahve, der Gott meines Herrn Abraham, der seine Gnade und Treue meinem Herrn (auch heute) nicht entzogen hat: mich hat Jahve ja geraden Weges zum Hause des 'Bruders' meines Herrn geführt!

28 Das Mädchen aber lief hin und erzählte diese Worte in ihrer Mutter Hause. 29 Nun hatte Rebekka einen Bruder, der hieß Laban; Laban lief zu

---

Quelle עַיִן führt: daneben ein steinerner Trog; vgl. Benzinger² 207. — Von **16b** an wird mit Willen sehr ausführlich erzählt: der Knecht und wir mit ihm beobachten jede einzelne Handlung der Jungfrau in größter Spannung: wird sie es sein? Retardation unmittelbar vor der Entscheidung wie 22 5—10 44 12. Darum spricht sie das lösende Wort auch nicht sofort nach seiner Bitte **17**, sondern erst als er sich satt getrunken hat **19**. — Die weitere Erzählung **20**, daß sie auch sofort alle Kameele getränkt habe, dient dann dazu, das Zeichen sicher und übersicher zu stellen. Die ganze Szene muß langsam und voller Bedeutung gesprochen werden; den Hauptton tragen 19aβ und 20b. — וַתְּמַהֵר 18. 20. Die Schnelligkeit des Mädchens, hier und im folgenden, zeigt ihre Liebenswürdigkeit. Solche Schnelligkeit ist zugleich ein einfaches und sehr beliebtes Mittel der Erzähler, um den Zusamenhang straffer zu schließen: wir sollen uns vorstellen, daß die folgende Handlung lückenlos an die vorhergehende anschließt vgl. 15. 17. 22. 28. 30. 33. 52. — Während bisher das Erstaunen auf seiten des Knechtes war **21a** (משתאה verschrieben aus משתחה, Ball? stat. cstr. vor der Praep. § 130a), ist es nun auf seiten des Mädchens **22**: denn nun überreicht ihr »der Mann« ein Geschenk, so gewaltig groß — etwa 472 Mk. wert, Benzinger² 201 —, daß es mit der erwiesenen Gefälligkeit in gar keinem Verhältnisse stehen würde; was mag das bedeuten sollen? Über Nasenringe vgl. Benzinger² 83, über Nasen- und Ohrringe bei den Arabern G. Jacob, Beduinenleben² 48. — Man lese hinter כִּשְׁקָלֹ nach Sam וַיָּשֶׂם עַל־אַפָּהּ vgl. 47. Nach עֲשָׂרָה ist שֶׁקֶל zu ergänzen § 134n. — **23b** Der Knecht hält viel zu sehr auf Sitte und Anstand, um hier am Brunnen, dem Mädchen gegenüber von seinen Absichten zu sprechen: das gehört sich im Hause, bei ihren Verwandten. Darum fragt er jetzt nach Quartier. בֵּית־אָבִיךְ acc. loci § 118g. — **25** Sie aber ist wiederum so freundlich (und jetzt zugleich so klug), ihm auch Stroh und Futter anzubieten. Der gastfreie Wirt preist sein Nachtquartier, G. Jacob, Beduinenleben² 86. —

dem Manne an den Quell. 30**Sobald er aber den Nasenring sah und die Spangen an seiner Schwester Armen, und als er Rebekkas Worte hörte, die der Mann zu ihr gesagt habe, ging er zu dem Manne; der stand noch immer bei den Kameelen am Quell.** 31**Er sprach 'zu ihm': komm herein, du Gesegneter Jahves! Warum stehst du draußen? Ich habe schon das Haus aufgeräumt und einen Raum für die Kameele!** 32**So 'brachte' er den Mann ins Haus, zäumte die Kameele ab und gab den Kameelen Stroh und Futter** und Wasser für ihn und seine Männer, die Füße zu waschen.

33Als ihm aber Essen vorgesetzt wurde, sprach er: ich esse nicht, bis ich meinen Auftrag ausgerichtet habe. Er sprach: so rede! 34Er sprach: ich bin Abrahams Knecht. 35**Jahve hat meinen Herrn überaus gesegnet, daß er sehr reich geworden ist: er hat ihm Schafe und Rinder gegeben, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Esel.** 36**Sara, meines**

Zwischen **25** und **30** fehlt in J^b eine kurze Notiz || 28f.: sie läuft eiligst nach Hause: sie will dort die Bitte des Mannes, bei ihnen zu übernachten, bestellen und brennt darauf, ihre Geschenke zu zeigen. — **30. 31. 32a. b. α** Der Knecht und Laban am Brunnen nach J^b. Mit Humor erzählt die Sage jetzt von Labans Eigennutz: Gold sticht ihm in die Augen; wer so viel Gold zeigt, ist ihm tausendmal willkommen; er ist ganz aufgeregt und überstürzt sich in Höflichkeiten, um ja nicht den schätzenswerten Besuch zu verlieren (Sam בְּרָאוֹתוֹ 30 Spurrell, Ball). Die Gestalt Labans ist hier nach dem Vorbilde der zweifellos älteren Jaqob-Laban-Sage gezeichnet, Haller 116. — »Jahves Gesegneter« 31 muß er sein, weil er viel Gold hat: eine naive, drastische Art, Gottes Gnade festzustellen; dies ist aber nicht nur Labans Theologie, sondern zugleich die Meinung des Erzählers 1b. 35. — Daß auch Laban von »Jahve« spricht, ist wohl nur Naivität der Sage. — **31** יי־אמי + יְיָ LXX Peš Vulg, Kittel. — **32a** Man lese mit Olshausen nach Vulg וַיָּבֵא אֹתוֹ. — **17a. 21b. 23. 24. 26. 27** Der Knecht und das Mädchen nach J^a; vom Anfang ist nur ein Sätzchen in 16 erhalten. Der Zusammenhang ist oben erklärt. — **24** Der ursprüngliche Text hat gelautet בַּת־מִלְכָּה אֲנִי אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר. Rebekka nennt sich zuerst nach der Mutter; Voraussetzung dabei ist, daß ihr Vater tot ist; darum läuft sie 28 zum »Hause der Mutter«, und darum ist ihr Bruder das Haupt der Familie 50. 53. 55. 60: dies in beiden Varianten. — **26**f. Der Knecht ist aufs freudigste überrascht (וַיִּשְׁתַּחוּ, in ähnlicher Situation Jdc 7 15): irgend eine Verwandte seines Herrn hat er suchen wollen; jetzt hat ihm Jahve die allernächste Verwandte hergeführt! Die Base gilt als die gewiesene Frau des Vetters 29 19. — Über das vorausgestellte אֲנִי vgl. § 135e. Für אֲחִי 27 lese man mit LXX Peš Vulg wie 48 אֲחִי, vgl. zu 15. — Voraussetzung ist, daß der Knecht den Stammbaum seines Herrn im Kopfe hat. — **28. 29.** — — — **32bβγ** Der Knecht und Laban nach J^a. Das Motiv, weshalb das Mädchen nach Hause läuft, ist hier ein anderes als bei J^b: überaus erstaunt über die Frage, mit der sie überfallen wird 23a, noch mehr über das Dankgebet des »Mannes« 26f., in dem er sich schließlich als Knecht ihres Oheims zu erkennen gibt, läuft sie eiligst zu ihrer Mutter, um ihrem Herzen Luft zu machen: das ist höchst naturwahr gedacht.

33—49 Die Erzählung des Knechtes soll Jahves Autorität für die Werbung einsetzen. An solchen Wiederholungen erfreuen sich die späteren Erzähler; als Stilregel gilt, nicht wörtlich zu repetieren, sondern kleine Variationen anzubringen vgl. die Einleitung § 3, 20. LXX, ohne Feingefühl für den Stil, hat den zweiten Bericht mehrfach nach dem ersten verändert. — **33** stellt die Gewissenhaftigkeit des treuen Knechtes dar, dem sein Auftrag über Essen und Trinken geht vgl. 55f. — Qerê Sam

Herrn Weib, hat meinem Herrn noch in 'seinem Alter' einen Sohn geboren; dem hat er all sein Gut übergeben. 37Nun hat mein Herr mir den Eid abgenommen und gesagt: du sollst meinem Sohne kein Weib nehmen von den Töchtern der Kanaanäer, in deren Lande ich wohne. 38Wahrlich, du sollst zu meines Vaters Hause ziehen und zu meinem Geschlechte und dort meinem Sohne ein Weib nehmen. 39**Ich sprach zu meinem Herrn: vielleicht wird mir das Weib nicht folgen?** 40**Da sprach er zu mir:** Jahve, 'der vor mir einhergegangen ist', wird seinen Engel mit dir senden und dir Glück zur Reise geben, daß du für meinen Sohn ein Weib bekommst aus meinem Geschlechte und meines Vaters Hause. 41**Dann bist du meines Eides quitt: wenn du zu meinem Geschlechte kommst, und sie dir sie nicht geben, so sollst du meines Eides quitt sein.** — — — **(Abrahams Tod erzählt.)** — 42Als ich nun heute zum Quell kam, sprach ich: Jahve, Gott meines Herrn Abraham, wenn du wirklich Glück meiner Reise geben willst, auf der ich jetzt bin, — 43**ich stehe hier am Wasserquell; wenn ich nun zu einer Dirne, die herauskommt zu schöpfen, sage: laß mich etwas Wasser trinken aus deinem Kruge,** 44**und sie sagt zu mir: trinke du, aber auch deinen Kameelen will ich schöpfen:** das soll das Weib sein, das Jahve meines Herrn Sohne bestimmt hat. — 45**Ehe ich noch bei mir ausgeredet hatte, kam schon Rebekka heraus, mit dem Kruge auf der Schulter, stieg zum Quell hinab und schöpfte. Als ich nun zu ihr sprach: gib mir zu trinken,** 46**da ließ sie den Krug eilends hernieder und sprach: trinke, und auch deine Kameele will ich tränken. So trank ich, und sie tränkte auch meine Kameele.** 47Und ich fragte sie und sprach: wessen Tochter bist du? Sie sprach: die Tochter *Bethu'els, des Sohnes* Nahors, die ihm Milka geboren hat. **Da legte ich ihr den Ring an die Nase und die Spangen an die Arme.** 48Da neigte ich mich und fiel vor Jahve nieder und pries Jahve, den Gott meines Herrn Abraham, der mich den rechten Weg geführt hatte, um die Tochter des Bruders meines Herrn für seinen Sohn zu holen. 49Nun aber, wenn ihr meinem Herrn wirklich Gnade und Treue beweisen wollt, so tut es mir kund; wo nicht, so tut es mir auch kund, daß ich mich zur Rechten oder zur Linken wende.

וַיּוּשָׁם Hofal; das Kᵉthib וַיִּישָׁם erklärt Kautzsch § 73f. (mit Vorbehalt) als Passiv des Qal. — **36** וַתֵּלֶד, Sievers II 295, dagegen Sam LXX vgl. 21 2.7 וַתֵּלֶד Kittel, Kautzsch³. — **40** »Vor dem ich gewandert bin«, ist vielleicht geändert aus ursprünglichem »der vor mir gewandert ist«, wie 18 22: der Gott, der bisher den Weg gebahnt hat, wird auch dieser Reise Glück geben. — הִתְהַלֵּךְ hin und her ziehen, von mehreren Wanderungen. — **41** אָלוֹת § 95n. — **42** אִם mit Nominalsatz und נָא § 159v. — Zur Konstr. vgl. das ähnliche Gebet Jdc 6 36ff. — **45** Das Gebet des Knechtes war leise (אֶל־לִבִּי) gesprochen; über einen Heiratsantrag, den man vorhat, redet man nicht laut. Die Regel ist lautes Beten, »schreien« קָרָא, Heitmüller, Im Namen Jesu 30 A. 3. — אֲנִי § 135a. — **46** bedeutend kürzer als 18—20. — **47** בִּיתוּאֵל בֶּן ist Einsatz vgl. zu 15. — Hinter 47b muß nun bei J^{b} der Antrag gekommen sein, d. h. die Bitte an die Verwandten, ihm das Mädchen zu »geben« vgl. 41; die Worte sind zu gunsten von 49 J_{a} ausgefallen. — **49** »Wenn ihr wirklich«: sie haben ihm schon bisher als dem Knechte ihres Verwandten Freundlichkeit erwiesen; jetzt aber wird ihre Treue auf die Probe gestellt. — »Daß ich mich rechts oder links hin (עַל ver-

50**Laban samt** *Bethu'el* **antworteten.** Sie sprachen: das kommt von Jahve selber! **Wir können dir weder Ja noch Nein sagen.** 51**Rebekka** steht dir zur Verfügung; nimm sie und geh, daß sie das Weib des Sohnes deines Herrn werde, ganz wie Jahve entschieden hat. — 52Sobald Abrahams Knecht ihre Worte hörte, fiel er vor Jahve nieder auf den Boden; 53dann zog der Knecht silbernes und goldenes Geschmeide und Gewänder hervor und schenkte sie Rebekka; und auch dem Bruder und der Mutter schenkte er Kleinodien.

54Dann aß und trank er samt den Männern, die bei ihm waren, und sie blieben da über Nacht. Den andern Morgen, als sie aufgestanden waren, sprach er: entlasset mich zu meinem Herrn. 55Aber ihr Bruder und ihre Mutter sprachen: laß das Mädchen noch 'zwei' oder zehn Tage bei uns bleiben; dann magst du ziehen! 56Er aber sprach zu ihnen: haltet mich nicht auf; Jahve hat ja Glück zu meiner Reise gegeben; entlasset mich, daß ich zu meinem Herrn

---

schrieben aus אֶל Siegfried-Stade s. v. פנה 4) wende«, soll wohl heißen: daß ich mich so oder so danach richte.

50—60 Die Annahme des Antrages und Rebekkas Entlassung. **50a** בְּתוּאֵל fällt auf, da nach 29. 53. 55 Rebekka nur einen Bruder (Laban) besitzt, während Bethu'el nach dem Glossator in 15. 24. 47 der Vater Rebekkas ist, der aber hier doch nicht hinter seinem Sohne Laban genannt werden könnte. Man löst diese Schwierigkeiten wohl am leichtesten, indem man Bethu'el auch hier für eine, allerdings sehr ungeschickte Zutat hält, Dillmann, Ball u. a. Ursprünglich mag hier וְאִמָּהּ gestanden haben vgl. 55, Holzinger, Sievers II 304. Bruder und Mutter bestimmen über das Mädchen, da der Vater tot ist. — **50b** Sie wissen weder Gutes noch Böses d. h. nichts (31 24. 29 Num 24 13 u. a.) zu sagen: nicht »Nein«, wegen des großen Reichtums Isaaqs, nicht »Ja«, wegen der ungeheueren Entfernung, in die sie das Mädchen schicken sollen. Der Red. hat das Wort in dem Sinne genommen: wir können gar nichts dazu sagen, da Jahve schon gesprochen hat. — **51** »Gesprochen« hat Jahve durch das Zeichen. — **53** Daß die Familie des Bräutigams an die Braut und an die Familie der Braut Geschenke gibt, ist herkömmliche Sitte vgl. Benzinger² 106. Die Geschenke an die Verwandten sind Rest eines früheren »Brautkaufs«, werden hier aber kaum mehr als solcher gefühlt. Ganz dasselbe auch bei den Arabern, die gleichfalls neben dem Kaufpreis (G. Jacob, Beduinenleben² 57) ein Geschenk an die Braut kennen, und bei denen die ursprüngliche Bedeutung des Kaufens der Braut schon in alter Zeit abgeschwächt worden ist vgl. Nowack, Archäol. I 155. Ein Geschenk an die Braut auch 34 12 und im Gesetz des Hammurabi § 159 f., Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I 59, Benzinger² 106. In J^b ist in unserem Text von Geschenken an die Verwandten überhaupt nicht die Rede; indes wozu sind die vielen Kameele mitgenommen, als dazu, den מֹהַר (Brautpreis) mitzubringen? und ein habsüchtiger Mann wie Laban wird seine Schwester nicht ohne großen Entgelt ziehen lassen; die Erzählung hiervon ist wohl weggefallen, weil dasselbe schon in der Variante 53 gesagt worden war. Daß in dieser Erzählung die Eheschließung nur ein Geschäft wäre, das mit »harter Nüchternheit« geschlossen würde (Holzinger), darf man sicherlich nicht behaupten; von einem eigentlichen Kaufen ist hier nicht die Rede, sondern von Geschenken, und die Erzählung meint, daß eine wahre Ehe, in welcher der Mann die rechte Frau bekommt, die er lieb haben kann 67, im Himmel geschlossen wird. Nachdem man in früheren Zeiten alle möglichen dogmatischen und sittlichen Feinheiten im AT gefunden hat, beginnen jetzt einige Forscher, um ja nicht die Zeiten zu verwechseln, das alte Israel zu roh zu zeichnen. — **55** f. Daß der Knecht, eben angekommen, so schon wieder zum Aufbruch drängt, ist besonders für orientalische Sitte sehr auffällig (Frankenberg GGA 1901 S. 694); der Knecht drängt so, um seinen Herrn noch am Leben anzutreffen; dasselbe **33.** Ein

ziehe. 57**Sie sprachen: wir wollen das Mädchen rufen und sie selber befragen.** 58**So riefen sie Rebekka und sprachen zu ihr: willst du mit diesem Manne ziehen? Sie sprach: ich will es.** 59Also entließen sie ihre Schwester Rebekka samt ihrer Amme, dem Knechte Abrahams und seinen Männern. 60**Da segneten sie Rebekka und sprachen zu ihr:**

Unsere Schwester, du, werde zu zehntausendmal Tausenden!
Dein Same erobere seiner Feinde Tor!

61**Rebekka aber machte sich auf samt ihren Mädchen, sie setzten sich auf die Kameele und folgten dem Manne.** Da nahm der Knecht Rebekba und zog — — —. — — — [Ankunft bei Isaaq, wo er Abrahams Tod hört.]

62**Isaaq aber** *war 'in die Steppe' von Be'er laḥaj ro'i gezogen und* **wohnte im Lande Negeb.** 63**Als Isaaq nun einmal ausgegangen war, da der Abend nahte, um auf dem Felde 'sich zu ergehen', und die Augen aufhob, da sah er: Kameele kamen daher.** 64**Und als Rebekka ihre**

---

freundlicher Zug ist dann, daß sich Mutter und Bruder so rasch nicht von dem Mädchen trennen können. Der Erzähler führt dies Motiv ein, weil es die Handlung verlängert. Dasselbe Motiv Tob 8 19. — Bei יָמִים fehlt eine Angabe der Zahl; weshalb Olshausen, Ball, Kautzsch[3] nach Sam Peš vermuten, daß חֹדֶשׁ 29 14 (oder חֳרֶשׁ Dtn 21 13) davor ausgefallen sei; leichter ist es, mit Sievers II 304, Cheyne 348f. יֹמַיִם »zwei Tage« (Hos 6 2) zu lesen. — **57** Hier ist die Verschmelzung der beiden Varianten besonders gut gelungen. — Interessant für die Heiratssitte sind diese Angaben von J^{b}: für gewöhnlich wird das Mädchen, wenigstens offiziell nicht gefragt; der Antrag wird in ihrer Abwesenheit angebracht; bei einer so schwierigen Frage aber, wo sie so weithin verheiratet werden soll, überläßt man ihr ausnahmsweise die Entscheidung. — **59** »Ihre Schwester«, ebenso »unsere Schwester« 60, wie »eure Tochter« 34 8. — Als Ausstattung erhält die junge Frau ihre Amme: eine freundliche Sitte: das Weib, das ihr von frühester Kindheit an nächst der Mutter die Liebste und Vertrauteste gewesen ist, begleitet sie nun auch unter das fremde Dach. — E nennt die Amme Debora 35 8. — **60** Der Segenspruch bei der Eheschließung wie Rt 4 11f. Tob 7 12. Der Segen in Versen (zwei »Vierern«), vielleicht als Brautlied zu denken. רִבְקָה Wortspiel zu רִבְבָה, vgl. die ähnliche Stelle 49 8. — Die Worte sind sehr allgemein; der Erzähler weiß von Rebekka nur, daß sie eine Ahnfrau Israels ist; die etwaige ursprüngliche Bedeutung der Gestalt ist ihm unbekannt. — Der Wunsch für die Neuvermählte, daß sie viele Kinder bekomme, scheint dem überzarten modernen Geschlecht allzu derb; dem antiken schien er sehr natürlich; und die junge Frau hörte damals nichts lieber als dies. — **61—67** Aufbruch und Ankunft bei Isaaq. **61** Hinter וַתֵּלַךְ fehlt (vgl. 10) die Angabe des Ziels, wohl: nach Ḥebron. Dort hört der Knecht von Isaaq, daß Abraham inzwischen gestorben ist J^{a}; Fortsetzung **66**. — **62** Isaaq war (inzwischen, während der Knecht auf der Reise war) fortgezogen. — מִבּוֹא gibt kaum Sinn; am einfachsten liest man, aber ohne Sicherheit, mit Dillmann, Kittel u. a. מִדְבַּר nach Sam (LXX) בְּמִדְבַּר. Eine weitere Schwierigkeit ist, daß sich 62a und b widersprechen, denn der Negeb liegt nach Num 13 17. 22 (anders Jos 15 23 P) nördlicher als Be'er laḥaj ro'i, Ed. Meyer, Israeliten 253. Darf man annehmen, daß 62a Korrektur nach 25 11b ist? Anders Ed. Meyer, Israeliten 253. 323 A. 4, der 62a auf Ismael bezieht vgl. oben S. 190. — **63ff.** Die Bedeutung von לָשׂוּחַ an dieser Stelle ist unsicher: um zu klagen, nachzudenken, zu beten? Peš לְשׁוּשׁ »um sich zu ergehen«. — Die folgende Szene empfindet der Hebräer als eine interessante Abweichung von der gewöhnlichen Art der Heimführung. — **64ff.** Auch hier wird noch einmal betont, was Rebekka von sich aus getan hat. — **64** Sie springt vom Kameel: höfliche Begrüßung des Vornehmen I Sam 25 23 II Reg 5 21

Augen aufhob und Isaaq sah, ließ sie sich vom Kameele fallen 65 **und sprach zu dem Knecht: wer ist der Mann dort, der uns auf dem Felde entgegen kommt? Der Knecht sprach: das ist mein Herr. Da nahm sie ihren Schleier und verhüllte sich.** 66 Der Knecht aber erzählte Isaaq alles, was er ausgerichtet hatte. 67 **Und Isaaq führte sie ins Zelt** seiner Mutter Sara. Er aber nahm Rebekka, und sie ward sein Weib. **Und er gewann sie lieb.** So tröstete sich Isaaq über seine Mutter. 25 11b Und Isaaq nahm Wohnung bei Be'er laḥaj ro'i.

Jos 15 18 und noch heute vgl. Dillmann. — **65** הַגָּמָל § 34f. — Die Frau hält zu allen Zeiten auf pünktliche Einhaltung der Sitte und besonders der Hochzeitssitte, auch in einem so außergewöhnlichen Falle: nur verschleiert will sie ihrem Bräutigam begegnen. Über die Sitte der Verschleierung der Braut (29 25) vgl. Dillmann, G. Jacob, Hohes Lied 20 A. 3, Benzinger[2] 28; ein Bild der verschleierten Istar bei Jeremias ATAO[2] 109. — Nach unserm Text springt Rebekka vom Kameele, noch ehe sie Isaaq erkannt hat; erwägenswert aber ist Wincklers (Forschungen III 419 f.) Vorschlag, 64b hinter 65 zu stellen. Fortsetzung **67** aα. — Der Schluß in **67** sagt ausdrücklich, daß Isaaq die Maßnahmen des Knechtes anerkennt. — הָאֹהֱלָה (mit Art.) ist vor עָרָה אִמּוֹ unerträglich; die beiden letzten Worte sind Einsatz vgl. oben S. 247. — »Er gewann sie lieb« (natürlich, ein Mädchen, das alte Leute und die Tiere so freundlich behandelt, und die so schön ist, muß man ja lieb haben) und »er tröstete sich über seinen Vater« — so klingt die liebenswürdige Erzählung anmutig aus.

---

32. Söhne Q^e^turas 25 1—6. 11b J^r^.

1 Abraham aber nahm nochmals ein Weib, die hieß Q^e^tura. 2 Die gebar ihm Zimran und Joqšan, M^e^dan und Midjan, Jišbaq und Šu^a^ḥ. 3 Joqšan zeugte Še^e^ba und D^e^dan. *Die Söhne D^e^dans waren die 'Aschschuriter, L^e^tuschiter und L^e^'ummiter.* 4 Die Söhne Midjans sind 'Epha und 'Epher, Ḥ^a^noch (Henoch), 'Abida' und 'Elda'a. Alle diese sind Söhne Q^e^turas.

5 **Abraham aber übergab all sein Gut dem Isaaq.** 6 Den Söhnen der Kebsweiber aber, die Abraham hatte, gab Abraham Geschenke und sandte sie noch zu Lebzeiten fort von seinem Sohne Isaaq nach Osten hin, *ins Land des Ostens.* — — — (Abrahams Tod.) 11b Und Isaaq nahm Wohnung bei Be'er laḥaj ro'i.

Das Stück gehört jedenfalls nicht zu P, der Še^e^ba und D^e^dan anders ableitet 10 7 und der 25 9 nur von Isaaq und Ismael weiß. Es enthält Teile der vorhergehenden Geschichte: 25 5 aus J^b^, ursprünglich nach 24 1, und 11b aus J^a^, ursprünglich nach 24 67. Auch der Sprachgebrauch zeigt, daß das Stück zu »J« gehört: כָּל־אֲשֶׁר לוֹ 4 vgl. 10 29 9 19. Anderseits stimmt es mit keiner der beiden Rezensionen von 24 überein: es redet noch von Heirat und Kindern Abrahams, während Abraham nach beiden Rezensionen in 24 bereits dem Tode nahe ist, nur einen Sohn hat und schließlich gestorben ist. Das Stück wird also von einer späteren Hand in J stammen vgl. S. 161. Diese spätere Hand in J beabsichtigt, an dieser Stelle Q^e^turas Kinder nachzutragen 1—4. Zugleich aber lag dem Einsetzer daran, zu zeigen, daß nicht jene Kebskinder, sondern nur Isaaq Abrahams Erbe gewesen ist 5. 6. Um diese Zusätze anzubringen, entnahm er einzelne Sätze aus 24: am Ende von 6 muß er Abrahams Tod erzählt haben, eine Notiz, die später durch die Parallele aus P verdrängt worden ist. — Seinem Charakter und seiner literarischen Stellung nach ist das Stück mit 22 20—24 verwandt; eine »geographisch-ethnologische Tabelle in genealogischer Form« (Ed. Meyer). Die Gestalt der Q^e^tura ist »lediglich er-

funden, um den Stämmen des Südostens, die man an Abraham anknüpfen wollte, eine Mutter zu geben« und daher schwerlich ein Stammesname (Ed. Meyer); dagegen ruhen die Namen der von ihr abgeleiteten Stämme natürlich auf Tradition. Eine andere Tradition über die Abkunft Šebas 10 28 J.

Wie 22 20—24 so ist auch dies Stück glossiert worden: 3b bringt Völkernamen im Plural, die noch I Chron 1 32f. fehlen, während die übrigen Namen im Singular auftreten; vgl. oben S. 85. Nimmt man diese Pluralnamen heraus, so ergeben sich 11 Völker; ursprünglich wird auch hier die Zwölfzahl beabsichtigt gewesen sein. — »Nach Osten hin« und »ins Land des Ostens« sind handschriftliche Varianten.

Von den genannten Völkern sind uns wohlbekannt die Midianiter (ursprünglich östlich vom älanitischen Meerbusen in der Nähe des »Sinai«, dann in der »Richterzeit« vom Ostjordanlande aus in Kanaan einfallend), die Sabaeer (ein berühmtes Handelsvolk im südlichen Arabien) und die Dedaniter (gleichfalls Handel treibend, neben den Sabaeern genannt, ursprünglich wohl in der Nähe von Edom). — זִמְרָן, von זֶמֶר eine Art Hirsch oder Ziege Dtn 14 5; die Gleichsetzung mit *Ζαβραμ* (?), Stadt bei Mekka, wird von Ed. Meyer 318 A. 2 bestritten, da wir schwerlich so weit nach Süden gehen dürfen. — Joqšan, Variante zu Joqtan 10 25ff.? — Jišbaq stellt Friedr. Delitzsch, Zeitschr. f. Keilschriftforschung II 92 mit dem Lande Jasbuq, etwa in Nordsyrien zusammen, das in der Monolith-Inschrift Salmanassar II. I 54 (= KB I 158/159) erwähnt wird. — Šuaḥ Job 2 11 = assyrisch Sûḫu am Euphrat bei Karkamiš vgl. Friedr. Delitzsch, Paradies 297f., aber auch Hiob S. 139. — Die Aššurim, nicht mit den Assyrern zu verwechseln, nach Gen 25 18 an der Grenze Ismaels; dies Aššur ist vielleicht auch Num 24 22. 24 Ps 83 9 gemeint; vgl. Hommel, Altisr. Überl. 238ff., Aufs. u. Abh. 277ff., Winckler KAT³ 151. — עֵיפָה Jes 60 6 (neben Midjan) = assyrisch Ḫajapa. — Ḥanoch zugleich Name des Urahnherrn und seiner Stadt sowie eines Geschlechtes in Ruben vgl. oben S. 50. — 'Abida' ist Personenname und im Minäischen bezeugt; hier ist also ein Stamm nach seinem Häuptling benannt; ebenso liegt die Sache wohl bei 'Elda'a (Ed. Meyer 308. 318). — Es handelt sich also um Stämme, die wir »Araber« nennen würden. — Über diese und die anderen Namen vgl. Dillmann, Gesenius-Buhl¹⁴ und Ed. Meyer, Israeliten 307f. 312ff.

Die Abrahamgeschichte bei P.

Die Abrahamgeschichte bei P

enthält folgende Stücke:

1) Notizen über Abrahams und Lots Wanderung nach Kanaan 12 4b. 5 und Trennung 13 6. 11b. 12a. bα, über Lots Rettung 19 29a. bα und über Ismaels Geburt 16 1a. 3. 15. 16. — Es fehlt am Anfang die Überschrift; doch vermutet Eerdmans 22, daß auch 11 27. 31. 32 (Abrahams Familie und deren Auswanderung aus Ur-Kasdim) zum Abraham-Stück gehören und die Überschrift »dies ist der Stammbaum Abrams« getragen haben vgl. oben S. 157. Nach 19 29 fehlt wohl eine Angabe über Lots Söhne. — Die Notizen des P entsprechen im allgemeinen der Tradition des J, und zwar des Ja (Wanderung, Trennung, Lots Rettung) und Jb (Ismael). Die Stellung der Geschichten ist im allgemeinen dieselbe wie in J: charakteristisch ist, daß die Sage von Lots Trennung auch hier der Auszugsage unmittelbar folgt. Man sieht, daß auch die Reihenfolge der Sagen in der Tradition im allgemeinen festgestanden hat; doch scheint die Sodomsage, die bei J der Ismaelsage folgt, in P's Vorlage ihr vorangegangen zu sein.

2) Ein größeres Stück über Gottes Bundesschließung mit Abraham 17 1—14 und Isaaqs Verheißung 15—22; daran schließen sich Notizen über Ismaels Beschneidung

17 23—27 und über Isaaqs Geburt und Beschneidung 21 1b. 2b. 3. 4. 5. Der erste Abschnitt entspricht am meisten der Erzählung 15 bei J^b (und E), wo gleichfalls beide Motive, Bundesschließung und Verheißung eines Sohnes, verbunden sind. Doch ist die Stellung beider Motive bei P die umgekehrte als die von 15, aber derjenigen zu vergleichen, die diese Motive im Zusammenhang des J^a haben, wo dem Abraham zunächst verheißen wird, daß er ein großes Volk werden 12 2 (J^a), und daß sein Same das Land besitzen solle (12 7 J^a), und erst nachträglich, daß er einen Sohn haben werde (18 10 J^a). P wird diese auffällige Reihenfolge also nicht erfunden, sondern seiner Vorlage entnommen haben. In der Vorlage des P werden die beiden Gottesreden 1) über die Bundesschließung, 2) über Isaaqs Geburt zwei verschiedene Geschichten gewesen sein, die P in eine zusammengezogen hat. — Ferner setzt auch 17 17. 21 (Verheißung Isaaqs) eine Erzählung voraus, die der des J^a 18 12. 14 ähnlich gewesen sein muß. Auch die Umnamung Abrahams und Saras (aber wohl kaum die Einsetzung der Beschneidung) hat P wohl in seiner Vorlage gelesen, die demnach mit J^a schwerlich identisch ist. Dazu hat P anderen Stoff beigemischt, den er einer anderen Sage entnommen hat: 17 20 spielt an die Ismaelsage an; diese Sage kennen wir aus J^b 16 und E 21. — Der Satz von Isaaqs Geburt 21 1b steht dem von J^b (J^r?) 21 1a dem Wortlaut nach sehr nahe.

3) Das zweite größere Stück des P, der Erwerb der Machpela-Höhle und Saras Begräbnis, 23, hat in den anderen Quellenschriften keine Parallele. Das Stück ist (nicht viel anders als die Bundesschließung 17, in der gar nicht gehandelt, sondern nur gesprochen wird) eigentlich keine »Geschichte« zu nennen und also, so wie es ist, nicht für eine alte Sage zu halten. Nach altem Sagenstil kann ein solches Stück wohl nur ein Teil einer Sage oder, wenn es für sich steht, eine »Notiz« sein, vgl. die Notiz vom Erwerb des Feldes bei Sichem durch Jaqob 33 19f. P wird in seiner Vorlage die Tatsache des Erwerbs der Höhle und die Namen als eine solche Notiz vorgefunden und daraus dann seine weitläuftige Erzählung gesponnen haben.

4) Abrahams Tod und Begräbnis 25 7—11a, eine Notiz, wie sie am Schluß jeder Geschichte Abrahams stehen muß, von P ausgesponnen.

5) Ismaels Stammbaum 25 12—17, ohne Parallele aus sonstigen Quellen (soweit sie erhalten sind); die Namen der zwölf Stämme sind sicherlich Tradition und von P vorgefunden.

Das Ergebnis ist, daß P's Vorlage mit keiner unserer Quellen identisch ist; am nächsten steht sie unserem »J^a«, doch hat P auch Elemente, die wir aus J^b und E kennen; außerdem Traditionen, die uns sonst nicht bezeugt sind. — P hat hier noch energischer eingegriffen als in der Urgeschichte. Aus den meisten der Sagen hat er nur Notizen gebrauchen können; ausführlich gibt er nur die Gottesoffenbarung 17 und den Kauf der Höhle 23: beides sind (23 wohl stärker als 17) Neubildungen des P, aber auf Grund der Angaben seiner Vorlage.

---

33. Abrahams Wanderung nach Kanaan, Trennung von Loṭ und Ismaels Geburt 12 4b. 5 13 6. 11b. 12a. bα 19 29a. bα 16 1a. 3. 15. 16 P.

12 4b Abram war 75 Jahre alt, als er aus Charran zog; 5 da nahm Abram Saraj, sein Weib, und Lot, seines Bruders 'Haran' Sohn, und alle Habe, die sie gewonnen hatten, und alle Seelen, die sie in Charran erworben hatten; so zogen sie aus, um ins Land Kanaan zu ziehen. Und sie kamen ins Land Kanaan.

Abrahams Wanderung nach Kanaan, Trennung von Loṭ und Ismaels Geburt 12 4b. 5 13 6. 11b. 12a. bα 19 29a. bα 16 1a. 3. 15. 16.

I. Der Auszug Abrahams 12, 4b. 5. Für P beweist die Chronologie 4b, die Ausdrücke רְכוּשׁ und רָכַשׁ 5, וַיִּקַּח 5 bei der Auswanderung wie 11 31 u. a. — Über die

13 [6]Aber das Land ertrug sie nicht, daß sie beisammen bleiben konnten; denn ihre Habe war groß; so konnten sie nicht beisammen bleiben. [11b]So trennten sie sich von einander: [12a]Abram blieb im Lande Kanaan, [bα]und Lot wohnte in den Städten des Gaues. 19 [29]Als aber Gott die Städte des Gaues vernichtete, da gedachte Gott an Abraham, und er geleitete Lot hinweg aus der Zerstörung, *als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte.*

16 [1a]Saraj, Abrams Weib, hatte ihm keine Kinder geboren; [3]da nahm Saraj, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Manne zum Weibe. [15]Da gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte seinen Sohn, den ihm Hagar geboren hatte, Ismael. [16]Abram war 86 Jahre alt, als Hagar Ismael dem Abram gebar.

Motive des Auszugs scheint P nichts gesagt zu haben: »bloß subjektive« Frömmigkeit schätzt dieser Kirchenmann gering. Dafür gibt er — was ihm viel wichtiger ist — die Datierung der objektiven Tatsache des Auszugs. Eine Theophanie scheint P hier nicht erzählt zu haben; er hat alles, was er über die Abrahamoffenbarung zu sagen hatte, in 17 zusammengetragen. Während Abraham nach J zunächst in eine ungewisse Ferne auszieht und erst in Kanaan selber erfährt, daß er am Ziele ist (vgl. oben S. 165f.), ist nach P Kanaan von Anfang an Abrahams, ja schon Terahs (11 31) Reiseziel: auch hier ist J bei weitem geistvoller als P. — **5** Vor אֲחֻזָּה vermissen Holzinger und Sievers II 263 in dem sehr genauen P mit Recht den Namen הָרָן. — נֶפֶשׁ »Seelen« d. h. in diesem Zusammenhange »Sklaven« 36 6, Spurrell, Gesenius-Buhl[14] 4c. — אֶרֶץ כְּנַעַן ständige Bezeichnung des Landes im Unterschied vom Volke Kanaan in allen Prosaquellen, also nicht für P charakteristisch, gegen Dillmann 217, Holzinger, Hexateuch 340 mit Sievers II 266f. —

II. Trennung und Rettung Lots **13, 6. 11b. 12a. bα 19, 29a. bα.** Auf P führen für 13 6 רְכוּשׁ und die Analogie von 36 7; auch der Schlußsatz »sie konnten nicht beisammen bleiben« gehört nicht zu J vgl. oben S. 174. 13 11b kommt nach 11a (J) zu spät und muß also zu P gehören. Auch 12a, das bei J leichter als bei P entbehrt werden kann, und 12bα (עָרֵי הַכִּכָּר, auch 19 29 || J בְּבִקַּע הַיַּרְדֵּן 13 11a) stammen wohl aus P. Die P zugewiesenen Sätze bilden einen guten Zusammenhang. — Auch hier hat P nur die nackten Tatsachen der Sage entnommen; alles Konkrete, besonders der Streit der Hirten und Lots Eigennutz, aber auch Abrahams Friedfertigkeit, fehlt; und von der mitklingenden Stimmung der Sage, der Schadenfreude (vgl. oben S. 176), ist nichts mehr zu merken. — **13, 6** נָשָׂא Sam Ball, Sievers II 266, Kittel. — An 13 12bα schließt sich unmittelbar **19, 29a, bα** an, eine Notiz über Lots Rettung. Der Satz gehört nicht zu J (dafür kommt er viel zu spät), sondern zu P: אלהים, שָׁחַת, עָרֵי הַכִּכָּר, זָכַר wie 8 1. Die schwerfällige Wiederholung macht wahrscheinlich, daß bβ. γ Variante zu aα ist, vgl. Eerdmans 11. Die Sage vom Untergang der Städte wird von P nicht erzählt, sondern vorausgesetzt; die Erzählung konnte, da sie nicht von Abraham und dem Samen der Verheißung handelte, P nicht interessieren, mußte ihm aber, weil sie von einer an der Gottheit versuchten Unzucht erzählte, schweren Anstoß bereiten. Die vorausgesetzte Erzählung wird im wesentlichen dieselbe sein, die wir aus 19 1—25 kennen; auch P gebraucht den Terminus הֲפִכָה (und הָפַךְ) vgl. oben zu 19 25. Unterschiede von J sind, daß die Städte nicht mit Namen genannt werden, daß von mehreren Städten gesprochen wird, in denen Lot gewohnt habe, und daß P meint, Gott habe den Lot (nicht um seiner Gerechtigkeit willen, sondern) um Abrahams willen verschont: das letztere mag Zurechtlegung der Sage durch P sein; das andere kann er vorgefunden haben. — Hierauf folgte bei P wohl eine Notiz über Lots Söhne.

III. Ismaels Geburt **16, 1a. 3. 15. 16.** Vers 3 ist nach 2a (J) überflüssig, kommt nach 2b zu spät und trennt in J den Zusammenhang zwischen 2 und 4: auf Saras Wort בֹּא־נָא 2 heißt es in 4 וַיָּבֹא, dazwischen würde 3 nur stören. Eerdmans 12 vermißt in J die rechtskräftige Übergabe der Sklavin; aber ebendiese ist in בֹּא־נָא ausgesprochen, ebenso wie in הִנֵּה שִׁפְחָתֵךְ בְּיָדֵךְ 6 die Rückgabe; dasselbe Verhältnis zwischen 30 3 und 4. — Ferner, daß Abraham es ist, der seinem Sohn den Namen gibt 15, widerspricht der ausdrücklichen Angabe der Sage 11, wonach Hagar ihn benennen soll. Dieser Unterschied ist um so charakteristischer, als Hagar nach der Sage des J schon vor Ismaels Geburt Abrahams Haus verlassen hat, und als es bei P stets der Vater ist, der den Namen gibt, vgl. oben S. 41f. Daß die Verse zu P gehören, beweisen zugleich die beiden chronologischen Daten 3. 16, wie die peinliche Genauigkeit, womit der Vorgang beschrieben wird: P nimmt den ganzen Akt wie ein Standesbeamter auf. Auch 1a mag man wegen des pedantisch genauen Zusatzes »Saraj, Weib Abrams,« zu P rechnen. — Die für P ausgeschiedenen Sätze bilden einen geschlossenen Zusammenhang. — Auch hier ist alle Stimmung aus der Sage ausgetrieben, und alles Anstößige ihr genommen: hier ist keine Rede mehr von Saras Eifersucht und Hagars Trotz (J) oder Unglück (E); Hagar ist nicht entflohen (J) oder gar samt ihrem Sohn von Abraham verstoßen (E), sondern alles geht in Frieden und Ordnung zu, und Ismael bleibt in Abrahams Hause 25 9. P hat die alte Sage also zu Abrahams Ehren umgebildet; beachtenswert ist, daß P an dem Verhältnis Abrahams zu Hagar keinen Anstoß genommen hat; aber vielleicht darf man sagen, daß P auch hier leise geändert und aus einem Konkubinat eine zweite Ehe gemacht habe? — Die Vorlage des P erzählte, daß Hagar Saras Sklavin gewesen und von ihr an Abraham abgetreten sei; enthielt also die Sage in einer Gestalt, die J^b verwandt ist; anders berichtet E, wonach Hagar Abrahams Sklavin ist vgl. oben zu 21 10. 12.

---

34. Bundesschließung Gottes mit Abraham, Ismaels Beschneidung und Isaaqs Geburt und Beschneidung 17. 21 1b. 2b. — — — 3—5 P.

17 [1]Als Abram 99 Jahre alt war, erschien *Jahve* dem Abram und sprach

---

Bundesschließung Gottes mit Abraham 17 P. Quellenbestimmung. Das Stück gehört zu P: אֱלֹהִים 3 (7. 8. 19). 9. 15. 18. 19. 22. 23, אֵל שַׁדַּי 1 (über יהוה 1 vgl. zur Stelle), נָתַן בְּרִית 2, הָקִים בְּרִית 7. 19. 21, בְּמְאֹד מְאֹד 2. 6. 20, »du und dein Same nach dir« 7.-9. 9. 10. 19, לְדֹרֹתָם 7. 9. 12, עוֹלָם in Zusammensetzungen 7. 8. 13. 19, מְגֻרִים 8, אֲחֻזָּה 8, כָּל־זָכָר 10. 12. 23, מִילָה 12. 13. 23. 27, בֶּן־נֵכָר 12. 27, נִכְרָתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ 14, וְרָבָה 20, פָּרָה 20, הוֹלִיד 20, נְשִׂיאִם 20, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 23. 26. Charakteristisch für P sind ferner die Datierungen 1. 17. 24. 25, die große Umständlichkeit, Lieblingsvorstellungen wie die vom Bunde und Bundeszeichen vgl. 9 8ff. Das Stück wird von P zitiert 21 1b. 2b. 4 28 4 35 12 Ex 2 24 6 3f. 8 vgl. Lev 12 3 26 42; nahe verwandt sind die Offenbarungen Gottes an Jaqob bei P 35 9f. 11—13a. — Die breite Darstellung in 17 wie in 23 unterscheidet sich stark von den sonstigen kurzen Notizen des P in der Abrahamerzählung, Eerdmans 7: ähnlich aber stehen auch in der Chronik Stammbäume und Erzählungen neben einander. — Sievers II 284f., der wegen der mancherlei Wiederholungen die Verse 1a. 2a. 6. 8. 13. 14. 16b. 17. 22. 23bβ (von בְּעֶצֶם) anderen Händen aus P's Schule zuschreibt, verbessert die Erzählung damit keineswegs: 2a darf als Thema des Ganzen nicht fehlen, 4a ist dazu nicht parallel, sondern die Ausführung davon; 6 ist die durchaus notwendige Erklärung von 5; ebensowenig kann die Verleihung des Landes 8 fehlen; auch die Strafbestimmung in 14 paßt gut in den Zusammenhang.

1—22 Zwei Gottesreden. 1—14 Die Bundesschließung mit Abraham. P teilt die ganze Geschichte in vier Epochen ein; am Anfang einer jeden steht eine Gottesrede: an Adam, Noah, Abraham und schließlich an Mose. Dieser Versuch, die

zu ihm: ich bin El-Schaddaj; wandle vor mir, so wirst du unsträflich sein. 2Ich aber will dir einen Bund gewähren zwischen mir und dir: ich will dich überaus viel

---

ganze Geschichte der Menschheit zu umfassen und einzuteilen, verdient hohe Würdigung: er ist ein erster Anfang einer jüdischen »Weltgeschichte«. Sehr beachtenswert ist die Vierzahl der Weltperioden. Eine merkwürdige Parallele zu diesen vier Weltperioden sind die vier Weltreiche des Daniel (Dan 7), die durch vier gewaltige Tiere symbolisiert werden: diese Tiere sind ihrer Art nach offenbar ursprünglich mythische vgl. »Schöpfung und Chaos« 327ff., Marti, Danielkomm. 48f., Bertholet, Daniel 48ff. Daß diese Tradition älter als die Schrift »Daniel« ist, lehren Dan 2 und besonders 8 22, wo sich dieselbe Überlieferung, aber in zwei anderen Ausgestaltungen findet, ferner Zach 2 1ff., wo die vier Weltreiche durch vier Hörner dargestellt werden, und besonders der Umstand, daß die Vierzahl nur schwer unter den Weltreichen, welche die Verfasser kannten, unterzubringen ist, also älter als diese selbst sein wird. Das Mythologische der Tiere Daniels legt die Vermutung nahe, daß die Tradition von den vier Weltepochen heidnischen Ursprungs ist. Diese Vermutung wird durch Hesiods Werke und Tage 109ff. bewiesen, wo eine Überlieferung von vier Weltaltern, dem goldenen, silbernen, ehernen und eisernen Weltalter. bezeugt ist. Der Vergleich der biblischen, speziell der in P enthaltenen, und der altgriechischen Weltalterspekulation liegt um so näher, als sich auch sonst zwischen P (Gen 1) und Hesiods Lehre vom goldenen Weltalter eine Parallele findet vgl. oben S. 113. 148. Mit der Tradition Hesiods sehr nahe verwandt ist die von Dan 2 31ff., wo die vier Weltreiche gleichfalls durch die vier Metalle, Gold, Silber, Erz, Eisen (und Ton) symbolisiert werden. Schließlich findet sich die Lehre, daß die Weltgeschichte in vier Perioden zerfalle (von je 3000 Jahren), auch bei den Persern vgl. Stave, Parsismus 145ff., Bousset, Rel. des Judentums[2] 578 A. 1. Über weitere Überlieferungen der östlichen Völker Literatur bei Behrmann, Danielkomm. 15. Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christlichen mit der parsischen Eschatologie 85f. — Das gleichzeitige Vorkommen derselben Spekulation bei den Hebräern, Persern und Griechen legt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine gemeinsame altorientalische, ursprünglich wohl babylonische Lehre handelt, die zu den drei Völkern an der Peripherie der vorderasiatischen Kulturwelt gekommen ist und bei jedem von ihnen eine charakteristische Gestalt erhalten hat. — Neben der Vierzahl der Weltperioden (vgl. auch IV Esr 12 11 Ap. Bar. 39) findet sich unter anderem auch die Zwölfzahl IV Esr 14 11 Ap. Bar. 53 (diese Zahl gilt Ap. Bar. 27 Aeth. Hen 90 17 als die Zahl der Perioden, die dem Ende unmittelbar vorhergehen: dasselbe von der Vierzahl Aeth. Hen. 89ff. vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes[3] III 199f. und Ap. Joh 6 1—8: vier Tiere und vier Reiter, 8 6—13: vier Würfe vom Himmel); die Zwölfzahl auch bei den Persern, die 12000 Jahre der Weltdauer annehmen. Daneben sind auch die Zahlen Sieben Slav. Hen. 33 vgl. Bousset, Rel. des Judentums[2] 284 und Siebenzig (genau zwei und siebenzig) als Zahl der Perioden belegt (vgl. Aeth. Hen. 89 59ff. 93 Jer 25 11 Dan 9). — Die ganze Spekulation scheint von der Auffassung des gesamten Weltverlaufes als eines großen Jahres, eines Weltjahres, das in vier Weltjahreszeiten und in zwölf Weltmonate zerfällt, ausgegangen und babylonischen Ursprungs zu sein. Nun ist allerdings bis jetzt eine deutliche Angabe betreffs eines Weltjahres den Keilinschriften noch nicht zu entnehmen. Daß aber in der Tat bereits bei den Babyloniern selbst diese Theorie vorhanden war, geht mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Schema der Weltgeschichte bei Berosus hervor, dessen Angaben sich ja auch im übrigen stets als echtbabylonisch erweisen: die 10 vorsintflutlichen Urkönige des Berosus mit ihrer Regierungsdauer von 10 mal 12 Saren scheinen auf ein Weltjahr von 12 mal 12 Saren, d. h. von 12 Weltmonaten von je 12 Saren zu führen, Zimmern, KAT[3] 538. In späterer Zeit mögen solche Gedanken zu den Juden aufs neue durch Vermittelung der Perser gekommen sein. — Für uns kommt diese Spekulation hier nur in soweit in Betracht, als sie in P's Dar-

machen. — [3]Da warf sich Abram auf sein Angesicht; Gott aber sprach zu ihm also:

stellung hervortritt. In P finden wir aus dem ganzen Komplex nur folgende Punkte: 1) Daß es in der Weltgeschichte vier Perioden gibt. Wo die Einschnitte zu machen seien, legt sich die jüdische Tradition in ihrer Weise zurecht. 2) Charakteristisch ist, daß jede dieser Epochen durch eine Gottesrede eingeleitet wird. Auch dieser Zug hat wohl seine Vorgeschichte; die ethnische Theorie wird behauptet haben, daß jede dieser Weltepochen durch einen neuen Gott inauguriert und beherrscht wird; und zwar werden diese Götter vielleicht diejenigen Sterne sein, die an den »vier Ecken« des Himmels stehen, die also nach astrologischer Theorie die Jahreszeiten, auch des großen Jahres beherrschen, Zimmern, KAT[3] 633. In dem Weltjahre des Berosus werden die Anfänge der vier Weltjahreszeiten (unter dem ersten, vierten, siebenten und zehnten Urkönig) durch Gottesoffenbarungen des Oannes und seiner Nachfolger eingeleitet, worin wir demnach das Urbild zu der vierfachen Gottesoffenbarung bei P erblicken dürfen, Zimmern, KAT[3] 535f. 542ff, (Daraus werden sich im letzten Grunde die vier Tiere Dan 7 erklären, von denen das vierte das Tier des Weltwinters, das Chaostier ist. Ganz parallel ist es, wenn nach Aeth. Hen. 89 »siebenzig Hirten«, d. h. Engel, ursprünglich Götter, in den siebenzig Perioden die Herrschaft führen. Babylonische Tradition wird gewesen sein, daß jedem dieser vier Sterngötter ein Metall entspricht, parallel der auf die Babylonier zurückgehenden Verknüpfung der Planetengötter mit Metallen und deren Farben; daher dann wohl die Theorie vom goldenen, silbernen u. s. w. Zeitalter.) Die jüdische Tradition des P hat das Astrologische und Polytheistische des Ganzen vollständig abgestreift, aber festgehalten, daß es vier große Offenbarungen, je am Anfange eines Weltalters gibt: diese Offenbarungen sind aber Offenbarungen desselben, einen Gottes. 3) Im einzelnen hat das Judentum sich diese vier Offenbarungen gedeutet, indem es dafür Elemente der eigenen, jüdischen Tradition einsetzte; jüdisch ist jedenfalls Mose und Abraham. Anders ist es wohl mit den beiden ersten Epochen: der Schöpfung und der Sintflut. Beide Erzählungen stehen gegenwärtig in einer Verbindung, die älter als P zu sein scheint vgl. oben S. 148; es wäre möglich, daß diese Erzählungen, bereits verbunden und als Teile der ganzen Spekulation von den vier Weltaltern, zu Israel gekommen wären. 4) Als Rest der überkommenen Theorie ist ferner zu betrachten, daß P bei den großen Epochen Abrahams und Moses neue Gottesnamen nennt. Die Namen selber: אלהים bei der Schöpfung, אל שדי bei Abraham, Isaaq und Jaqob 28[3] 35[11] 48[3] Ex 6[3], יהוה bei Mose sind in Israel hinzugekommen. — Über Weltjahr und Weltperioden, die vielfach mit der »Präzession« der Sonne kombiniert werden, vgl. J. A. Bengel, Cyclus oder Betrachtung über das große Weltjahr zum Wachstum prophetischer und astronomischer Kenntnisse (1773), Marcus v. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels (1857) 237ff. 245ff., Bunsen, Die Plejaden und der Tierkreis (1878), Trieber, Hermes XXVII 321ff., H. Winckler, Gesch. Isr. II 275ff., Weltanschauung des alten Orients 32ff., KAT[3] 317f. 332ff., Zimmern, KAT[3] 538, 541ff. 635, Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christlichen mit der parsischen Eschatologie 81ff., Bousset, Rel. des Judentums[2] 572ff., Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT 53, Greßmann, Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie 160ff., A. Jeremias, ATAO[2] 62ff. 223f., Babylonisches im NT 8ff. u. a., Volz, Jüdische Eschatologie 168f., Cumont, ARW IX 330 u. a. — Zu den Gottesnamen. Der Theorie des P, daß die Urzeit den Jahvenamen noch nicht gekannt habe, liegt die historische Nachricht zu Grunde, daß Jahve und Mose zusammengehören, und zugleich die Scheu, den Gott der Patriarchen »Jahve« zu nennen; wir dürfen in dieser Scheu den letzten Rest des Eindrucks sehen, daß diese Ursagen vorjahvistischen Ursprungs sind. Während P hierin bereits in E (und J[e]) einen Vorgänger hat, findet sich die Verbindung von Abraham und אל שדי nur bei P; es fragt sich, ob beide Namen schon in alter Überlieferung zusammengehören; im folgenden tritt ein irgendwie faßbarer Zusammenhang zwischen diesem Gottesnamen und dem besonderen Inhalt der Abrahamoffenbarung nicht

4 mein Bund mit dir geht dahin, daß du Stammvater werden sollst einer Menge

---

hervor. Eine Etymologie des Namens gibt P nicht und wird auch kaum darüber nachgedacht haben. Etymologisch ist אֵל שַׁדַּי nicht durchsichtig: Jes 13 6 Jo 1 15 bringen das Wort mit שֹׁד »Gewalttat, Verderben« √ שׁ־ד »verderben« zusammen, wonach es etwa »der Vergewaltiger, der Verderbliche« hieße; religionsgeschichtlich angesehen wohl möglich. Moderne Forscher vermuten, daß die Aussprache שַׁדַּי künstlich sei (= שַׁ׳ + דַּי = ὁ ἱκανός Aquila Symm. Theod.), und denken an שֵׁדִי »mein Herr«, an ass. šêdu Stiergott oder an den babylonischen Gottesnamen, speziell Enlils, šadû Berg, oder an √ שׁדה »feucht sein« oder √ שׁדא »werfen« u. a.; Literatur bei Gesenius-Buhl[14] s. v., Stade, Bibl. Theol 76, Zimmern KAT[3] 358, Eerdmans 16 ff. Sicherlich ist der Name uralt, wie solche Gottesnamen immer; er gehört zusammen mit 'el 'olam, 'el beth-'el, 'el 'eljon u. a., die sämtlich in vorjahvistische Zeit gehören. Das hohe Alter des Namens beweist zum Überfluß Gen 49 25 sowie Num 24 4. 16, ferner, daß das Wort nur in dem das Archaistische liebenden poetischen Stil oder an feierlichen Stellen, aber niemals in der einfachen Erzählung vorkommt: auch P sagt nur in Reden אֵל שַׁדַּי, sonst, auch nach 17, אלהים. Der Eindruck, den P hier wiedergibt, daß der Name in die »Patriarchenzeit« gehöre, ist also — wie in solchen Fällen gewöhnlich — ganz richtig. Ursprünglich wird der Name an irgend einem Lokal oder Symbol gehaftet haben und dann von Israel mit seinem Jahve identifiziert worden sein. Vielleicht hat erst P den Namen, dessen hohes Altertum er noch fühlte, an diese Stelle, wo er einen uralten Gottesnamen brauchte, gesetzt. — 1 a Nach P ist dies die erste und einzige Offenbarung Gottes an Abraham. Sie ist (vgl. oben) für P von weltgeschichtlicher Bedeutung. Daher auch die mehrfachen Anspielungen an diese Geschichte, die P im weiteren Verlaufe seines Buches bringt (vgl. oben). Dieses Bundes wegen hat Gott Israel aus Ägypten geführt und ihm Kanaan gegeben Ex 2 24 f. 6 2 ff.; an diesen Bund — so tröstet sich das Judentum des Exils — gedenkt Gott auch jetzt in unserer Not Lev 26 42 ff. »Vom Bewußtsein der Wichtigkeit dieses Vorgangs ist auch seine Darstellung getragen«, Dillmann. — Es fällt auf, daß die Theophanie zwar datiert ist (charakteristisch für P), aber gar nicht geschildert wird, ja nicht einmal lokalisiert ist: letzteres auch 15, also schon in P's Vorlage. — Das Folgende ist noch weniger als in 15 eine »Geschichte«; dem Schriftsteller kommt es nicht darauf an, zu erzählen, sondern Tatsachen festzustellen und Gedanken auszuführen. — Auch die sonstigen Theophanien P's haben diese blasse Gestalt 35 9 Ex 6 3. — יהוה fällt auf und ist durch einen Red., wohl zum Ausgleich mit 16 und 18 f., in den Text gekommen — 1 b Das erste Wort der göttlichen Offenbarung nennt Gottes Namen; ebenso 15 7 »ich bin Jahve«, vgl. 35 11 46 3 28 13 Ex 3 6. 14 6 2. 29. Dieser Anfang gehört zum Stil der Offenbarungsrede. Die Sagen erzählen, daß der erscheinende Gott zunächst das wichtigste Wort gesprochen: daß er seinen Namen genannt habe, damit man wisse, wer er sei, und mit welchem Namen man ihn fortan anzurufen habe. Religionsgeschichtlich wichtig ist, zu sehen, daß auch manche Reden des Joh.-ev. diesen Anfang haben; der erschienene *Λόγος*, der sich selbst offenbaren will, nennt zuerst seine Namen: »ich bin das Brot des Lebens« Joh 6 35 ff., »ich bin das Licht der Welt« 8 12 ff., »ich bin die Türe« 10 7 ff., »ich bin der gute Hirte« 10 11 ff., »ich bin der wahre Weinstock« 15 1 ff. Jedenfalls ist diese Redeweise uralt; denn sie stammt aus einer Zeit, die an »viele Herren und viele Götter« glaubte. Zu vergleichen ist auch das »Ich bin Jahve« im Stil der Gesetzes- und Prophetenreden sowie das babylonische »Ich bin die Ištar der Stadt Arbela«, Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens II 159. 161. 163 u. a. — Dieser Namennennung Gottes folgt jetzt zunächst eine Forderung Gottes an den Menschen: wandle vor mir d. h. sei fromm Jes 38 3. Diese Forderung Gottes, durch ihre Stellung vor allem übrigen stark betont, ist — so darf man wohl im Sinn des P sagen — die Grundvoraussetzung für die Bundesschließung. — וֶהְיֵה תָמִים »so wirst du vollkommen sein« § 110 f. — 2 Über den Sinn von בְּרִית vgl. oben S. 142 f. P betont auch hier, daß Gott den Bund aus freier Gnade bewilligt

von Völkern! 5Darum soll dein Name nicht mehr Abram heißen, sondern dein Name soll Abraham sein; denn ich mache dich zum Stammvater einer Menge von Völkern! 6Ich will dich überaus fruchtbar werden lassen; ich mache dich zu (ganzen) Völkern; Könige sollen aus dir hervorgehen! — 7Ich errichte meinen Bund zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir, Geschlecht für Geschlecht, als einen ewigen Bund, daß ich dir zum Gott sei und deinem Samen nach dir. 8Und ich gebe dir und deinem Samen nach dir das Land, da du (jetzt) als Fremdling weilst, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Besitz; und ich will ihnen zum Gott sein.

9Und Gott sprach zu Abraham: du aber sollst meinen Bund halten, du

---

(נָתַן); daher בְּרִיתִי 2 vgl. zu 618; und die Hervorhebung des Possessivs durch אֲנִי 4 (§ 135f.). — Während Vers 2 den Entschluß Gottes, einen Bund zu bewilligen und das Hauptgut dieses Bundes, die wunderbare Vermehrung des Stammvaters, mitteilt, gibt das Folgende 4ff. dazu die Erläuterung. Zunächst die Verheißungen **4—8**: Abram soll ein »Abraham«, d. h. Vater einer Menge von Völkern werden 4—6; Gott aber will sein und seiner Nachkommen Gott sein und ihm Kanaan verleihen 7. 8. — **4—6** Der Zug, daß der Urvater kraft göttlichen Wortes zum Volke geworden ist, ist in den Vätersagen häufig vgl. zu 122. Daß Gott dies Wort spricht, indem er den Namen des Ahnherrn ändert, ist geistreich; ähnlich ist der Namenwechsel Jaqobs in »Israel« 3229; der Zug wird also wohl aus P's Vorlage stammen. Über Umnennungen, eine Sitte, die auf der ganzen Welt weit verbreitet ist, vgl. Andree, Ethnographische Parallelen I 173ff., Giesebrecht, Gottesname 10, Heitmüller, Im Namen Jesu 161f.: »die Namenänderungen sind nicht etwa nur symbolischer Natur: sie haben sehr realen Wert. Der Name ist Kraft- und Geschicksquelle für seinen Träger.« Mit dem Namen ändert sich Wesen und Geschick«. Auch daß der Name bei Geburt des ersten Sohnes geändert wird und der Mensch von jetzt an »Vater des und des« heißt, ist sonst geläufig. — Die Etymologie אברהם = אַב הֲמוֹן (nämlich גּוֹיִם) ist nach modernen philologischen Begriffen ganz unmöglich; aber zu meinen, P habe damit gar keine Etymologie, sondern nur ein Wortspiel beabsichtigt, oder einer solchen Etymologie mit modernen Mitteln aufhelfen wollen, ist im Prinzip verfehlt. Die ungewöhnliche Form אַב und das Wort המון sind wegen des Anklanges an אברהם gewählt. P hat beide, ursprünglich dialektisch verschiedene Namensformen vorgefunden und sie so kombiniert, daß der Patriarch vor der Bundesschließung Abram, danach Abraham hieß; ebenso bei Sarai und Sara vgl. oben S. 158. — Von einer Mehrzahl von Völkern, die von den Erzvätern stammen, redet P auch sonst 5. 16 283 3511 484, weil er bei dem Wort über Abraham auch an Ismael und Esau denkt, und weil er in seinem Nationalstolz Israel allein als eine ganze »Gemeinde von Völkern« rechnet: anders J und E, die immer nur an ein Volk (Israel) in solchen Verheißungen denken. — אֶת־שִׁמְךָ 5, Mss Sam ohne אֶת־ 3510 Kittel. — מְלָכִים 6, mit Pathos betont; Gegenstück sind die נְשִׂיאִם Ismaels 20. Dieselbe Weissagung 3511; daß P auf diesen Zug solchen Wert legt, erklärt sich wohl aus den Stimmungen der späteren königslosen Zeit, der es ein gewaltiger Gedanke war, daß aus Abrahams Samen einst Könige entsprossen seien. — **7. 8** Daß Gott Abrahams und seines Samens (Schutz-)Gott wird, und daß er ihnen das Land gibt, nimmt P zusammen: das Land ist die (charakteristische) Gabe des Gottes an die Seinigen: antik-israelitischer, eigentlich kanaanäischer Glaube. Beide Weissagungen auch sonst in der Vätersage, besonders häufig die zweite vgl. oben S. 164. Die Verheißung des Landes scheint hier eigentümlich nuanciert durch den Gedanken, daß Abraham dies Land, wo er jetzt als armer, schutzloser גֵּר weilt, einst als »ewigen Besitz« erhält: ähnliches in der alten Sage 2813, dasselbe bei P 284a Ex 64.

9—14 Den Verheißungen fügt Gott eine Satzung hinzu, die Abraham halten soll; der neue Absatz ist durch den neuen Anfang וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם und durch das אַתָּה (im Gegensatz zu dem אֲנִי 4) bezeichnet. — Die Satzung, die Gott dem Abraham

samt deinem Samen nach dir, Geschlecht für Geschlecht. ^{10}Dies ist der Bund, den ihr halten sollt, zwischen mir und euch *und deinem Samen nach dir*: alles Männliche

---

auferlegt, wird von P in 10 zur ברית selber gerechnet; wie aber der unmittelbar danebenstehende Satz 11 erklärt, soll sie zugleich ein »Zeichen« des Bundes sein. Ähnlich Ex 31$_{13.16}$. Weitere Fragen über das Verhältnis dieser Satzung zur ברית haben wenig Sinn; moderne Forscher tragen in solchen Fällen manchmal eine Genauigkeit des Denkens in die alten Texte ein, die dem Antiken ganz unerschwinglich gewesen wäre. — Die Beschneidung ist uralte religiöse Volkssitte Israels, aber auch bei zahlreichen anderen Völkern bezeugt, Ägyptern, Edomitern, Ammonitern, Moabitern, Arabern (vgl. Jer 9$_{25}$), Phöniziern und weiterhin bei vielen Völkern in Afrika,. Südamerika und Polynesien, »nach einer flüchtigen Schätzung« etwa bei 200 Millionen Menschen, vgl. über die Beschneidung im allgemeinen Andree, Ethnographische Parallelen II 166ff. 204, Ploss, Das Kind I^{2} 342ff., Lippert, Kulturgeschichte I 390ff., Stade ZAW VI 136ff., bei den Ägyptern Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1ff., Wilcken, Gunkel und P. Wendland im Archiv für Papyrusforschung II 4ff., Heyes, Bibel und Ägypten 48ff., Ed. Meyer, Israeliten 449. Solche Sitte ist nicht anders zu beurteilen »als die mannigfaltigen körperlichen Entstellungen, die sich bei ungezählten barbarischen und wilden Völkerschaften finden«, Stade, Gesch. Israels I 423. Dergl. Zeichen sind zugleich Stammes- und Kultuszeichen: der Unbeschnitttene ist volksfremd und zugleich unrein Jes 52$_{1}$. Die Entstehung eines solchen Brauchs fällt in uralte Vergangenheit; er stammt aus einer Zeit, da die Männer nackt gingen, Stade, Bibl. Theol. 147. Auch die Tradition Israels hält fest, daß diese Sitte aus der Urzeit stammt, nach Ex 4$_{24}$f. J von der Midianiterin Ṣippora, nach Jos 5$_{2}$f. E von Josua, hier nach P von Abraham. Ferner bezeugt Gen 34 sowie der Gegensatz des alten Israel zu den »unbeschnittenen« Philistern, daß die Sitte der ältesten Zeit Israels wohlbekannt war. In historischer Zeit ist die Beschneidung ein Überlebsel, dessen ursprünglicher Sinn längst vergessen war; auch hat das alte Israel über den Sinn dieser Zeremonie, so weit wir wissen, wenig genug nachgedacht. Nach der sehr abgerissenen und dunkelen Erzählung Ex 4$_{24}$f. hat sie den Zweck, den Zorn Jahves zu beschwichtigen, ist also eine Sühnzeremonie, wovon sich aber sonst keine Spur findet. Ist sie vielleicht ursprünglich wie bei vielen anderen Völkern auch in Israel beim Eintritt der Pubertät vorgenommen und hat die Aufnahme des jungen Mannes in Volks- und Kultusgemeinschaft bedeutet? so Wellhausen, Prolegomena^{6} 339, Stade, ZAW VI 135ff., Marti, Gesch. der isr. Rel.^{5} 51f., Baentsch zu Ex 4$_{24}$f., bestritten von Ed. Meyer, Israeliten 59 A. 2. Ist sie, was schon Herodot II 104 gehört hat und worauf Jos 5$_{2}$f. 9 hinzudeuten scheint, von den Ägyptern übernommen worden (Ed. Meyer, Israeliten 449)? Die Propheten Israels haben sie wie alle derartigen Überlebsel nach Gebühr geringgeschätzt Jer 9$_{25}$ (Archiv für Papyrusforschung II 15f.) und eine Beschneidung des Herzens gefordert Jer 4$_{4}$ Dtn 10$_{16}$ 30$_{6}$. Im Judentum aber, als die uralten heidnischen Elemente in der Religion wieder lebendig wurden, und als in der Not der Diaspora ein besonderer Nachdruck auf diejenigen Gebote fiel, die den Einzelnen verpflichteten, hat die Beschneidung größte Bedeutung gewonnen; für P ist sie eins der wichtigsten Gebote des Gesetzes: wer unbeschnitten ist, soll ausgerottet werden! Ebendarum, als Grundgesetz des Bundesvolkes, ist sie dem Abraham zugeschrieben worden. Erst im NT.lichen Zeitalter ist die Beschneidung gefallen; ein eigenes Schauspiel, daß der gewaltigste Apostel seine gigantische Kraft ansetzen mußte, um eine für die höhere Religion so wert- und sinnlose Zeremonie zu stürzen! — Für die Erzählungsweise des P ist charakteristisch, daß dieser religiöse Brauch hier nicht, wie es sonst in den alten Sagen zu geschehen pflegt, eben durch die Erzählung begründet wird (vgl. die Gegenstücke Ex 4$_{25}$f. Gen 32$_{23}$), sondern daß er hier ohne irgend welche menschliche Veranlassung, ja selbst ohne Angabe eines Grundes einfach statutarisch festgestellt wird vgl. Wellhausen, Prolegomena^{6} 339. — In der Tradition des J und E lesen wir nichts davon, daß die Beschneidung das

soll unter euch beschnitten werden! 11Am Fleisch eurer Vorhaut sollt ihr beschnitten werden. Das soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und euch! 12Im Alter von acht Tagen soll unter euch alles Männliche beschnitten werden, Geschlecht für Geschlecht. Der im Hause Geborene und der um Geld von irgend welchen Fremden Gekaufte, der nicht von deinem Samen ist: 13beschnitten soll werden der im Hause Geborene und der von dir um Geld Gekaufte. Das soll mein Bund an eurem Fleische sein: ein ewiger Bund! 14Wer aber männlich ist und unbeschnitten bleibt, wessen Vorhaut-Fleisch nicht beschnitten ist: diese Seele soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden. Meinen Bund hat er gebrochen!

15Gott sprach zu Abraham: dein Weib Saraj sollst du nicht mehr Saraj

---

»Bundeszeichen« sei; diesen Zug wird also P der Abrahamtradition von sich aus hinzugefügt haben; das ist um so wahrscheinlicher, als sich diese Idee auch in der Dtnistischen Tradition nicht findet vgl. Kraetzschmar, Bundesvorstellung 204. — Von **10** an fällt der Verfasser in den Stil des »Gesetzes«: daher die Anrede im Plural, womit der Singular (מִמֶּךָּ 12, und in 13) wechselt: dieser Singular aber ist kaum Abraham, sondern nach gebräuchlichem Gesetzesstil der israelitische Hausvater, mit dem es die Tora zu tun hat. Hier hat P also die Einkleidung der Gottesrede an Abraham ganz fallen lassen. Stilistisch interessant ist auch das erste Wort הִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר; dies Wort, das eigentliche Gesetz, hebt sich in seiner Kürze scharf von der Redseligkeit der folgenden Ausführungsbestimmungen ab; diese Kürze ist für den ältesten Torastil charakteristisch; auch die Kstr., der Inf. abs., der die Unerschütterlichkeit göttlichen Willens ausdrückt (§ 113aa; zur Kstr. § 113gg), gehört zum Stil der alten Tora vgl. Ex 20$_8$ Dtn 1$_{16}$ 5$_{12}$. So ist aus diesem Abschnitt noch ein Bild der Geschichte des Torastils zu erkennen: älteste Tora sprach in kürzesten Sätzen, jüngere Zeiten fügten weitere, z. T. langatmige Näherbestimmungen, Motivierungen und dergl. hinzu. Später hat man dann in dem so entstandenen Mischstil geredet. Dieselbe Stilgeschichte erkennt man an den Dekalogen u. a. — וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ **10** ist wohl Glosse, Kautzsch-Socin^2, Kittel. — **11** וְנִמַּלְתֶּם zur Form § 67dd, zur Kstr. mit אֵת § 121d, zum Pf. cons. mit ו § 112aa. — **12a** wird wiederholt Lev 12$_3$. — **12b** gehört mit **13** zusammen. — Der Sklave ist keine Persönlichkeit, auch in der Religion; es gilt als selbstverständlich, daß er der Religion des Herren folgt, Benzinger^2 125. Doch scheint die Forderung, auch den Sklaven zu beschneiden, eine Neuerung des P zu sein: noch Ez 44$_7$ff. setzt unbeschnittene Tempelsklaven voraus, Kautzsch^3. — **14** בְּעֶרְלָתוֹ בְּשַׂר עָרְלָתוֹ + Sam LXX, Ball, Kittel, aber vielleicht nur Auffüllung. — Die Redensart וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ (häufig bei P Lev 17$_9$ 23$_{29}$ Num 9$_{13}$ u. a.) ist »einer der feierlichen Archaismen von P«, Holzinger; עַמִּים sind im ältesten Sinne die Verwandten vgl. Krenkel ZAW VIII 280ff. Man streitet, ob hiermit nur Exkommunikation oder Todesstrafe gemeint sei. Unzweifelhaft ist aber, daß Männer wie P den Tod eines solchen Frevlers gewollt (zu diesem Sinne der Phrase vgl. z. B. Ex 31$_{14}$) und, wenn die heidnische Obrigkeit es ihnen erlaubte, sicherlich auch vollzogen haben; bei Lev 17$_9$f. 20$_{3.6}$ liest man aber zwischen den Zeilen, daß eine Tötung des religiösen Verbrechers von der Obrigkeit nicht erlaubt wurde, und daß man sich daher darauf beschränken mußte, die Ausrottung solcher Sünder durch Gott zu glauben. So hat sich der Begriff der »Todsünde« gewandelt: ursprünglich eine Sünde, die durch Volk oder Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden soll, dann aber eine Sünde, die Gott nach dem Glauben der Frommen sicherlich mit dem Tode ahnden wird. — אֶת־בְּרִיתִי הֵפַר: die Hinzufügung derartiger ganz kurzer Sätze, in denen sich der Abscheu vor der Sünde zum Schluß kräftig ausspricht, gehört zum gesetzlichen Stile vgl. Lev 18$_{23}$ 19$_8$ 20$_{9.11.12.13.16.17.19.27}$ u. a. — הֵפַר in Pausa für הֵפֵר. —

15—21 Verheißung Isaaqs. Diese zweite Gottesrede enthält wie die erste

heißen, sondern Sara soll ihr Name sein! 16Ich will sie segnen und will dir auch durch sie einen Sohn geben; ich will sie so segnen, daß sie zu (ganzen) Völkern werden soll! Könige von Nationen soll von ihr kommen! 17Da warf sich Abraham auf sein Angesicht und lachte und dachte bei sich: sollte einem Manne von 100 Jahren noch ein Sohn geboren werden? und sollte Sara, die 90 Jahre alt ist, noch gebären? 18So sprach Abraham zu Gott: möchte nur Ismael vor dir am Leben bleiben! 19Aber Gott sprach: nein! dein Weib Sara soll dir einen Sohn gebären dessen Namen sollst du Ischaq (Isaaq) heißen. Mit dem will ich meinen Bund aufrecht erhalten, als ewigen Bund, ‘daß ich ihm Gott sei und’ seinem Samen nach ihm. 20Aber auch Ismaels wegen habe ich dich erhört: ich segne ihn hiermit und mache ihn fruchtbar und überaus viel. Zwölf Fürsten wird er erzeugen; ich will

---

zunächst einen Segen in Form der Namensumnennung: Saraj soll Sara »Fürstin« heißen, weil selbst Könige — darum wird die Weissagung von 6 in 16 wiederholt — aus ihr kommen sollen. — **17** Das »Lachen« צחק bei dieser Verheißung hat P seiner Vorlage entnommen; es stammt aus alter Sagenüberlieferung und sollte ursprünglich (was in P nicht mehr deutlich hervortritt) den Namen יצחק motivieren. Dieser Zug war in der Tradition so fest, daß ihn selbst P nicht entfernen konnte. Der Vergleich mit der Parallelstelle 18 12 lehrt die Art der unsrigen erkennen: während dort nur die Nebenperson Sara lacht, wird hier dies Lachen Abraham selbst zugeschrieben; während dort Sara nur deshalb lachen kann, weil sie die »Männer« nicht kennt, lacht Abraham hier vor dem offenbaren Gott! Man mag, um P zu entlasten, annehmen, daß er diesen Zug seiner Vorlage entnommen habe. Jedenfalls fügt P aus seinem Eigenen hinzu, daß Abraham dabei vor Gott (wie es sich gebührt) auf sein Angesicht fiel; so kommt heraus, daß er vor Gott niederfällt und dabei über seine Verheißungen lacht! Diese Zusammenstellung gibt einen tiefen Einblick in das Herz dieses Kirchenmannes und gelehrten Theologen, der sich sicherlich über jene alten Erzähler hoch erhaben dünkte und der doch an Religion so tief unter ihnen steht! — וְאִם הֵ § 150h. — Die Zeugungsjahre der Vorfahren Abrahams sind bei Hebr. im allgemeinen bei weitem kleiner als 100 Jahre; dagegen bei Sam und LXX (bis auf Terah) um vieles größer; dieser Stelle wegen könnten die großen Zeugungsjahre des Sam und der LXX vom Red. in Hebr. verkürzt worden sein. — **18** »Möchte er vor dir leben«, d. h. möchtest du ihn in deinen Schutz nehmen, daß er leben bleibt vgl. Hos 6 2. — Abraham setzt alle Hoffnung auf Ismael; an einen Sohn Saras kann er nicht glauben. — **19a** Die Worte sind 16 11 ähnlich und werden aus P's Vorlage herrühren. — **19b** הֵקִים בְּרִית bedeutet hier und sonst den (alten) Bund aufrechterhalten, an anderen Stellen wie 6 18 9 9. 11. 17 den (neuen) Bund aufstellen; auch im profanen Sprachgebrauch bedeutet הֵקִים (neu) aufstellen und bestehen lassen; man darf aber solche, für hebräisches Denken ganz feine Unterschiede, welche die hebräische Sprache nicht auseinander halten kann, nicht übertreiben. — לְזַרְעוֹ schließt sich nicht gut an das Vorhergehende an; nach 7 ist etwa לִהְיוֹת לוֹ לֵאלֹהִים zu ergänzen und mit Mss Sam LXX Peš Vulg וּלְזַרְעוֹ zu lesen, Ball, Holzinger u. a. — **20** לְיִשְׁמָעֵאל vgl. 19 21 42 9. — שְׁמַעְתִּיךָ, das Wort שמע ist ein notwendiger Bestandteil der Ismaelsage, da es Ismaels Namen erklärt; ebenso 16 11 21 17; hier tritt diese ursprüngliche etymologische Reziehung kaum mehr hervor. Auch die Verheißung, Ismael solle ein Volk werden, entstammt der Ismaelsage, vgl. 21 18. Daß aus Ismael »12 Fürsten« kommen sollen, entnimmt P dem Stammbaum Ismaels, der ihm vorliegt, und den er im folgenden wiedergibt 25 13ff. Bezeichnend für P's Schriftstellerei ist, daß er Elemente verschiedener Sagen, die in der alten Zeit stets gesondert existiert haben, verschmilzt. Auch die Behauptung **21a**, der Abrahamsegen gelte nicht Ismael, sondern nur Isaaq, zeigt eine Verschmelzung ursprünglich verschiedenartigen Materials: eigentlich hat die Sage vom Abrahamsegen zu der Ismaelsage

ihn zu einem großen Volke machen. 21Aber meinen Bund will ich mit Isaaq aufrecht erhalten, den dir Sara gebären soll über's Jahr um diese Zeit. — 22Als er nun seine Worte mit ihm beendigt hatte, fuhr Gott von Abraham auf.

23Dann nahm Abraham seinen Sohn Ismael und alle in seinem Hause Geborenen und alle von ihm um Geld Gekauften, alles Männliche, alle Männer in Abrahams Hause, und beschnitt das Fleisch ihrer Vorhaut, noch am selben Tage, wie Gott es ihm geboten hatte. 24Abraham war 99 Jahre alt, als er sich das Fleisch seiner Vorhaut beschnitt; 25sein Sohn Ismael war 13 Jahre alt, als ihm das Fleisch seiner Vorhaut beschnitten wurde. 26An ebendemselben Tage wurde Abraham und sein Sohn Ismael beschnitten. 27Und alle Männer seines Hauses, die im Hause Geborenen und die um Geld von Fremden Gekauften, wurden samt ihm beschnitten.

21 1bUnd *Jahve* tat an Sara, wie er versprochen hatte, 2bum die Zeit, die Gott angesagt hatte. — — — 3Und Abraham nannte seinen Sohn ʿ ʾ, den ihm Sara geboren hatte, Isaaq. 4Abraham aber beschnitt seinen Sohn Isaaq, ʿder ihm geboren war, als er acht Tage alt war, wie ihm Gott befohlen hatte. 5Abraham war 100 Jahre alt, als ihm sein Sohn Isaaq geboren wurde.

überhaupt gar keine Beziehung. Dasselbe 28 4, wo der Abrahamsegen von Isaaq auf Jaqob übergeht. — **21b** Die Hervorhebung dieses bestimmten Termins hat in dieser Situation kaum einen Sinn, und erklärt sich nur als Rest der Vorlage, die ähnliches wie 18 14 erzählt haben wird: kraft des soeben ausgesprochenen Gotteswortes empfängt Sara in nächster Nacht und gebiert übers Jahr einen Sohn; man beachte, daß auch der Ausdruck לַמּוֹעֵד an beiden Stellen sich wiederholt. — **22** ויעל wie 35 13: P stellt sich vor, daß Gott vom Himmel gekommen ist, um mit Abraham zu reden, und jetzt dahin zurückkehrt; dergl. findet sich in den alten Sagen nicht.

23—27 Erster Anhang: die Beschneidung des Hauses Abrahams, der Vollzug des Gebotes. Das Stück ist von dem Verf. mit pünktlicher Weitläuftigkeit, genau nach den Gottesworten 10—14 ausgeführt, damit man wisse, daß alles getreulich vollzogen worden ist; und daß damals also — für den Verf. ein welthistorisches Ereignis, darum auch die doppelte Datierung — wahr und wahrhaftig die Beschneidung eingeführt worden ist! Dabei hat P den Fehler gemacht, daß auch Ismael die Beschneidung bekommt: er ist sogar hier als erstes Exempel des Haussohnes die Hauptperson, während er anderseits von dem Bunde, dessen Zeichen die Beschneidung ist, ausdrücklich ausgenommen sein soll (Holzinger). — **25** Das Datum der Beschneidung Ismaels (in seinem 13. Jahre) ist vielleicht kein Zufall: dieser Beschneidungstermin wird bei den ismaelitischen Völkern üblich gewesen sein; dasselbe bei den alten Arabern (Origen. zur Genesis I p. 16 vgl. Euseb. praep. ev. VI 293b, weitere Belege bei Dillmann 264) und Ägyptern (Philo, quaest. in Genesim III 47, Aucher 217f., vgl. P. Wendland, Archiv für Papyrusforschung II 23ff.). Nach diesem Datum und nach der festen Zahl 21 5 (Abraham war bei Isaaqs Geburt 100 Jahre alt) sind dann die übrigen Zahlen 16 16 17 1. 2. 24 angesetzt worden. — **26** נמול § 72ee.

21, 1b. 2b. — — — 3. 4. 5 Zweiter Anhang: Isaaqs Geburt, die Erfüllung der Verheißung. Quellenbestimmung: sicher gehören zu P 3—5: die Namennennung durch den Vater und die Genauigkeit 3; in 4 die Rückbeziehung auf 17 12 und אלהים; in 5 die Datierung und מְאַת שָׁנָה. Ebenso gehört zu P 2b: לַמּוֹעֵד 17 21 und אלהים, und auch wohl 1b (‖ 1a), wo יהוה für ursprüngliches אלהים eingetreten sein müßte. Nach 2b fehlt ein Satz über Isaaqs Geburt. — חַנּוֹלָד־לוֹ, in 3 mehr als überflüssig, mag ursprünglich zu 4 hinter בְּנוֹ gehören, Winckler, Forschungen III 415.

35. Saras Begräbnis in der Höhle Machpela 23 P.

Saras Begräbnis in der Höhle Machpela 23 P. Quellenbestimmung. Für P beweist die juristische Genauigkeit (vgl. besonders 17f.) und die vielen Wiederholungen der Erzählung, die Datierung 1, die Namen »Söhne Heths«, »Machpela« und קִרְיַת אַרְבַּע 2; ferner die Ausdrücke תּוֹשָׁב 4, אֲחֻזָּה 4. 9. 20, נָשִׂיא 6, שָׁמַע אֶל 16, קוּם rechtskräftig zu eigen werden 17. 20, מַקֵּנָה 18; und die Rückverweisungen auf diese Erzählung 25 9 49 30 50 13 vgl. Dillmann und Holzinger. Sehr oberflächlich ist Eerdmans Polemik dagegen 20f.

Die Örtlichkeit. P stimmt mit J^{a} darin überein, daß er nur Hebron als Wohnsitz Abrahams nennt; er weicht aber darin von ihm ab, daß er von dem Mamre-Baum daselbst (wohl, weil er ihn für heidnisch hält), schweigt, aber von der Höhle Machpela redet, von der die anderen Quellen, soweit sie erhalten sind, nicht erzählen. Die Ortsnamen, die P enthält, sind: קִרְיַת אַרְבַּע, קִרְיַת הָאַרְבַּע 35 27, älterer Name Ḥebrons Jos 14 15 Jdc 1 10, vielleicht »Vierstadt« genannt, weil dort vier Straßen zusammentreffen; später wird 'Arba' als Name des Stammvaters der Enaqiter aufgefaßt (Jos 15 13), die hier vor Israel gewohnt haben sollen Jos 15 14 Jdc 1 10. 20. In der Nähe von Ḥebron lag Mamre, Abrahams Wohnstätte nach J^{a} 13 18 und wohl auch nach P's Meinung. »Östlich von Mamre« 19 und jedenfalls nicht weit davon — Abraham wünscht in 23, seine Tote in der Nähe zu haben — liegt die »Höhle der Machpela«; diese Höhle ist gelegen am Ende eines Feldes, in der »Machpela« (17. 19 25 9 49 30 50 13); demnach wird »Machpela« der Flurname gewesen sein. Gegenwärtig hält man den Platz Ḥaram râmet el-ḫalîl 3 km nördlich von Hebron für die Stätte der Abraham-Eiche zu Mamre, während die Höhle in dem berühmten Heiligtum el-Ḥaram östlich von Ḥebron gesucht wird, vgl. Buhl, Palästina 159ff., Guthe, BW Art. Mamre, Hebron: was aber zu den Angaben des A.T. nicht stimmt. — Die von Israel vertriebenen Einwohner Ḥebrons sind nach Jdc 1 10. 20 Jos 15 14 Enaqiter gewesen. Nach Gen 23 sind es die Söhne Heths, die Land 7. 12f., Stadt 10 und Höhle 11 besitzen vgl. 25 10 49 32. Dieselbe Voraussetzung 26 34f. P. Die Ḥittiter haben von ihren Hauptsitzen in Kleinasien aus im 2. Jahrtausend, noch vor dem Auftreten Israels in der Geschichte, große Reiche in Mesopotamien, Syrien und Babylonien besessen und um Syrien und Kanaan mit den Ägyptern gekämpft, Ed. Meyer I 2^{2} s. Register. Ob sie freilich Südkanaan, wie hier vorausgesetzt wird, besiedelt haben, ist mehr als fraglich. Wenn also auch die von Gen 23 gegebene Mitteilung, daß sie in Ḥebron gewohnt haben, wohl nicht ganz richtig ist, so ist doch hier wie in den parallelen Nachrichten Num 13 29 Jos 1 4 Ez 16 3. 45 eine letzte Erinnerung an das einst so gewaltige Ḥittiter-Reich auf uns gekommen. P wird ihren Namen, bewußt archaisierend, hier gebraucht haben, ebenso wie er den Namen Ḥebron in der Patriarchengeschichte vermeidet und dafür Qirjath-'arba' sagt vgl. 2. — In israelitischer Zeit ist Ḥebron in Kalebs Besitz Jdc 1 20; nach Sauls Tode Residenz Davids II Sam 2 1—3; zur Zeit der Makkabäer ein Hauptort der Idumäer I Mak 5 65. —

Sinn der Erzählung. Die Notiz, die P seiner Vorlage entnommen hat, wird besagt haben, daß Abraham die Höhle Machpela zu Saras (und seinem?) Begräbnisplatz samt dem 'Ephronfelde für eine bestimmte Summe gekauft habe (vgl. oben S. 262). Diese Angabe der Vorlage ist ebenso zu deuten wie die ganz parallele 33 19f. vom Kaufe des Feldes bei Sichem durch Jaqob. In beiden Fällen handelt es sich um ein Feld, das der Erzvater von den Fremden erworben haben soll; charakteristisch ist, daß beidemale der Kaufpreis ausdrücklich genannt wird: das soll besagen: das Grundstück ist in ehrlichem Kauf erworben worden und hat daher von Rechts wegen dem Ahnherrn gehört. — Welches Interesse aber hat die Sage an dem Besitz dieses Feldes und dieser Höhle? Gewöhnlich antwortet man: Abraham habe durch diesen Kauf ein Anrecht auf den Besitz des ganzen Landes erworben, so noch Kautzsch^{3}. Man kann diese Erklärung nicht ganz ernsthaft nehmen: wer sich ein Grundstück im Lande erwirbt, bekommt dadurch doch nicht Recht auf das ganze Land! Vielmehr zeigt die Sage selber ganz deutlich, weshalb man so hohen Wert auf den Besitz dieser Höhle legte: daselbst

23 [1]'Die Lebensjahre' Saras waren 127 Jahre, *die Lebensjahre Saras;* [2]da

suchte man das Grab der Ahnfrau. Parallel sind die Erzählungen vom rechtmäßigen Kauf des Berges Samariens, wo Omri begraben wurde (I Reg 16$^{24. 28}$), und von der Tenne Araunas, des späteren Tempelplatzes (II Sam 24); auch auf dem Felde bei Sichem befand sich ein Grab, nämlich das des Joseph (Jos 24^{32}). Der Antike legt sehr großen Wert darauf, daß sein Heiligtum und auch der Ort, da er seine Toten begräbt, unbestreitbar und zweifellos sein Eigentum ist. Vornehme Leute, die auf Ehre halten, begraben ihre Toten nicht in geliehenem oder geschenktem Grabe, sondern auf eigenem Grund und Boden, Benzinger[2] 128. In diesem Interesse hat auch P auf unsere Erzählung, die er so weitläuftig ausführt, während er die meisten übrigen Abrahamsagen überschlägt oder ihnen nur einige Notizen entnimmt, und auf die er mehrfach wieder anspielt (vgl. oben), den höchsten Wert gelegt. Er schätzt sie fast so hoch wie die Geschichte von der Bundesschließung 17. P gibt sich dabei die erdenklichste Mühe, nachzuweisen, daß Höhle und Feld — dies ist die Disposition des Kapitels — dem Abraham nicht etwa nur zur Mitbenutzung überlassen 5. 6, auch nicht etwa geschenkt 11, sondern von ihm um den vollen Kaufpreis in aller Form Rechtens erworben worden seien 16—18. Der große Wert, den P auf diesen Punkt legt, erklärt sich also aus seinem Gefühl für Anstand und Sitte: es würde dem Urvater in hohem Grade unanständig gewesen sein, wenn er das Grab nicht gekauft hätte. Anderseits hätte es vielleicht nahe gelegen, sich in diesem besonderen Falle doch mit einem geliehenen oder geschenkten Grabe zu begnügen, da Abraham ja nur »Fremdling und Beisasse« in Hebron war: um so mehr Mühe gibt sich P, zu zeigen, daß Abraham trotzdem aller Schwierigkeiten Herr geworden ist und sich ein Grundstück zum Begräbnis rechtskräftig erworben hat. — Zugleich wirft die Erzählung ein interessantes, wenn auch undeutliches Licht auf religionsgeschichtliche Verhältnisse. Wir dürfen annehmen, daß Israel diese Stätte wie alle übrigen von den Kanaanäern übernommen hat. Die Bevölkerung aber, von der Israel die Stätte überkommen hat, wird in der Höhle ein Heiligtum gesehen haben. Vielleicht ist ihre Meinung dabei gewesen, daß das Numen hier in der Tiefe hause, oder daß hier ein Gott oder ein Heros begraben liege. Man denke an das Grab des Zeus in Kreta, an das »Silenosgrab im Hebräerlande« (Pausanias, Eliaea II 24), an das Grab der Amme des Dionysos (Plin. h. n. 5^{18}). Über heilige Höhlen und Grabheiligtümer W. Robertson-Smith, Rel. der Semiten 150ff., Wellhausen, Arab. Heidentum[3] 103. Sara (und später Abraham selbst) wäre dann in der israelitischen Tradition an die Stelle jenes Gottes oder Heros getreten. Kultus in den Höhlen und an den Gräbern ist uns noch aus der Zeit des P ausdrücklich bezeugt Jes 65^{4}; eine Anspielung an einen Glauben an die Herkunft Israels aus der in der Höhle hausenden Sara liegt Jes 51^{1} nach Duhm (zur Stelle) und Ed. Meyer, Israeliten 265. 284 vor; ein Kultus der Ahnengeister, speziell Abrahams, wird vielleicht noch Jes 63^{16} abgelehnt. Und noch gegenwärtig ist die Höhle el-Haram bei Hebron ein Heiligtum. Dem gegenüber ist für P charakteristisch, daß er die Höhle für ein Erbbegräbnis und nichts anderes erklärt; so leicht ihm der Name Gottes sonst in die Feder kommt, in dieser Erzählung vermeidet er jede Erwähnung Gottes und der Religion durchaus: die Höhle ist eine profane Höhle, und die Erzählung von ihrem Erwerb eine profane Geschichte. Nur unter der Bedingung, daß Machpela nur durch die Erinnerung an die Väter, keineswegs aber durch Gott geweiht ist, hat der jüdische Verfasser sie übernehmen können. — Vordem war Kanaan reich an solchen Stätten gewesen, die an die Väter erinnerten. Alle diese Stätten hat P aus der Vätersage ausgemerzt, offenbar, weil er ihren heidnischen Ursprung witterte; nur Machpela und Bethel sind bei ihm stehen geblieben. Wir erkennen daraus die besondere Bedeutung, die diese Stätten einst besessen haben müssen, wenn sie selbst dem so energisch zufahrenden P widerstehen konnten. Die einstige Bedeutung von Hebron, das vor Jerusalem das Zentrum von Juda gewesen ist, wirft also ihren Schatten bis in P hinein. —

ſtarb Sara in Qirjath-'arba' *das ist Hebron* im Lande Kanaan. Da ging Abraham hinein, um Sara zu beklagen und zu beweinen. ³Dann ſtand Abraham auf von ſeiner Toten und ſprach zu den Söhnen Cheth's alſo: ⁴ich bin bei euch nur Fremdling und Beiſaſſe; gebt mir hier bei euch ein Erbbegräbnis, daß ich meine Tote aus dem Hauſe ſchaffe und begrabe. ⁵Die Söhne Cheth's antworteten dem Abraham alſo: ⁶möchteſt du, Herr, 'doch' auf uns hören! Als ein Gottesfürſt biſt du unter uns. Begrabe deine Tote in unſerm beſten Grabe! Keiner von uns wird dir ſein

---

1. 2 Tod und Begräbnis Saras, Einleitung. 1 Die chronologische Angabe, für das System der Zeitrechnung des P ohne Bedeutung, zeigs P's Liebhaberei für Zahlen. Über die Kstr. der Zahlen § 134h. — »Die Lebensjahre Saras« 1b (om LXX Vulg) ist handschriftliche Variante und der ersteren Lesart vorzuziehen 25₇ 47₉. ₂₈, Ball, Kittel. — הִוא חֶבְרוֹן ist wohl hier und 19 sowie 35₂₇ Glosse, vgl. 35₆. ₂₀ 36₈, Ball, Eerdmans 20. — **2** Das »Beweinen und Beklagen« soll bei P nicht etwa Abrahams Schmerz schildern: um solche persönlichen Empfindungen kümmert sich P nicht; sondern es sind die durch die Sitte vorgeschriebenen Klagezeremonien gemeint: Abraham hat an Sara alle Gerechtigkeit erfüllt, so daß jetzt nur noch das Begraben selber übrig bleibt. — לָבֹא hinein, in die Kammer zur Leiche, wo er die Totenklage hält. — **3—16 Die Verhandlung mit den Ḥittitern** hat besonders den Zweck, die große Mühe darzustellen, die sich Abraham gegeben hat, das Grab zu erwerben. Die Weitläuftigkeit der ganzen Verhandlung ist dem Orientalen, der mehr Zeit hat als wir, nicht seltsam, sondern ganz natürlich. Dazu kommt bei P noch das Behagen dieses Priester-Juristen, der sich hier auf einem ihm vertrauten Gebiete einmal gehen lassen kann. **3** Alle Klage, Leichenklage II Sam 13₃₁ Ez 26₁₆ (Ep. Jer. ₃₂), Klage bei Volksnot Jes 3₂₆ 29₄ 47₁ Jer 3₂₅ 14₂ Ps 44₂₆ 137₁ Neh 1₄ Thren 2₁₀, Krankenklage II Sam 12₁₆ Job 2₈. ₁₃ Ps 119₂₅, auch die Götterklage Ez 8₁₄ geschieht sitzend oder liegend am Boden; ebenso bei den Heiden (Ep. Jer. ₃₁), den Babyloniern vgl. Böllenrücher, Hymnen u. Gebete an Nergal 37: »ich sitze und klage«, den Ägyptern vgl. Erman, Ägypten 432/433. »Er stand auf« heißt also: er beschloß die Klage II Sam 16₂₀. — מִן auch von der Leiche des Weibes § 122f. — **4** In der folgenden Verhandlung ist **Abraham überaus demütig**; er betont, daß er nur ein »Fremdling« (Zugewanderter) und »Beisasse« (Klient) ohne Rechte und Grundbesitz und also ganz auf den guten Willen der Leute angewiesen sei, ja er fällt vor ihnen mehrmals gar auf die Erde nieder ₇. ₁₂. Solche Demut des Ahnherrn vor »dem Volk des Landes« fällt bei dem sehr nationalstolzen Erzähler auf. P denkt wohl, daß Abraham gar kein anderes Mittel gehabt habe, zum Besitz der Höhle zu kommen, als eben solche Demut. Das Judentum charakterisiert sich so selber: man versteht es gegebenen Falls, höchst ehrerbietig gegen den Heiden zu sein, den man doch im letzten Grunde verachtet (vgl. 26₃₄f.). — Über גֵּר und תּוֹשָׁב vgl. Bertholet, Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 159f., Ed. Meyer, Entstehung des Judentums 230. — **5. 6** Die Ḥittiter behandeln Abraham mit großer Liebenswürdigkeit, ja mit Ehrerbietung: sie wollen ihm seinen Wunsch, seine Tote begraben zu können, gern erfüllen, aber sie halten einen **Kauf** für ganz unnötig: einem so geehrten Manne wird jeder ein Grab **schenken** oder **leihen**! Hinter der Höflichkeit der Ḥittiter versteckt sich ihre Abneigung gegen einen **Kauf**: Abraham soll nach ihrem Willen in Ḥebron keinen **Grundbesitz** und kein Recht erwerben, sondern ein auf die Güte der Bürger angewiesener »Beisasse« bleiben. Ebendarum betont Abraham in dieser Erzählung immer wieder, daß er die Höhle zu keinem andern Zweck als nur zur **Begräbnisstätte** erwerben will ₄. ₉. ₁₃. ₂₀; hätte er mehr begehrt, würden es die Ḥittiter ihm versagt haben. — Man lese לֹא שְׁמָעֵנוּ vgl. ₁₃. Diese Formel steht hier und im folgenden (vgl. ₈. ₁₁. ₃. ₁₅) in solchen Fällen, wo man dem anderen einen besseren Vorschlag höflichst (אדני ₆. ₁₁. ₁₅) unterbreitet. — אֲדֹנִי: der Singular »**mein** Herr«, auch 42₁₀ 44₇. ₉ neben den

Grab versagen, daß du deine Tote begraben kannst. 7Aber Abraham stand auf und verneigte sich vor den Eingeborenen, den Söhnen Cheth's, tief 8und sprach zu ihnen also: wenn ihr denn wollt, daß ich meine Tote aus dem Hause schaffe und begrabe, so höret auf mich und leget ein gutes Wort für mich ein bei 'Ephron, dem Sohne Sochar's; 9daß er mir die Höhle in der Machpela, die ihm gehört, gebe, am Ende seines Feldes; um die volle Summe soll er sie mir hier unter euch geben zum Erbbegräbnis. 10'Ephron aber saß mitten unter den Söhnen Cheth's. Da antwortete 'Ephron, der Chittiter (Hethiter), dem Abraham vor den Söhnen Cheth's, so viel ihrer zum Tor seiner Stadt (aus- und) eingingen, also: 11 möchtest du, Herr, 'doch' auf mich hören! Ich schenke dir hiermit das Feld; auch die Höhle darauf schenke ich dir; vor den Söhnen meines Volkes schenke ich sie dir! Begrabe nur deine Tote! 12Aber Abraham verneigte sich vor den Eingeborenen tief 13und sprach zu 'Ephron vor den Eingeborenen also: ja, wenn du —, möchtest du doch auf mich hören! Ich gebe dir den Preis des Feldes; nimm es von mir an, daß ich dort meine Tote begraben kann. 14Aber 'Ephron antwortete dem Abraham also: 15möchtest du 'doch', Herr, auf mich hören! ' ' Vierhundert Silberscheqel, was bedeuten die zwischen mir und dir? Begrabe du deine Tote! 16Da ging Abraham auf die Forderung des 'Ephron ein, und Abraham wog dem 'Ephron die Summe dar, die er vor den Söhnen Cheth's genannt hatte: vierhundert Silberscheqel nach dem ge-

---

Pluralen erklärt sich so, daß, wenn eine Gemeinschaft redet, der Sprecher entweder »Ich« für sich selbst oder »Wir«, die andern mit einschließend, sagt; die Personifikation einer Gemeinschaft liegt hier also nicht vor; die Beobachtung ist wichtig für die Auffassung des »Ichs« der Psalmen an gewissen Stellen vgl. Ps 44 5. 7. 16 74 12 Jo 1 6f. — נְשִׂיא אֱלֹהִים »Gottesfürst, geistlicher Fürst« ist wohl nach der Anschauung P's für Abraham charakteristisch: er ist ein Fürst, dessen besondere Würde in seiner Beziehung zu Gott besteht, etwa einem vornehmen Priester vergleichbar. Das Wort soll Abraham ehren. Ebenso der Vorschlag, das beste Grab, das er nur irgend will, ihm zu leihen. — אִישׁ לֹא »gar niemand« § 152c. — יִכְלֶה § 75qq. — Zur Kstr. קְבָר § 119x. — **7** וַיָּקָם: die Verhandlung erfolgt sitzend vgl. יָשַׁב 10: sitzend werden alle Rechtsgeschäfte erledigt Ruth 4 1. 2. 4. — **8. 9** Auf das Anerbieten der Hittiter geht aber Abraham nicht ein, sondern er hält an seiner Absicht fest: er will die Höhle zu eigen haben; aber auch diese seine Ablehnung hat sehr höfliche Formen: er hat, so soll es scheinen, aus ihren Worten nur das Positive, daß sie ihm das Begräbnis gstatten wollen, herausgehört. Jetzt erlaubt er sich auch das Grundstück zu nennen, das er sich in Gedanken ausgesucht hat. Daß es eine Höhle ist, entspricht der in Kanaan üblichen Sitte, Benzinger[2] 128. 205, Greßmann RGG I Sp. 1005ff. — Die Genauigkeit der Angabe »am Ende seines Feldes« gehört zum Stil des exakten P. — »Um gutes Geld« 9 betont P, ebenso nachher »laufende Münze« 16, da es ihm auf die Rechtmäßigkeit des Erwerbes ankommt. Aus demselben Grunde legt er Wert auf die Zeugen des Kaufs בְּתוֹכְכֶם 9, בְּאָזְנֵי בְּנֵי־חֵת 10 und besonders לְעֵינֵי בְּנֵי־חֵת 18 vgl. 11. 12. 13. 16. — **10** Zu לְכֹל vgl. § 143e, »was anbetrifft alle« oder vielleicht: »fürwahr, kurz alle«. — בָּאֵי שַׁעַר (zur Kstr. § 116h) ein juristischer Terminus wie וַיָּבֹא שַׁעַר 34 24, stimmberechtigte Bürger: im Tor finden alle öffentlichen Versammlungen statt, Benzinger[2] 102; auch im Babylonischen bedeutet »Tor« in juristischen Urkunden soviel wie »Gericht«, Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I 173; die jüdisch-aramäischen Urkunden aus Assuân sagen בְּעַל קְרְיָה A 9 E 10 H 10. — **11** Für לֹא ist nach 5f. 13. 14f. לִי zu lesen, Kautzsch-Socin[2] A. 102: 'Ephron schlägt Abrahams Bitte nicht etwa ab, sondern nimmt sie vielmehr der Form nach an, indem er nur den einen Punkt, daß Abraham etwas dafür bezahlen will, stillschweigend ausläßt. Der Verfasser kennzeichnet so 'Ephrons

bräuchlichen Gewicht. — 17So wurde das Feld des 'Ephron, das zu Machpela liegt, gegenüber Mamre, das Feld samt der Höhle darauf, samt allen Bäumen, die auf dem Felde waren, in seinem ganzen Bereich ringsum, 18Eigentum Abrahams vor den Söhnen Cheth's, allen, soviele zum Tore seiner Stadt (aus- und) eingingen. 19Danach begrub Abraham sein Weib Sara in der Höhle des Feldes Machpela östlich von Mamre *das ist Hebron* im Lande Kanaan. 20So ward das Feld samt der Höhle darauf Eigentum Abrahams zum Erbbegräbnis von den Söhnen Cheth's.

Verhalten als äußerst verbindlich; in der Sache, auf die es Abraham ankommt, sagt 'Ephron freilich Nein; er ist nicht geneigt, die Höhle zu verkaufen. Diese Sitte, einen Gegenstand zum Geschenk anzubieten, wenn man ihn aus irgend einem Grunde nicht verkaufen oder wenn man viel herausschlagen will, kann man im Orient noch heute beobachten vgl. Benzinger[2] 133. Man beachte, daß Abraham sich zunächst nur »die Höhle am Ende des Feldes« 9 gewünscht hat, daß ihm 'Ephron aber nicht nur die Höhle, sondern auch das ganze Feld zum Geschenk anbietet 11, das Abraham dann auch erwirbt 17: diese Steigerung scheint beabsichtigt zu sein. — **12. 13** Abraham aber beharrt mit der bekannten jüdischen Zähigkeit bei seinem Wunsche. — **13** אַךְ אִם־אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי das Anakoluth veranschaulicht die höfliche' Verlegenheit, welche die allzugroße Güte nicht annehmen und doch den großmütigen Geber auch nicht beleidigen möchte. — **14. 15** Jetzt endlich gibt 'Ephron nach und ist zum Verkauf bereit. Diese Art, wie man die Höhe des Geldes gelegentlich einfließen läßt, aber beileibe nicht fordert, ist orientalische Höflichkeit. — Man lese לוּ אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי vgl. 5f. 11. — אֶרֶץ, om LXX-Hss, ist wohl aus אַרְבַּע entstanden; nicht das Grundstück, aber der Preis macht zwischen beiden nichts aus, Ball, Sievers II 300, Kautzsch[3]. — **16** Über das Wägen des (in alter Zeit noch nicht unter staatlicher Kontrolle geprägten) Geldes vgl. Benzinger[2] 198. — Der Verf. betont, daß Abraham den vollen geforderten Preis, nach dem beim Kaufmann gewöhnlichen Gewichtsšeqel (vgl. Benzinger[2] 198) vor Zeugen bezahlt habe. Abraham versucht nicht, von der Forderung abzuhandeln: er muß zufrieden sein, daß man ihm überhaupt den Kauf erlaubt. 400 Silberšeqel sind nach älterer Rechnung ca. 1000, nach späterer, persischen Rechnung ca. 400 Mk., Benzinger[2] 201. — **17—20** Zusammenfassung des Ergebnisses. **17. 18** im Stil des Kaufbriefs: daher die genaue Angabe der Lage, des Zubehörs (die ausdrücklich genannten, auf dem Grundstück stehenden Bäume, auf deren rechtmäßigen Besitz P Wert legt, werden wohl ehemals-heilige Bäume gewesen sein) und der Zeugen. P, an das Schreiben solcher Kaufbriefe gewöhnt, fällt hier in den ihm vertrauten Stil. Ähnliche Form haben die babylonischen Kaufbriefe KB IV 7. 33, in denen gelegentlich auch Bäume mitverkauft werden KB IV 101. 161. 165 und die jüdisch-aramäischen Urkunden, in denen niemals die Angabe der Zeugen und bei Grundstückgeschäften die genaue Beschreibung des Grundstücks fehlt. Solche Kontrakte aufzusetzen, haben die Hebräer aus der babylonischen und ägyptischen Kultur gelernt. Auch im modernen Palästina muß man außer dem Grund und Boden noch die Ölbäume, die darauf stehen, ausdrücklich hinzukaufen, Guthe, Palästina 97f. — **19** הִוא חֶבְרוֹן ist Glosse vgl. zu 2: Mamre ist schwerlich mit Hebron identisch, sondern eine Lokalität in der Nähe davon; der Patriarch weilt nach der Überlieferung draußen vor der Stadt wie Jaqob vor Sichem 33 18.

---

36. Abrahams Tod und Begräbnis 25 7—11a P.

25 7Dies sind die Tage der Lebensjahre Abrahams, die er lebte: 175

Abrahams Tod und Begräbnis 25 7—11a. Quellenkritik. Für P beweist das chronologische Datum und יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי 7, גָּוַע, בְּשֵׂיבָה טוֹבָה und גֶּאֱסַף אֶל־עַמָּיו 8, die An-

Jahre; [8]da verschied er. Abraham starb in schönem Alter, alt und 'lebenssatt', und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen. [9]Und ihn begruben seine Söhne Isaaq und Ismael in der Höhle Machpela, auf dem Felde des 'Ephron, des Sohnes Sochar's, des Hethiters, das östlich von Mamre liegt; [10]auf dem Felde, das Abraham von den Söhnen Cheth's gekauft hatte: daselbst ward Abraham begraben samt seinem Weibe Sara. [11a]Nach Abrahams Tode aber segnete Gott seinen Sohn Isaaq.

---

spielung an die Machpelageschichte 9f., אלהים 11a und besonders die Weitläuftigkeit des ganzen Stückes; ganz ähnlich schließt die Geschichte Isaaqs bei P 35 28f. — **8** Mss Sam LXX Peš וּשְׁבַע יָמִים wie 35 29, Ball, Kittel, Kautzsch[3]. — נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו »zu seinen Geschlechtsgenossen versammelt werden«: die Phrase ist ursprünglich wohl vom Familiengrab genommen (Stade, Bibl. Theol. 184f.), dann von der שְׁאוֹל, wo die Verwandten zusammenliegen, verstanden worden, soweit sich hier überhaupt noch mit solcher Phrase eine bestimmte Anschauung verbindet (Holzinger). — **9** Die Angabe, daß Abraham von Isaaq und Ismael gemeinsam begraben worden ist, weicht von der sonstigen Tradition aufs stärkste ab, wonach Hagar mit Ismael aus Abrahams Haus geflohen (16 J) oder gar verstoßen worden (21 E) ist. Wir dürfen annehmen, daß P auch dergleichen in seiner Vorlage gelesen (vgl. 17 20, wo P die Kenntnis der Ismaelsage verrät vgl. S. 271), daß er aber mit allem Bewußtsein die Tradition korrigiert habe, weil er nicht glauben mochte, daß so häßliche Dinge, Zank und Mißhandlung, in der Familie des frommen Abraham vorgekommen seien. — **11a** Der Verfasser meint: so ging Gottes Verheißung 17 21 in Erfüllung. — Eine weitere Bundesschließung oder Gottesoffenbarung an Isaaq enthält P nicht, obwohl sie seiner geschichtlichen Gesamtanschauung entsprochen hätte Lev 26 42 Ex 2 24 6 3 u. a., offenbar weil er eine derartige Geschichte in seiner Quelle nicht vorfand. In der sehr kurzen Behandlung des Isaaq stimmt P mit JE überein: auch in diesem Punkte hat er sich trotz aller Energie seines Eingreifens doch noch von der Überlieferung leiten lassen. — Über **11b** vgl. S. 295f.

---

37. Ismaels Stammtafel 25 12—17 P.

25 [12]Das ist der Stammbaum Ismaels, des Sohnes Abrahams, den die Ägypterin Hagar, die Magd Saras, dem Abraham geboren hatte. [13]Dies sind die Namen der Söhne Ismaels nach ihren Namen, ihren Geschlechtern: der Erstgeborene Ismaels Nᵉbajoth, Qedar, Adbᵉ'el und Mibsam; [14]Mischma', Duma und Massa; [15]Chᵃdad und Tema; Jᵉtur, Naphisch und Qedma. [16]Das sind die Söhne Ismaels,

---

Ismaels Stammtafel 25 12—17. Für P beweist: וְאֵלֶּה תֹּלְדֹת und die Genauigkeit in 12 (vgl. 16 3. 15), וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, בִּשְׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם 13, die Formeln in 16, zu 17 vgl. 7f. — **13** Die neue Überschrift fällt nach 12 auf (Eerdmans 22); auch ist בִּשְׁמֹתָם nach אֵלֶּה שְׁמוֹת müßige Wiederholung; beides ist aber doch P zuzutrauen vgl. zum Zweiten 36 40. — Literatur über die Namen bei Gesenius-Buhl[14], Dillmann u. a. — נְבָיוֹת, auch Jes 60 7 neben Qedar, ass. Nabajâti; die gewöhnliche Gleichsetzung mit den Nabatäern נבט, die in der griechischen und römischen Zeit bis auf Trajan in der syrisch-arabischen Wüste die Vorherrschaft haben, ist unsicher. — קֵדָר, ass. Qidri, Qadri, oft genannt, Araber in der syrisch-arabischen Wüste. — אַדְבְּאֵל, ass. Idiba'il, an der Grenze Ägyptens. — מִבְשָׂם unbekannt. — **14** מִשְׁמָע nur als Bergesname (in der syrischen Wüste und sonst) bezeugt, vgl. den von Asurbanipal genannten Araberstamm Isammê'a, Delitzsch, Paradies 298. — דּוּמָה, gegenwärtig el-Ǧôf, Ort im nördlichen Arabien, nördlich von Teima. — מַשָּׂא wohl = ass. Mas'u, das neben Qedar und den Nabajâti genannt wird. — **15** חֲדַד unbekannt, Sam הֲדַד. — תֵּימָא ass. Têma, heute

und das sind ihre Namen in ihren Dörfern und Lagern: zwölf Fürsten nach ihren Völkern. 17 Und dies war die Lebenszeit Ismaels: 137 Jahre; da verschied er und starb und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen.

Teima, im nördlichen Arabien, südöstl. von der Nordspitze des älanitischen Meerbusens. — יְטוּר nach I Chron 5 19 im Ostjordanland, Vorfahren der Ἰτουραῖοι am Antilibanos. — נָפִישׁ I Chron 5 19 neben Jeṭur. — קֶדְמָה unbekannt. — Es sind meist nordarabische Stämme. — **16** חֲצֵר nach Dillmann das feste Dorf im Unterschied zu טִירָה, dem beweglichen Beduinenlager. — Die Zwölfzahl der Stämme erscheint mehrfach; vgl. zu 29 31—30 24. — Charakteristisch ist, daß die Zahl der Fürsten genannt wird: danach müssen die ismaelitischen Stämme אֻמּוֹת unter נְשִׂיאִם gestanden haben: das Volk und die Zahl der Stämme tritt in die Anschauung, wenn sich die zwölf »Fürsten« zu gemeinsamer Beratung versammeln; ähnliche Verfassung wird vielleicht auch (vgl. zu den Stellen) bei Esau 36 15ff. 40ff. und bei den Horitern 36 29f. vorausgesetzt. — Über **18** vgl. oben S. 190.

38. Abrahams Sieg über die vier Könige 14.

1 Zur Zeit Amraphel's, Königs von Schin'ar, Arjoch's, Königs von Ellasar, Kᵉdorla'omer's,

---

1—16 Abrahams Kriegstat. **1—12** Der Krieg bis auf Abrahams Eingreifen. **1—3** Exposition: die vier Könige gegen die fünf. — **1** Der Anfang וַיְהִי בִּימֵי ist historischer Stil vgl. Jes 7 1 (II Reg 15 29 Ruth 1 1 Esth 1 1 II Sam 21 1); ähnliche Königslisten Jos 10 3. 5. 23. — Die in Vers 1 erwähnten fremden Königsnamen sind sicher nicht Erdichtungen des Verfassers, sondern ruhen auf Überlieferung. Von dem Namen כְּדָרְלָעֹמֶר ist der erste Teil (Kudur wohl = »Knecht« oder von ähnlicher Bedeutung) ein Wort, mit dem viele elamitische Königsnamen zusammengesetzt sind; der zweite ist Name einer elamitischen Gottheit (Lagamar); das Ganze, obwohl also von gut elamitischem Gepräge, ist als Name eines elamitischen Königs noch nicht zu belegen, Zimmern KAT³ 485 f., Jensen, Gilgamesch-Epos I 326. — אַמְרָפֶל von Šin'ar, d. h. Babylonien 10 10, identifiziert man vielfach nach Schrader, Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1887 S. 600 ff. mit Ḫammurabi, König von Babel, der Babylonien ca. 2100 vom Joche der Elamiter befreit hat; diese Gleichsetzung wird aber von andern lebhaft bestritten, z. B. von Bezold, Bab.-assyr. Keilinschriften 24 ff. vgl. Jensen, Gilgamesch-Epos 327 f.; auf diese fragwürdige Identifikation baut eine ganze phantastische Konstruktion Winckler, Abraham als Babylonier 23 ff. vgl. oben S. 167 f. Um das zu dieser Gleichsetzung nicht stimmende ל in אַמְרָפֶל zu erklären, liest Hüsing bei A. Jeremias, Im Kampf um Babel u. Bibel⁴ 13 לְמֶלֶךְ und übersetzt: »es geschah in den Tagen Ḫammurabi's, als über Šin'ar König war 'Arjoch, König von 'Ellasar, da zogen zu Felde u. s. w.«: völlig unhebräisch, vgl. Beer, DLZg 1904 Sp. 359, Jensen, Gilgamesch-Epos 328 A. 1. — אֶלָּסַר ist wohl die altbabylonische Stadt Larsa, jetzt Senkereh, südöstlich von Uruk-Erech. — אַרְיוֹךְ (der Name auch Dan 2 14ff. als Name eines babylonischen Höflings) wird vielfach als die sumerische Form Eri-Aku des semit.-bab. Rîm-Sin lautenden Namens eines Königs von Larsa und Zeitgenossen Ḫammurabi's erklärt; diese Ableitung ist sehr unsicher, Bezold, Bab.-assyr. Keilinschriften 56, Jensen, Gilgamesch-Epos 328. Doch sind neuerdings mehrere elamitische Königsnamen aus der älteren Zeit bekannt geworden, die entweder an erster Stelle das Element Iri oder an zweiter das Element Agun aufweisen, so daß also Arjoch auf ein gut elamitisches *Iri-agun zurückgehen mag, das freilich selbst noch nicht zu belegen ist, vgl. Scheil, Délégation en Perse V S. XII. — תִּדְעָל möglicher Weise als Tudḫul in den unten S. 290 genannten Texten. — גּוֹיִם jedenfalls hier ein Volksname, vielleicht verschrieben (Peš גליא = hebr. גלים, Ball), vielleicht den Gutî (zwischen Babylonien und Medien) gleichzusetzen. — Unter den Genannten ist nach 4. 5. 9. 17 Kᵉdorla'omer die Haupt-

Königs von 'Elam, und Tid'al's, Königs von Goim, 2begannen sie Krieg mit Bera', König von Sodom, Birscha', König von Gomorrha, Schin'ab, König von Adma, Schem'eber, König von Seboim, und den König von Bela' — das ist So'ar: 3alle diese versammelten sich im Tale Siddim — das ist das Salzmeer.

4Zwölf Jahre waren sie dem Kedorla'omer untertan gewesen; und 'im dreizehnten Jahre

---

person, was aber sonderbarer Weise in der, wie es scheint, ganz äußerlich alphabetisch angeordneten Aufzählung nicht hervortritt. Die Voraussetzung des Stücks ist also, daß damals Könige von 'Elam über Babylonien herrschten: eine Situation, die für uns aus der babylonischen Überlieferung für die Zeit ca. 2300 bekannt ist vgl. Ed. Meyer I 2^2 550ff.; ferner im folgenden, daß diese elamitisch-babylonischen Könige ein Weltreich innehatten, das sich bis über Syrien erstreckte: auch dies ist nicht für unmöglich zu halten, Ed. Meyer I 2^2 552. — Eine Erzählung, die von so uralten Namen und Verhältnissen zu berichten weiß, macht zunächst den Eindruck des höchsten Altertums. Uralt sind denn auch fast alle folgenden Namen: Namen von Völkern und Städten, die zur Zeit Israels längst verschwunden waren, und von denen der Verfasser viele seinen Zeitgenossen durch beigestellte Erklärungen verdeutlichen muß. — **2** Die Verbindung dieses Satzes mit dem Vorhergehenden ist lässig; der Verf. scheint bei der langen Aufzählung der Königsnamen vergessen zu haben, daß diese Namen im »Genetiv« stehen. — Die Namen der »Pentapolis« an der Stätte des Toten Meeres kommen sonst nur in Sagen vor und zwar redet die alte Überlieferung entweder von Sodom und Gomorrha oder von Adma und Seboim; die Zusammenstellung der vier wird auf späterem Ausgleich der verschiedenen Traditionen beruhen, vgl. oben S. 216. Die Nennung dieser Städte an dieser Stelle erregt starke Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung. Ṣo'ar sonst nur Gen 1917—22. — Jede der Städte hat nach kanaanäischer Art ihren König. — Die Namen der Könige der vier Städte spotten der Deutung; daß sie nicht Erdichtungen sind, beweist die Namenlosigkeit des fünften. — LXX hat für בֶּרַע *Balla*, für שִׁנְאָב *Σεννααρ*; zu שׁנאב und שׁמאבר (Sam שׁמאבר) vgl. Sellin, Neue kirchl. Ztschr. XVI 932. — **3** Gleich hier nennt der Verf. vorausgreifend, nicht eben geschickt, den Ort der Entscheidungsschlacht, die 8ff. ausführlich erzählt werden soll. — Die Meinung, daß, wo jetzt das Salzmeer liegt, einst ein Tal gewesen sei, ist Anschauung der israelitischen Sage vgl. 1310 1925; der geologische Befund zeigt aber, daß diese Meinung irrig ist: der Jordan hat schon seit weit-prähistorischen Zeiten seine Wasser in dies Becken ergossen vgl. oben S. 215. Die »apologetische« Auskunft. die genannten Städte hätten in dem südlichen, erst später überschwemmten Teile des Sees gelegen (so wieder Sellin 933), ist deutlich nicht die Meinung des Verfassers dieser Stelle, der vielmehr das Siddimtal und das (gegenwärtige) Salzmeer gleichsetzt. Danach werden wir gegen die ganze Erzählung des Verfassers von der Schlacht in diesem fabelhaften Tale sehr starke Bedenken haben. — Der Name »Siddimtal« wird Sagenüberlieferung sein; vielleicht ist שִׁדִּים »Dämonental« zu lesen, Renan, histoire du peuple d'Israel I 116 A. 4 u. a.

4—7 Die Ereignisse vor der Entscheidungsschlacht. Die genauen Datierungen (zum Acc. der Zeit 4b vgl. § 118i; Sam Kittel, Kautzsch[3] רבעלש) erwecken wieder den Anschein höchster Glaubwürdigkeit: in diesem Stil erzählt nicht unbefangene Volkssage, sondern die strenge Historie. Charakteristisch für historischen Stil ist auch das Pf. nach der Jahreszahl vgl. z. B. II Reg 251. — Die Reihenfolge: Untertänigkeit (d. h. Tributzahlung), Abfall (d. h. Tributverweigerung), Rachezug findet sich auch II Reg 241ff. 187. 9; solche Reihenfolge ist gewiß in den Erzählungen von der Züchtigung aufständiger Vasallen die Regel gewesen. Vgl. den ähnlichen Stil in der Berichterstattung der assyrischen Königsinschriften bei Feldzügen gegen empörerische Tributärstaaten z. B. KB II 214f. Z. 82ff. und ebenda Anm. Z. 87ff. und vielfach anderwärts. — Die im folgenden genannten Völker sollen lauter Urvölker sein. In Wirklichkeit sind הָרְפָאִים (so mit Sam LXX Kittel, Kautzsch[3]) eigentlich »Totengeister«, dann, entsprechend den

hatten sie sich empört. [5]Im vierzehnten Jahre aber kam Kᵉdorla'omer samt den Königen, die mit ihm waren, herbei. Und sie schlugen 'die' Repha'im in 'Aschteroth-Qarnaim, die Zuzim in Ham, die Emim in der Ebene von Qirjathaim, [6]die Choriter auf 'den Bergen' von Se'ir bis El-Paran an der Wüste. [7]Dann machten sie Kehrt und kamen bis zur Orakelquelle — das ist Qadesch — und schlugen das ganze Gefilde der 'Amaleqiter sowie auch die Amoriter, die in Chaẓᵃẓon-Tamar wohnten.

---

griechischen Heroen, als ein Riesenvolk der Vorzeit vorgestellt, das man besonders im Ostjordanland suchte Dtn 3₁₁ Jos 12₄. Die זוזים (vielleicht = den זַמְזֻמִּים, oder daraus nur verschrieben?) und die אֵימִים werden hier von ihnen unterschieden; nach Dtn 2₂₀. ₁₀f. in einem »antiquarischen Kommentar« sind Zamzummim und Emim Lokalnamen der Rephaim in Ammon und Moab; ob diese Namen geschichtlichen Wert haben, ist mehr als fraglich, Ed. Meyer, Israeliten 312. 477, vgl. Schwally ZAW XVIII 127ff. — Dagegen ist geschichtlich bezeugt der חֹרִי (nach Dtn 2₁₂. ₂₂ von Esau ausgerottet, also an Stelle des späteren Edom, äg. Charu, vgl. zu 36₂₀ff.), ferner der עֲמָלֵק (der »Erstling der Völker« Num 24₂₀, hier im S.W. des Toten Meeres gedacht vgl. Num 13₂₉; über 'Amaleq vgl. zu 36₁₂, Ed. Meyer, Israeliten s. Register) und der אֱמֹרִי (ein einst gewaltiges und von Syrien aus selbst über Babylonien herrschendes Volk, mit dessen Überresten in Palästina die Israeliten gekämpft haben, vgl. Ed. Meyer, I 2² s. Register, hier — ein letzter, freilich sehr verdunkelter Rest von Überlieferung — im Westen des Toten Meeres vorgestellt, vgl. auch zu 10₁₀). — Die Schlachtorte. עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם, nach Buhl, Palästina 248ff. Name zweier Städte in Basan; gemeint ist wohl das gegenwärtige el-Muzêrib auf der Straße von Damaskus zum Ostjordanland; die Stadt wird erwähnt unter dem Namen »'Aštaroth«, nach Dtn 1₄ Hauptstadt des Königs Og, und »Qarnaim«, woran Am 6₁₃ anspielt, I Mak 5₄₃ II 12₂₁. Den Namen können wir jetzt nach neueren Funden mit Sicherheit daraus erklären, daß Astarte mit zwei Hörnern abgebildet wurde, vgl. z. B. Benzinger² 221 Abb. 130. Die Übertragung eines Gottesnamens auf eine Stadt ist ein häufiger, religions- und staatsgeschichtlich sehr interessanter Vorgang: dabei ist nach dem Namen des Gottes zuerst sein Symbol, dann das ganze Heiligtum, schließlich die menschliche Niederlassung, die sich um das Heiligtum gruppierte, genannt worden; parallele Fälle sind בַּעַל גָּד, בַּעַל חָצוֹר, נְבוֹ, im deutschen St. Peter u. a. vgl. Ed. Meyer, Israeliten 296. — הָם nicht weiter bekannt. קִרְיָתַיִם moabitische Stadt, jetzt Ḳurêjât, westl. von Mâdebâ; die »Ebene« von Qirjathaim ist die Hochebene nördl. vom Arnon. In 6 ist entweder שֵׂעִיר als Glosse zu streichen, oder mit Sam LXX Peš Vulg Kittel, Kautzsch³ בְּהַרְרֵי שֵׂעִיר »auf den Bergen von Se'ir« zu lesen. אֵיל פָּארָן wird mit der bekannten Hafenstadt am älanitischen Meerbusen אֵילַת (oder אֵילוֹת) gleichgesetzt; die Stadt scheint ihren Namen von einem großen Palmenhain zu haben, der in der Nähe stand (אַיִל = großer Baum); die »Wüste« ist die Wüste Paran zwischen Kanaan und Ägypten 21₂₁. עֵין מִשְׁפָּט »Rechtsquelle« d. h. eine Quelle, an der das Orakel im Namen des Quellennumens Recht sprach, = dem aus der Mosegeschichte Num 20₁₃ 27₁₄ bekannten מֵי מְרִיבָה = »Prozeßwasser«; מֵי מְרִיבָה war der Name der großen Quelle von Qadeš Num 20₁ 27₁₄, Ed. Meyer, Israeliten 54f.; der Ort ist in 'Ain Ḳudês (Kadîs) im Wâdi Ḳadîs wiedergefunden worden vgl. Trumbull, Kadesh-Barnea (1884) und Guthe, ZDPV VIII 182ff. חֲצַצֹן תָּמָר nach II Chr 20₂ = עֵין גֶּדִי, gegenwärtig 'Ain Ǧidî am Westrand des Toten Meeres, reich an Palmen vgl. Buhl, Palästina 164f. — Die fünf Könige kommen, wie immer babylonische Heere, die nach Palästina ziehen, über Syrien; ihr Zug geht dann von Norden her, östlich am »Siddimtale« vorbei bis zum Schilfmeer; dann »wenden sich« die Könige nach Norden, bis in den Westen des »Siddimtales«. Sie machen also rings um dies Tal einen gewaltigen Bogen. Ein solcher Kriegszug durch diese öden Steppen klingt in diesem Zusammenhange recht unwahrscheinlich; man begreift nicht, weshalb sich die Könige nicht nach dem Siege von Qirjathaim direkt gegen das »Siddimtal« wenden, in dem sich nach 2 ihre eigentlichen Feinde befinden; sie begeben sich doch, wenn sie nach Süden ziehen und ihre Feinde im

[8]Da zog der König von Sodom samt dem Könige von Gomorrha, dem Könige von Adma, dem Könige von Ṣeboim und dem Könige von Bela' — das ist So'ar — und stellten sich wider sie in Schlachtordnung im Tale Siddim: [9]wider Kedorla'omer, König von 'Elam, Tid'al, König von Goim, Amraphel, König von Schin'ar, Arjoch, König von Ellasar: vier Könige gegen die fünf! [10]Das Siddimtal aber war voll von Asphaltgruben. Als nun der König von Sodom und 'der König von' Gomorrha fliehen mußten, fielen sie da hinein; die Übergebliebenen aber flohen aufs Gebirge. [11]Da nahmen sie alle Habe von Sodom und Gomorrha und alle Nahrungsmittel darin und machten sich davon. [12]Auch den Lot nahmen sie samt seiner Habe *Abrams Bruderssohn* und machten sich davon; *der wohnte in Sodom.*

Rücken lassen, in eine sehr große Gefahr. Will man die Geschichtlichkeit eines solchen Zuges retten, so müßte man annehmen, daß der eigentliche Zweck dabei die Eroberung des bedeutenden Handelsplatzes Elath gewesen wäre oder mit Sellin a. a. O. 933 den Kriegszug aus einem Aufstande der östlichen und südlichen Nachbarn erklären; man müßte also mindestens die Genauigkeit der Berichterstattung preisgeben. Aber der Verdacht liegt nahe, daß die Erzählung von diesem ganzen Zuge keinen anderen Grund habe als den Wunsch des Erzählers, durch diesen Zug die Bedeutsamkeit der letzten Schlacht darzustellen, wobei er zugleich sein Wissen über prähistorische Verhältnisse zeigen kann vgl. Nöldeke, Untersuchungen 163.

8—12 Die Schlacht im Siddimtale wird vom Verfasser pathetisch eingeleitet mit einer nochmaligen Aufzählung der Gegner **8. 9**; diese Wiederholung zeigt zugleich seine Freude an der Fülle (vgl. schon das כֻּלְּהֶם 3) der alten und großartigen Namen; den Eindruck der Großartigkeit spricht er am Schluß aus: »vier Könige gegen die fünf«, d. h. gewaltige und ebenbürtige Gegner! Diese Gegenüberstellung aber zeigt uns, wie wenig der Verfasser eine Anschauung von den wirklichen Verhältnissen hat; denn wie kann man die kleinen Stadtkönige des Siddimtales mit den gewaltigen Welteroberern vergleichen! Daß sich diese Verhältnisse dem Verfasser so verschieben konnten, ist nur aus jüdisch-palästinensischem Lokalpatriotismus zu verstehen, der im folgenden in der Darstellung Abrahams noch viel krasser hervortritt. Übrigens sollte es eigentlich »fünf Könige gegen die vier« heißen: Versehen oder beabsichtigter Chiasmus? — Auffällig, daß die Reihenfolge der vier Könige 9 eine andere ist als in 1; ein Grund dafür ist nicht anzugeben. — **10** Das Siddimtal bestand aus lauter Asphaltgruben (zur Kstr. § 123e. 130e); der See wirft gegenwärtig Asphalt aus. In diese Gruben fielen die Fliehenden; dies Wort müßte man nach dem Zusammenhange vor allem auf den König von Sodom und den König von Gomorrha (Sam LXX Peš ומלך עמרה) beziehen. Im folgenden ist aber der König von Sodom noch am Leben 17ff. Es ist daher lässige Erzählungsart anzunehmen; ähnlich II Reg 19 35. — Das Gebirge ist das von Moab. — **11** Plünderung von Sodom und Gomorrha. Es fällt auf, daß nur diese Städte geplündert werden: was geschieht mit den anderen? Ferner, daß die Feinde so rasch abziehen, so daß Abraham, der ihnen nachjagt, sie erst an der nördlichsten Grenze Kanaans einholen kann. Daß die feindlichen Truppen nach gewisser Zeit fortziehen, mag man aus den Verhältnissen solcher Weltreiche verständlich finden; daß sie sich aber so rasch davonmachen, ist sehr wunderlich: handelt es sich doch nach 4 nicht um einen bloßen Beutezug, sondern um Unterwerfung. Nun läßt sich aber vermuten, wie der Schriftsteller zu dieser Erzählung gekommen sein mag: er interessierte sich des Folgenden wegen nur für die Städte Lots, und er brauchte diesen schleunigen Abzug der Feinde, um darzustellen, wie großmütig und entschlossen Abraham gewesen ist, der ihnen um Lots willen nachsetzt. — **12** Auch die Erwähnung Lots, eines Privatmannes, in solchem weltgeschichtlichen Zusammenhange ist, vom historischen Standpunkte betrachtet, ganz seltsam, dem Verfasser aber wiederum notwendig, weil er so den Übergang auf Abraham gewinnt: Abraham greift ein, weil sein Neffe Lot mitbetroffen ist 14; sonst würde er sich — soll man denken —, friedfertig, wie er ist, um den ganzen Krieg der heidnischen Könige, der ihn nichts angeht, nicht

[13]Aber ein Flüchtling kam und brachte Abram, dem Hebräer, die Kunde davon; der aber weilte unter den Terebinthen des Amoriters Mamre, des Bruders des Eschkol und des 'Aner: die waren mit Abram im Bunde. [14]Als nun Abram hörte, daß sein Verwandter gefangen sei, 'musterte' er seine Krieger, die in seinem Hause geborenen Sklaven, 318 Mann und jagte ihnen

---

bekümmert haben. — Das zweimalige וַיִּקָּחוּ 11. 12 ist unschön. — Da Abraham in 13 neu eingeführt wird, so ist הָעִבְרִי אַבְרָם, das auch im Satze, hinter וְאֶת־רְכֻשׁוֹ, sehr ungeschickt steht, wohl Glosse (Dillmann, Kittel, Kautzsch[3]); ebenso das nachhinkende וְהוּא יֹשֵׁב בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא. — Nach 16. 21 sind außer dem 11 Genannten auch Menschen aus den Städten mitgeführt worden: die Darstellungsweise ist auch hier inkorrekt.

13—16 Abrahams Eingreifen wird nach alledem effektvoll genug eingeführt: kurz entschlossen stürzt er sich seines Verwandten wegen in den Krieg und trägt einen glänzenden Sieg über Gegner davon, die eine Fülle von Völkern und noch soeben fünf Könige (über das Pathos, das dies Wort im Judentum trägt vgl. zu 17₆) besiegt hatten! — **13** הַפָּלִיט § 126r. — Abrahams Name und Wohnsitz wird hier neu eingeführt. — Mit dem Namen הָעִבְרִי wird der Israelit von Fremden genannt; der Bericht will also fremdländischen Ursprungs sein. — Daß unsere Erzählung Abraham den Sitz gerade »unter den Terebinthen von Mamre« zuschreibt, ist kein Zufall: die Abraham-Loṭ-Tradition, die der Verfasser benutzt, lokalisierte Loṭ in Sodom und Abraham in Mamre 13₁₂. ₁₈. Daher ist unsere Erzählung auch hinter 13 gestellt worden: das ist die einzige Stelle, die sie in der Genesis haben konnte. — Die Namen der Verbündeten Abrahams hat die Erzählung aus Ortsnamen geschöpft: מַמְרֵא ist bei J der Name der Stätte des heiligen Haines; אֶשְׁכֹּל wird aus dem Namen des נַחַל אֶשְׁכֹּל, des »Traubenbaches« bei Ḥebron Num 13₂₃f. genommen sein. »Hier hat man Heroes eponymi in ganz unverkennbarer Art« (Nöldeke 166); עָנֵר wird ähnlichen Ursprung haben. — Diese Männer sind die בַּעֲלֵי בְרִית אַבְרָם (zum Ausdruck vgl. Neh 6₁₈), d. h. nach dem Zusammenhang des Kap. vgl. besonders 24 nicht die Patrone (gegen Kraetzschmar, Bundesvorstellung 24, Sellin a. a. O. 936), sondern die Bundesgenossen Abrahams, »die ein feierliches Versprechen Abrahams besitzen«. Von solchen Verträgen erzählt die Vätersage auch sonst 21₂₂ff. 26₂₈ff. 38₁. — **14** Nun die Hauptsache: Abrahams Eingreifen. — אָחִיו sein Vetter, Verwandter. — וַיָּרֶק »er entleerte, goß aus«, wie Pfeile aus dem Köcher oder das Schwert aus der Scheide (Dillmann); aber das Wort würde, so metaphorisch gebraucht, hochpoetischen Klang haben und nicht in den Erzählungsstil passen; daher ist Sam וַיָּדֶק √ דוק, »er musterte«, LXX ἠρίθμησε vorzuziehen oder vielleicht noch besser mit Winckler, Forschungen I 102 Anm. 2 וַיְדַק von דקה* zu lesen (= assyr. dikû »Truppen aufbieten«? freilich wird dikû nach Zimmerns Mitteilung durchweg mit k, nicht mit ḳ geschrieben). — חֲנִיכָיו ἅπ. λεγ. eingeweiht, bewährter Krieger: poetisches Wort? Sellins (a. a. O. 937) Rekurs auf ein angebliches ass. ḫannaku KB III 1 S. 206f. u. a. ist nach Zimmerns brieflicher Mitteilung verfehlt. »Seine Hausgeborenen« (also besonders zuverlässige Sklaven im Unterschiede zu den gekauften) klingt wie eine prosaische Erklärung dazu. — Daß es gerade 318 Mann gewesen sind, ist dem Verfasser wertvoll, weil er daran Abraham verherrlichen kann, der mit nur 318 Mann so mächtige Heere geschlagen hat! Was soll man freilich von einem Erzähler denken, der von solchen Siegen berichtet! »Wenn das möglich ist, so ist eben nichts unmöglich« (Nöldeke). Auch durch den Hinweis auf Abrahams drei Verbündete (so wieder Sellin a. a. O. 934) wird die Sache nicht besser, denn so kommt, auch wenn wir die Mannschaften dieser Lokalgrößen noch so hoch ansetzen, noch immer keine Zahl heraus, die hier genügen könnte. — Aber woher mag der Erzähler die Zahl 318 haben? Auf bloßer Phantasie wird doch eine so genaue Angabe nicht ruhen? Der Midrasch weiß, daß der Zahlenwert des Namens אליעזר, wie der Obersklave Abrahams nach 15₂ heißen soll, 318 ist; ist die Zahl vielleicht daher erschlossen? Winckler, Gesch. Israels II 27 behauptet, daß 318 eine astronomische Zahl sei: 318 Tage sei der Mond im Jahre sichtbar; danach würde ein Mythus den Mondgott als einen Helden, dem 318 »geweihte«

nach bis Dan. 15Dann teilte er seine Leute und überfiel sie in der Nacht samt seinen Sklaven, schlug sie und jagte ihnen nach bis Choba, nördlich von Damaskus. 16So brachte er alle Habe zurück, und auch Lot, seinen Verwandten, und dessen Habe brachte er zurück, sowie auch die Weiber und das Volk.

Diener in seinen Kämpfen folgen, darstellen können. Dies ist aber nichts als eine bloße Vermutung; denn die Zahl kommt, wie mir H. Zimmern mitteilt, im Babylonischen oder überhaupt im Orient nicht vor; auch ist es keineswegs selbstverständlich, daß die Babylonier 318 Tage, da der Mond sichtbar ist, gezählt haben. Einmal findet sich die Zahl 318 (genauer 317 + 1) im Ägyptischen, Erman, Äg. Rel. 65; aber das ist wohl nur ein Spiel des Zufalls. — Nach 24 sind auch Abrahams Bundesgenossen mit auf dem Zuge gewesen; eigentlich müßten sie schon hier genannt sein: wiederum ungeschickte Erzählungsart. — Der Name »Dan« ist hier, wo es sich nur um prähistorische Namen handelt, ein Fehler: vor Israel hieß die Stadt Laiš. — **15** וַיֶּחָלֵק »er teilte sich« d. h. er teilte seine Leute; ob korrupt? Dasselbe Mannöver Jdc 7 16 I Sam 11 11 13 17f. Job 1 17. — חוֹבָה liegt 20 Stunden nördl. von Damaskus; andere Ansetzungen bei Gesenius-Buhl[14] s. v. Abraham verfolgt also die Geschlagenen eine ungeheuere Strecke weit. Dieser Sieg Abrahams ist ganz fabelhaft, und da er die bewußte Pointe alles Vorhergehenden ist, macht er die ganze Erzählung des Kapitels vom Zuge der babylonisch-elamitischen Könige höchst unglaubwürdig. Man hat, um dem Bericht das Unglaubliche zu nehmen, angenommen, Abraham habe nicht das gesamte Heer dieser Könige besiegt, sondern er habe nur dem Nachtrab des heimziehenden Heeres einen Teil der Beute wieder abgejagt, wobei die Könige des Ostens selbst nicht zugegen gewesen seien (Dillmann, Kittel, Geschichte der Hebräer I 161, Sellin a. a. O. 934): ganz willkürlich; die Erzählung sagt vielmehr ausdrücklich, Abraham habe »Kedorla'omer und die Könige mit ihm geschlagen« 17, und macht an der Größe der Strecke, über die sich die Verfolgung erstreckt hat, anschaulich, wie groß der Sieg Abrahams gewesen ist: hätte er nur den Nachtrab überfallen, so würde er sich, nachdem er ihm die Beute glücklich abgejagt, eilends zurückgezogen und sich sorgsam gehütet haben, dem Hauptheere zu nahe zu kommen. Und sollte sich die Beute gerade beim Nachtrabe, der doch zur Deckung des Hauptheeres dient, und nicht bei diesem befunden haben? — **16** So gewinnt Abraham die Beute dem Feinde ab. Nach dem Folgenden ist es nur (außer Lot und dessen Habe) die Beute von Sodom. Auch hat der Erzähler im vorhergehenden mit Willen nur bei Sodom (und Gomorrha) von Kriegsbeute gesprochen 11. Auch hier ist der schriftstellerische Zweck klar: Abraham soll verherrlicht werden, daß er von dem Erbeuteten nichts behalten, sondern alles dem Könige von Sodom zurückerstattet hat; darum wird nur die Beute von Sodom erwähnt. Aber sachlich ist es sehr sonderbar, daß Abraham den vier Königen, die von so weither kamen und so viele Könige inzwischen besiegt hatten, nur eben diese Beute abgenommen haben soll.

17—28 Zwei Szenen zum Schluß, Abrahams Zusammentreffen mit Melchisedek und dem König von Sodom. Diese beiden Szenen, obwohl durch den Gottesnamen אֵל עֶלְיוֹן 19. 20. 22 und vielleicht auch durch das Wortspiel מֵעָשַׂר 20 חֶעֱשַׁרְתִּי 23 verbunden, passen nicht gut zusammen; besonders befremdet die Abgabe des Zehnten 20 bei Abrahams Versicherung 23, daß er nichts von der Beute für sich beanspruche. Die beiden Episoden sind im weiteren Sinne Varianten: beide sprechen von Abrahams Begegnung mit Fürsten Kanaans, denen gegenüber er seine Uneigennützigkeit in Betreff der Beute erweist: dem einen zehntet er davon, dem andern überläßt er sein geraubtes Eigentum. Von beiden Stücken ist das Zusammentreffen mit dem Könige von Sodom im vorhergehenden fest verankert: daß die fremden Könige Sodom und Gomorrha die Fahrhabe abgenommen 11, Abraham aber sie ihnen abgejagt habe 18, bereitet 21—24 vor; und das Mitziehen der Verbündeten, aus 13 nur zu erraten, wird in 24 nachgeholt. Demnach kann 17. 21—24 keinesfalls Zusatz sein, gegen Sellin a. a. O. 939f. Dagegen hat die Melchi-

17 Da ging der König von Sodom ihm entgegen, als er vom Siege über Kᵉdorla'omer und die Könige bei ihm zurückkam, ins Tal Schawe — das ist das Königstal. 18 [Und Malkiṣedeq (Melchiṣedek), König von Schalem, brachte Brot und Wein heraus; der war Priester des El 'eljon.

---

sedek-Episode weniger feste Beziehung zum Ganzen, trennt das Auftreten des Königs von Sodom 17 und Abrahams Verhandlung mit ihm 21—24 und mag also nachträgliche Hinzufügung sein aus mündlicher Überlieferung oder anderer Quelle hier hineingesetzt, Winckler, Gesch. Isr. II 29, Baudissin, Einleitung 85 u. a. — 17 Woher kam der König von Sodom heraus? Doch wohl aus Sodom, wohin er sich früher begeben hatte: von Sodoms Zerstörung (gegen Sellin a. a. O. 940) ist vorher nichts erzählt worden. — Das Folgende spielt im Tale שָׁוֵה, d. h. dem »Königstale«, bei שָׁלֵם 18. Da auch שָׁוֵה »Tal« bedeutet, denken (ob mit Recht?) Hommel, Altisr. Überlieferung 151 A. 1, Winckler, Gesch. Isr. II 28 an eine Verderbnis aus babylonischem šarre = Könige, also = »Königstal«. — שָׁלֵם ist nach Meinung des Schriftstellers ein Urname wie Sodom, Siddim, Rᵉpha'im, Emim und die andern Namen alle. Es ist aus dem Nachdruck, mit dem im folgenden von dem Könige dieses Ortes gesprochen wird, wahrscheinlich, daß sich unter diesem Namen ein in späterer Zeit hochberühmter Ort verbirgt. Nach Ps 76 3 ist שָׁלֵם ein poetischer, also wohl archaistischer Name Jerusalems. Daher ist שָׁלֵם auch hier für Jerusalem zu halten. Dafür spricht auch, daß Melchisedek, Gen 14 König von Šalem, Ps 110 4 mit dem Könige von Zion verglichen wird; ferner, daß Gen 14 erzählt, Abraham habe Melchisedeks Gott als den seinigen anerkannt und an Šalem gezehntet: alles dies gewinnt besondere Bedeutung, wenn es sich hier um Jerusalem handelt. So schon Josephus Ant. I 10 2 und die Targume. Das »Königstal« lag nach Josephus Ant. VII 10 3 in der Nähe von Jerusalem. Die Beziehung auf den in der Geschichte unbedeutenden Ort *Σαλείμ* Joh 3 23 südl. von Skythopolis ist also abzuweisen. Anderseits ist die Erwähnung Jerusalems in der Vätersage sehr auffallend. Keine andere Erzählung in der Genesis handelt von Jerusalem (über »ham-Morijja« vgl. zu 22 2): ein Umstand der sich ja aus der späten Besitznahme Jerusalems durch Israel vollständig erklärt. Charakteristisch ist, daß das Heiligtum von Šalem nach Gen 14 nicht in den Händen Abrahams ist, während alle anderen, in der Gen. erwähnten Heiligtümer den Patriarchen gehören: in diesem Spiegelbilde erkennt man noch, daß Jerusalem in älterer Zeit Israel nicht gehört hat. — 18—20 Die Szene mit Melchisedek. Der Name מַלְכִּי־צֶדֶק ist gebildet wie אֲדֹנִי־צֶדֶק, König von Jerusalem Jos 10 1 (LXX, Jdc 1 5—7 אֲדֹנִי־בֶזֶק). Der Name ist gut-kanaanäisch (vgl. den phönizischen Namen צדק־מלך, Lidzbarski, Handbuch 357) und bedeutet vielleicht »mein König ist Ṣidiq« vgl. Baudissin, Studien I 15; zum Gottesnamen Ṣidiq oder Ṣedeq vgl. Zimmern, KAT³ 473 f.; Hebr 7 2 *βασιλεὺς δικαιοσύνης*. — Dieser König ist Priester des 'el 'eljon; auch 'el 'eljon ist nach Meinung des Erzählers ein Urname; worin der Verf. ganz Recht hat: der Name ist analog den uralten Namen 'el šaddaj, 'el 'olam, 'el beth-'el u. a. und als uralt in Israel durch Num 24 16 bezeugt. Die israelitische Tradition hat solche Urnamen übernommen und als Beinamen Jahves gedeutet (Ps 78 35 7 18 57 3 u. a.) vgl. oben S. 187. 236. In späterer und spätester Zeit ist der Name, besonders zum Zweck der Propaganda, gern gebraucht worden, Westphal, Wohnstätten Jahwes 258 ff.; der phönizische Gottesname *Ἐλιοῦν, ὁ ὕψιστος*, von Philo Bybl. fr. 2 12 f. Müller (Fragm. hist. graec. III 567) erwähnt, soll nach Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik I 252 A. 1 eine verhältnismäßig junge Figur sein, die zu den Phöniziern erst durch die Juden gekommen sei. Der Erzähler will Melchisedek als den Verehrer des wahren Gottes schildern; aber anderseits will er hier, wo es sich um einen nicht-Israeliten handelt, den Namen »Jahve« vermeiden: er hat daher einen Namen gewählt, den man einerseits auf Jahve verstehen konnte, und der anderseits für einen Kanaanäer wohl denkbar war. Schließlich wäre selbst möglich, aber freilich keineswegs zu beweisen, daß er noch eine Tradition kannte, wonach in vorjahvistischer Zeit der Gott von Jerusalem 'el 'eljon hieß. — Auch das Praedikat: קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ hat der Verf, als uralt empfunden: an sich wohl denkbar; über das Alter

[19]Der segnete ihn und sprach:
Gesegnet sei Abram dem El 'eljon,
dem Himmel und Erde gehören.
[20]Und gesegnet sei El 'eljon,
der deine Feinde in deine Hand gegeben hat!
Er aber gab ihm den Zehnten von allem.]

---

des »Schöpfungs«glaubens, auch in Israel, vgl. oben S. 123f.; die ähnliche Verbindung עֹשֵׂה שָׁ֫מַיִם וָאָ֫רֶץ ist in den Psalmen häufig. Melchisedek ist König und Priester zugleich: als König begrüßt er den vorüberziehenden Abraham freundlich mit Brot und Wein; zu der Sitte, vorüberziehenden Bundesgenossen, Karawanen, Botschaften u. s. w. »Speise und Trank« darzubieten erinnert Sellin 938 an KB V 50 Z. 23; 207 Z. 16; 209 Z. 12ff.; 242 Z. 16 u. a. Als Priester segnet Melchisedek Abraham: Segnen ist Priesterrecht. Der Segen, wie häufig, in Versen: ein »Siebener« und ein »Doppeldreier«, בָּרוּךְ und מְגֵן sind poetische Worte; die Segensworte klingen formelhaft. Das Priesterkönigtum Melchisedeks wird auch Ps 110 vorausgesetzt. Daß es wirklich in vorisraelitischer Zeit solche kanaanäische Priesterkönige gegeben hat, ist nicht für unmöglich zu halten; ein phönizischer Priesterkönig Josephus contra Ap. I 18. — Abraham erkennt Melchisedeks Gott (22), Heiligtum und Priesterwürde an, indem er ihm zehntet 20. (Über Zehnten vgl. zu 2822.) Diese Züge fallen in der Genesis stark auf: an keiner anderem Stelle wird darin Wert darauf gelegt, daß auch der Heide den wahren Gott habe; man kann den Schluß kaum umgehen, daß die Erzählung das Heiligtum und den Priesterkönig von Šalem als legitime Vorfahren des späteren Jahvetempels und des Priesterkönigs von Jerusalem betrachte. daß sie damit »dem jerusalemischen Heiligtum das höchste Alter unter allen israelitischen Heiligtümern sichern« (Westphal 260), und wenn sie Abraham den Zehnten an Šalem bezahlen lasse, daraus die Einsetzung der in Jerusalem bestehenden Sitte des Zehntens (Dtn 1211 1422ff.) aus grauestem Altertum erklären wolle. Demnach ist die Tendenz dieser Geschichte unleugbar. Und sicherlich wird die spätere königslose Zeit, wenn sie über die Gestalt Melchisedeks nachdachte, in ihm den Vorfahren der Hohenpriester gesehen haben, die von der Gemeinde wie Könige geehrt wurden, und denen die Zehnten gebührten Num 1821ff. Neh 1038f. Tob 1f. vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 142ff. Demnach scheint die Vermutung nahe zu liegen, daß auch die Gestalt Melchisedeks selber nichts als eine künstliche Neubildung sei, eine Projektion des nachexilischen Hohenpriestertums in Abrahams Zeit (Wellhausen, Composition[3] 313). Gegen diese Vermutung spricht aber: 1) Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die spätere, gegen alles Heidnische, zumal das Kanaanäische eingenommene Gemeinde das Bild des Hohenpriesters von sich aus in einem Kanaanäer gesucht hätte. Auch hatte man in die Gestalt des Aharon; was brauchte man da Melchisedek? Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die Auffassung Melchisedeks als Vorfahren israelitischer Institutionen bei weitem älter ist und aus einer Zeit stammt, die noch naiv genug war, um Kanaanäisches und Israelitisches gleichsetzen zu können. 2) Dafür spricht auch die Erwähnung Melchisedeks in Ps 110. Der Psalm wird gegenwärtig von manchen Forschern in das makkabäische Zeitalter gesetzt. Aber mit dem von Bickell darin entdeckten Akrostichon auf den Namen שִׁמְעוֹן ist es nichts: die betreffenden Buchstaben stehen im Verse nicht an gleicher Stelle. Gegen makkabäische Abstammung aber spricht Kraft und Schwung des Gedichtes: die Dichtung zur Zeit der Makkabäer, von der wir uns aus JSir., aus Psal. Sal. und aus den lyrischen, im I Mak.-Buche eingestreuten Stücken eine deutliche Anschauung machen können, ist ganz epigonenhaft gewesen. Ferner wird die makkabäische Ansetzung des Psalms dadurch widerlegt, daß der Dichter es noch wagt, nach Sitte ältester Dichtung ein göttliches Orakel zu verkünden: solche lebendige Prophetie aber, wo der Prophet noch mit seiner Person hervortreten durfte, war, wie wir wissen I Mak 446 927 1441, im makkabäischen Zeitalter längst verstummt. Es besteht aber kein Grund, das Lied

21 Da sprach der König von Sodom zu Abram: gib mir die Menschen und behalte die
Habe für dich. 22 Aber Abram erwiderte dem König von Sodom: ich erhebe meine Hand zu *Jahve*,
El 'eljon, dem Himmel und Erde gehören: 23 keinen Faden noch Schuhriemen, nichts von allem,
was dir gehört, will ich behalten, daß du nicht sagen sollst: ich habe Abram bereichert. 24 Keines-
wegs! Allein, was die Sklaven gegessen haben, und den Anteil der Männer, die mit mir gezogen
sind, 'Aner, Eschkol und Mamre, — die sollen ihren Anteil bekommen!

---

oder die andern Königslieder nicht der Königszeit Israels zuzuschreiben: der Gedanke des Psalms, daß der König von Zion zugleich Jahves Priester sei (im Zusammenhang des Gedichtes betont, weil der Priester unter besonderem göttlichem Schutze steht), spricht nicht dagegen; denn warum soll man das im alten Israel nicht haben sagen können? Im Ägypten, Phönizien oder Babylonien würde dergl. nicht auffallen; Jethro war Fürst und Priester zugleich, und auch Israels Könige haben gelegentlich als Priester amtiert, vgl. besonders II Sam 6 14. — Wir dürfen also annehmen, daß die höfische Tradition von Jerusalem Wert darauf legte, daß der König Jerusalems Nachfolger Melchisedeks sei. Solche dynastischen Ansprüche sind sehr gewöhnlich: so betrachteten sich die »römischen« Kaiser deutscher Nation als Nachfolger der Caesaren, die Caesaren erschienen in Ägypten als Fortsetzer der Pharaonen u. s. w. Derartige Behauptungen haben den Zweck, die Legitimität des neuen Reiches zu erweisen, indem sie es als Fortsetzung des alten ausgeben. So müßte man schließen, daß schon in vorisraelitischer Zeit Jerusalem der Sitz eines bedeutenderen Reiches gewesen ist, als dessen Hauptvertreter Melchisedek galt. Dieser Schluß wird uns durch die Tradition von der Einwanderung bekräftigt: da erscheint der König von Jerusalem als Haupt eines kanaanäischen Städtebundes Jos 10; auch aus den Tell-Amarna-Briefen scheint hervorzugehen, daß damals der König von Jerusalem die herrschende Stellung in Südkanaan einnahm vgl. Steuernagel, Isr. Stämme 120. An diese jerusalemischen Traditionen knüpfte das spätere judäische Königtum an; schon David mag, als er gerade diese Stadt zur Residenz erwählte, mit von solchem Gedanken bestimmt gewesen sein, vergleichbar etwa Karl dem Großen, der das Caesarentum in Rom erneuerte. Wir werden hiernach geneigt sein, Melchisedek für eine Gestalt der Tradition und vielleicht für eine historische Person zu halten. — Die Szene des Zusammentreffens Abrahams mit Melchisedek ist nicht ohne poetischen Reiz: die beiden Größen, die später so innige Verbindung eingehen sollen, das heilige Volk und die heilige Stadt, berühren sich hier zum ersten Male; Israel empfängt hier zum ersten Male den Segen von seinem Heiligtume. Möglich, daß wir in dieser Szene eine jerusalemische Lokaltradition vor uns haben, die mit der Sage vom Bündnis Abrahams mit Gerar verglichen werden könnte.

21—24 Abrahams Gespräch mit dem Könige von Sodom. Der Schluß der Erzählung soll Abrahams Edelmut verherrlichen. Die Erzählung schließt »mit aufgerecktem Arm« 22, mit einer Rede vgl. oben zu 8 22; diese Rede erhält durch solche Stellung hohes Pathos. Der Erzähler will ausdrücken, daß ihm der Edelsinn Abrahams mehr ist als all sein kriegerischer Ruhm. — Abraham hätte ein Recht gehabt, alles, Menschen und Habe, zu behalten, und nur um die Menschen hat der König von Sodom ihn zu bitten gewagt; aber Abraham weist in feierlichen Schwurworten weit von sich, auch nur das mindeste für sich zu nehmen. Mit dieser Hoheit der Gesinnung aber stellt der Verf. das Verhalten der Sklaven und der Bundesgenossen in effektvollen Gegensatz; diese sind die geringeren Naturen: die Sklaven haben von der Beute gegessen, und die Bundesgenossen wollen ihren Teil davon haben. Abraham aber ist großartig genug, auch für diese Geringeren zu sorgen. — 21 נֶפֶשׁ Menschen 12 5. — 22 Das Emporheben der Hand (zum Himmel) ist Schwurgestus Dtn 32 40 Dan 12 7; ebenso in der parsischen Religion, Edv. Lehmann bei Chantepie de la Saussaye II² 194; auch die Araber beten (wie viele andere Völker) mit emporgehobenen Händen, G. Jacob, Altarab. Parallelen zum A. T. 8; vorausgesetzt ist dabei das Wohnen der Gott-

heit im Himmel, Westphal, Jahwes Wohnstätten 251f. — Die Rede Abrahams wiederholt mit Willen den Gottesnamen 19, damit man deutlich sehe, daß Abrahams Gott auch der Melchisedeks ist. — יהוה om LXX Luc A und Peš; Sam האלהים; יהוה ist wohl späterer Zusatz; oder will Abraham Melchisedeks Glaubensbekenntnis rektifizieren? Sellin a. a. O. 939. — 23 אם Schwurpartikel § 149. Der Nachsatz pflegt beim Schwur nur angedeutet zu werden oder lieber ganz zu fehlen: er müßte eine Selbstverwünschung enthalten, die man im antiken Israel auszusprechen vermeidet; denn »man soll den Teufel nicht an die Wand malen«. — Zur Redensart »vom Faden (חוט) zum Schuhriemen« ist zu vergleichen חם עד חוט [מן] »vom Rettig (?) bis zum Faden«, d. h. alles, auch das Geringste, in den jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan G 25. — Daß sich Abraham selbst mit Namen nennt, ist Ausdruck seines Stolzes vgl. 423. — Dieselbe Uneigennützigkeit erzählt Esth 910. 15. 16 von allen Juden, die nach dem Eigentum ihrer Feinde die Hand nicht ausstrecken. — Ganz sonderbar ist, daß Abraham hier freundliche Beziehungen zu eben dem Sodom zugeschrieben werden, von dem doch sonst nur mit Abscheu gesprochen wird; das gehört zu den mancherlei schwierigen Rätseln des Kap.

Allgemeines über Abrahams Sieg über die vier Könige.

Literatur bei Dillmann, Franz Delitzsch, A. Jeremias, ATAO[2] 343f. und Sellin, Neue kirchl. Ztschr. XVI 930 A. 1. 2.

1. Quellenkritik. Das Stück gehört nach allgemeiner Annahme zu keiner unserer Quellenschriften. Dem Tone nach unterscheidet es sich von den Sagen bei J und E aufs stärkste vgl. unten Nr. 4. Mit P stimmt es in der gelehrten Haltung und in einigen Ausdrücken überein (רְכֻשׁ 11. 12. 16. 21, יְלִידֵי בַיִת 14, נֶפֶשׁ 21), weicht aber von ihm im Stil und der Erwähnung Jerusalems ab. Da Abraham in 13 ganz neu eingeführt wird, so ist wohl anzunehmen, daß das Kap. nicht Teil eines größeren Ganzen, sondern von jeher als selbständiges Stück gedacht ist.

2. Historischer Charakter der Erzählung. Die Erzählung enthält uralte, für historisch zu haltende Angaben: das sind vor allem die Namen der vier Könige und auch wohl der geschichtliche Rahmen des Ganzen, die Herrschaft elamitisch-babylonischer Könige bis nach Palästina hin. Auch die Gestalt Melchisedeks kann historisch sein. Es ist begreiflich, daß man früher und z. T. noch jetzt aus diesem Kap. die Geschichtlichkeit der Person Abrahams erweisen zu können glaubte (Hommel, Altisr. Überlieferung 147ff., Sellin 929ff.). — Anderseits enthält die Erzählung innerlich Unmögliches (vgl. Nöldeke, Untersuchungen 156ff.); besonders ist die Waffentat Abrahams, der mit 318 Mann das Heer der Welteroberer schlägt, ganz undenkbar; sicher falsch ist auch die Voraussetzung des Erzählers, daß das Tote Meer einst ein von Menschen bewohntes Tal gewesen sei. Diese Beweisgründe sind auch durch Sellin nicht entkräftet worden. Die Erzählung enthält also in schreiendem Kontrast gut Beglaubigtes und ganz Unmögliches.

3. Ebenso bunt ist die Herkunft der Angaben des Stückes. Die Überlieferung von den vier babylonischen Königen kann der Verf. nur aus Babylonien selbst (direkt oder indirekt) haben; daß er in diesem Stück aus kanaanäischer (Dillmann), speziell aus uralt-jerusalemischer Tradition schöpfe (Hommel 153), ist nicht wahrscheinlich; sicherlich wird die Erzählung von dem Siege Abrahams, die den Stammvater Israels in so grotesker Weise verherrlicht, nicht aus kanaanäischer Quelle stammen. Davon kann man sich vielmehr nur in Israel erzählt haben, obwohl der Verf. durch das Wort »der Hebräer« 13 ausländischen Ursprung dieser Überlieferung behaupten zu wollen scheint. Auch die Babylonismen, aus denen Sellin 937ff. den altkanaanäischen Ursprung des Kap. erhärten will, sind nach Zimmerns Urteil sehr problematischer Natur. — Die Urnamen der Orte und Völker und auch der Name Melchisedeks sind kanaanäische Überlieferung. — Die Erzählung mischt also Babylonisches, kanaanäisch-Israelitisches und rein-Israelitisches durcheinander. Wem eine solche Mischung von Motiven verschie-

denster Herkunft unmöglich dünkt (vgl. Frankenberg, GGA 1901 S. 697), der lese die Sage von Karl Ynach (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 533), wo mittelalterlich-deutsche und klassisch-römische Helden neben einander auftreten.

4. Ebenso eigentümlich ist nun auch die stilistische Art des Stückes. Die Erzählung tritt nicht als poetische, naive Sage auf und unterscheidet sich darin im Tone deutlich von J und E. Solche genaue chronologische Angaben wie in 4 sind vielmehr für die Geschichtsschreibung charakteristisch, deren Ton der Verf. bewußt nachahmt vgl. zu 4. Der Verf. ist ein Gelehrter, der hier sein Wissen über zeitlich und z. T. auch örtlich weit entlegene Dinge darstellt. »Die antiquarischen Notizen« charakterisieren ihn (Wellhausen). — Anderseits zeigt er aber trotz seines archäologischen Wissens eine auffallende Unkenntnis über den wirklichen Verlauf solcher Kriegszüge. Er will Geschichte geben; aber er gibt eine Legende, die in ihrem Hauptpunkt, dem Siege Abrahams, innerlich völlig unmöglich ist. Charakteristisch für seine Schriftstellerei ist, daß er Althistorisches und Sagenhaftes, Gutbeglaubigtes und jüngste Erdichtungen kritiklos durcheinander mischt; das ist die Art einer beginnenden historischen Gelehrsamkeit.

5. Der Zweck des Stückes ist offenkundig, Abraham zu verherrlichen. Effektvoll ist das Ganze zu diesem Zweck aufgebaut. Deshalb wird Abraham, der die Entscheidung bringt, erst im zweiten Akt eingeführt: ganz ähnliches im Buche Judith, wo gleichfalls ein gewaltiger Weltkrieg das Piedestal für die Tat der Judith abgeben muß. Abraham, so will der Verf. uns deutlich machen, ist der größte Kriegsheld der Welt und noch mehr — ein überaus hochsinniger Mann. Könige besiegt er: ein König segnet ihn; von einem Könige will er keinen Schuhriemen nehmen! — Diese Anschauung von Abraham steht aber in deutlichem Gegensatz zu den alten Sagen, in denen er nirgends eine kriegerische Ader zeigt, und sich auch nicht scheut, gelegentlich durch wenig ehrenvolle Geschenke fremder Könige sich »bereichern« zu lassen, vgl. die antike Sage 12 16. Auch diese Züge zeigen, daß das Stück nicht zu den alten Sagen gehört, sondern aus ganz anderem Geiste hervorgegangen ist.

6. Hiernach ist Geistesart und Zeit des Stückes zu erkennen. Es ist (nach seiner gegenwärtigen Art) eine Legende aus der Zeit des Judentums. In der Erzählung solcher fabelhafter Siege Israels stimmt es charakteristisch mit anderen jüdischen Legendenwerken (Chron, Judith, XII Test, Jubil) überein. Das Judentum jener Zeit bewundert kriegerischen Ruhm um so mehr, als es selbst keine Kriege zu führen vermag. Und gern erzählt es, da es sich gegenwärtiger Kriegstaten zu rühmen leider keinen Anlaß findet, von den gewaltigen Taten der Vorfahren. Solche Erzählungen aber wachsen ihm in der Phantasie ganz ins Ungeheuerliche; man ist ja in politischen Dingen beim Fehlen eines eigenen Staatslebens ganz unerfahren und hält hierin schließlich alles für möglich. So gehört dies Stück in eine Zeit, wo trotz einer gewissen historischen Gelehrsamkeit der geschichtliche Sinn des Judentums fast bis auf Null gesunken war. — Auch die eigentümliche Schätzung der stolzen Uneigennützigkeit mag für dies zertretene und in der Misere des wirklichen Lebens nur allzu sehr auf Demut angewiesene und auf seinen Vorteil bedachte Judentum charakteristisch sein: man schätzt die Tugenden am höchsten, die man nicht besitzt. — Besonders bemerkenswert aber ist, daß dem Erzähler auch babylonische Dinge bekannt sind und wichtig erscheinen. Auch andere Bücher dieser Zeit zeigen Interesse für die Weltreiche (Esther, Daniel, Judith); die Juden sind es gewohnt, über die Grenze ihres Volkstums hinüber zu schielen und besonders nach der Geschichte der herrschenden Völker zu fragen. Es ist eine Zeit buntester Völkermischung im Orient — die Zustände, die wir im Occident aus der Zeit des römischen Kaiserreichs kennen lernen, müssen im Orient schon viele Jahrhunderte vorher bestanden haben —, eine Zeit, wo die Völker ihre Kulturen und auch ihre geschichtlichen Nachrichten gegen einander austauschen, vgl. Ed. Meyer III 168; man denke für etwas spätere Zeit an Berosus, Manetho und Josephus. In solcher Zeit wünscht auch das Judentum

nicht zurückzustehen, sondern es bestrebt sich, den Ort anzugeben, den das Jüdische in der Geschichte der Weltreiche einnimmt: »Abraham, der Hebräer«, war, so behauptet man, ein Zeitgenosse des K^{e}dorla'omer. Zugleich spielt auch ein Stück jüdischer Nationaleitelkeit mit ein; die jüdischen Personen, die in solchen Welt-Geschichten auftreten, nehmen regelmäßig im Weltreich eine sehr bedeutende Stellung ein: Daniel, Tobit und Achiacharos, Mardochaj und Esther. So schildert Judith einen Feldzug der Weltmacht, den ein jüdisches Weib allein zurückweist; und nach Gen 14 ist Abraham der Sieger über K^{e}dorla'omer selbst! — Daß aber so uralte geschichtliche Erinnerungen in so später Zeit noch nicht erloschen waren, darf man sicherlich nicht für unmöglich halten; man denke an die geschichtlichen Kenntnisse eines Berosus. Und überdies erzählte in Babylonien eine volkstümliche Sagentradition, die uns noch aus der Achämenidenzeit bezeugt ist, vielleicht gerade von diesen uralten Königen, vgl. die Übersetzung der von Pinches entdeckten Texte bei Hommel, Überlieferung 180 ff. Aus den (noch nicht veröffentlichten) erzählenden Papyri von Elephantine wissen wir, daß das Judentum im persischen Reiche an der Weltliteratur teilgenommen hat und von dort beeinflußt worden ist: und wie sich in Elephantine (nach E. Sachaus gütiger Mitteilung) Bruchstücke des Achikar-Romanes und einer (wie es scheint) persischen Chronik in aramäischer Sprache gefunden haben, wie in den Büchern Jona, Esther, Daniel fremde Stoffe wiederkehren, wie dem Verfasser von Dan 11 eine Chronik der Seleuciden und Ptolemaeer, doch wohl in aramäischer Sprache, vorgelegen haben muß, so wird auch dem Verf. von Gen 14 eine Überlieferung aus altbabylonischer Zeit zugekommen sein. — Der Verf. aber hat die Zustände Palästinas zu »Abrahams« Zeit »so geschildert, wie er sie sich in der Vorzeit denkt: das tote Meer existiert noch nicht, und leibhaftig erscheinen die Könige von Sodom und Gomorrha und die Sagenvölker der Urzeit« (Ed. Meyer I 2^{3} 551).

7. Wie weit das Stück bereits eine Vorgeschichte in jüdischer Tradition hatte, und wie viel davon auf die Kombination des Erzählers zurückgeht, wird sich kaum ausmachen lassen. Die vielen Namen in der Beschreibung des Kriegszuges schmecken stark nach der Studierstube, aber auch das Übrige ist schwerlich volkstümliche Tradition, sondern gelehrte Dichtung. »Es mag eine Geschichte sein, welche die Priester zu Jerusalem zu erzählen wußten«, Eerdmans 92. Die Erzählung ist mehrfach nicht gerade geschickt, vgl. die Erklärung; dennoch finden wir für die Annahme einer Komposition aus verschiedenen Quellen, außer vielleicht in der Melchisedek-Episode, keine Spuren. Sievers II 267 ff. nimmt, wenn auch nur versuchsweise, am Text eine »Radikalkur« vor, indem er mehrfache, sehr starke Glossierungen vorschlägt und alle »nicht ganz unentbehrlichen Eigennamen«, darunter auch K^{e}dorla'omer und Melchisedek, ja auch Melchisedeks Priestertum streicht; zu dem Melchisedek-Einsatz rechnet er auch 22b. 23: der weltliche König von Šalem bietet Abraham den Zehnten an 20, was dieser feierlich ablehnt 22b. 23, — aber das kann וַיִּתֶּן־לוֹ 20 schwerlich heißen. Noch gewaltsamer verfährt Erbt, Hebräer 62 ff., der u. a. Melchisedek zu einem in Sichem wohnenden amoritischen Priester macht.

Die Jaqobgeschichten.

Die Jaqobgeschichten von JE.

Übersicht über die Komposition der Jaqobgeschichten von JE.

1) Die Jaqob-Esau-Geschichten; erster Teil, bei Isaaq:
   a) Jaqob und Esaus Geburt und Aufwachsen 25 21—28 J(E), Notizen, Einleitung von 1 d).
   b) Jaqob kauft von Esau die Erstgeburt 25 29—34 E, alte Sage.
   [c) Hier ist von späterer Hand die Geschichte von Isaaq in Gerar eingesetzt, 26 J, alte Sage.]
   d) Jaqob gewinnt den Segen Isaaqs durch Betrug und flieht 27 JE, alte Sage.
2) Die Jaqob-Laban-Geschichten:
   a) Bethelsage 28 10—22 JE, ausgeführte Notiz, hier angebracht bei der Wanderung Jaqobs zu Laban und auf eine Fortsetzung (4 b) angelegt.
   b) Jaqobs Ankunft bei Laban 29 1—14 J.
   c) Jaqobs Hochzeit mit Lea und Rahel 29 15—30 E(J).
   d) Geburt der Kinder Jaqobs 29 31—30 24 JE, Notizen.
   e) Jaqob dient bei Laban um Herden 30 25—43 J(E), Fortsetzung von 2 c).
   f) Jaqobs Flucht vor Laban und der Vertrag von Gilead 31 31—32 1 EJ.

   } mit Ausnahme von d) alte Sagen, stark novellistisch ausgeführt und einheitlich zusammengewoben.
3) Die Jaqob-Esau-Geschichten; zweiter Teil, Jaqobs Rückkehr, Fortsetzung von 2 f) und zugleich von 1 d):
   a) Die Mahanaimsagen:
      α) Die Kultussage 32 2f. E, alte Notiz,
      β) Jaqobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32 4—22 JE, Einleitung zu 3 b β), mit Benutzung anderer Züge, novellistisch ausgesponnen.
   b) Die Penu'elsagen:
      α) Die Kultussage 32 23—33 JE, alte Sage, lose in den Zusammenhang eingefügt,
      β) Jaqobs Zusammentreffen mit Esau 33 1—17 JE, Fortsetzung von 3 a β), novellistisch ausgesponnen.
4) Jaqob in Kanaan:
   a) Die Sichemgeschichten:
      α) Die Kultussage 33 18—20 E, Notiz, ohne erkennbaren Zusammenhang,
      β) Die Dinageschichte 34 JE, alte Sage, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.
   b) Die Bethelsage, 2. Teil 35 1—8. 14 E, Fortsetzung von 2 a) und 4 a β), zugleich Notizen über die Sichemeiche und über Deboras Tod: verschiedenartiges Material lose zusammengestellt.
   c) Benjamins Geburt 35 16—20 E, einige alte Notizen.
   d) Rubens Frevel 35 21f. J, Rest einer alten Sage.
   [e) Esaus Stammbaum 36 9—14 und Fürsten 15—19, Stammbaum und Fürsten der Horiter 20—28. 29 f., sowie Edoms Könige 31—39 stammen wohl aus selbständiger Quelle.]

Den Stoffen nach betrachtet zerfallen die Sagen in folgende Gruppen:

I. Die Jaqob-Esau-Geschichten.
II. Die Jaqob-Laban-Geschichten.
III. Sagen von Kultusorten, die Jaqob gestiftet hat.
IV. Geschichten von den Kindern Jaqobs, ihrer Geburt und ihren späteren Schicksalen.

Dies mannigfaltige Material ist gegenwärtig zu einer verhältnismäßig guten Einheit verwoben. Die Art, wie die Sagen zusammengewachsen sind, ist noch an der engeren oder weiteren Beziehung, die sie gegenwärtig zu einander haben, zu erkennen. Am stärksten sind die Jaqob-Esau-Erzählungen mit denen von Jaqob und Laban verschmolzen; aus den Jaqob-Esau-Sagen ist ein »Rahmen« gebildet worden, in den die Jaqob-Laban-Geschichten eingestellt worden sind. Dieser »Sagenkranz« ist folgendermaßen gewoben: am Ende des ersten Teils der Jaqob-Esau-Geschichte wird erzählt, daß Jaqob vor Esau geflohen sei; er flieht aber zu Laban; nunmehr folgt die ganze Labangeschichte. Am Ende derselben flieht Jaqob vor Laban und kehrt eben damit zu Esau zurück. Damit folgt ein zweiter Teil der Jaqob-Esau-Geschichte. Dieser Jaqob-Esau-Laban-Sagenkranz ist demnach nicht eine lose Zusammenstellung von Redaktorenhand, sondern eine künstlerische Komposition: eine Reihe von (Vor- und) Rückverweisungen 27 36. 45 28 15. 20ff. 29 12ff. 30 25. 29f. 32 5. 11 und besonders der Schluß, der zum Anfang zurückkehrt, binden das Ganze zur Einheit zusammen. Derselbe (ursprünglich humorvolle, dann unter dem Einfluß höherer Religion zurückhaltender gewordene) Ton liegt über dem Ganzen; auch sind die meisten Geschichten in derselben Weise novellistisch ausgearbeitet. Die Bearbeitung ist indes nicht so gründlich gewesen, daß sie die Geschichten vollständig gegeneinander ausgeglichen hätte. An den Rändern sind einige Unebenheiten stehen geblieben: daß Jaqob, wenn er vor Laban flieht, notwendig in Esaus Revier geraten muß, scheint zunächst weder Jaqob 31 1ff. noch Laban 31 43f. zu wissen; erst als Laban von ihm gegangen ist, fällt Jaqob diese neue Gefahr ein 32 4ff.: d. h. die Erzähler haben es bisher mit Laban zu tun und erinnern sich erst jetzt wieder Esaus. Im Ganzen betrachtet, ist dieser Sagenkranz doch eine, mit einfachen Mitteln gearbeitete, wohlgelungene Komposition. — Dieser Sagenkranz muß in sehr alter Zeit entstanden sein; er hat bereits in mündlicher oder schriftlicher Überlieferung J wie E vorgelegen; gerade solche Stücke, die offenbar Verbindungsstücke sind wie 29 13f. 32 29, tragen den Charakter hohen Alters. Eine Spur dafür, daß dieser Sagenkranz noch in anderen als den uns überlieferten Rezensionen bestanden hat, haben wir wohl in 27 45 (Rebekka will Jaqob von Laban holen lassen, wenn Esaus Zorn verraucht ist); damit wird, wie es scheint, eine Fortsetzung der Erzählung angedeutet, die aber im folgenden nicht auftritt vgl. 31 1ff. Demnach wird 27 45 also wohl aus einem anderen, ähnlichen Sagenkranze stammen.

In diesen Sagenkranz sind weiter einige Kultussagen eingesetzt, von Bethel, Mahanaim, Penu'el und Sichem. Diese Sagen, die von bestimmten Stätten handeln, sind auf den Faden der Wanderungen Jaqobs aufgezogen. Besonders nahe Verbindung mit dem Ganzen hat die Bethelgeschichte. Die Notiz ist in J wie E bei der Wanderung Jaqobs zu Laban eingesetzt, auf der Jaqob ja Bethel sehr wohl berühren konnte, und bei beiden aus dem Zusammenhange mit neuen Zügen versehen; auch im Wortlaut stimmen beide überein. E bringt nach Analogie der Disposition der Jaqob-Esau-Geschichte auch von der Bethelgeschichte eine Fortsetzung: nach der Rückkehr hat Jaqob Bethel zum zweiten Male berührt und nun erst eigentlich gestiftet; diese Fortsetzung macht der alten Bethelsage gegenüber einen modernen Eindruck und wird daher im wesentlichen eine Neudichtung sein, die den ästhetischen Zweck hat, den Rahmen zu verstärken. Die übrigen Kultussagen von Mahanaim, Penu'el und Sichem werden bei Gelegenheit der Rückkehr Jaqobs angebracht. Wie die Übersicht zeigt, sind diese Kultussagen in den Zusammenhang so eingestellt, daß jedesmal zunächst die Kultussage, dann das, was sonst noch am Ort geschehen ist, erzählt wird. Hier scheint also ein Prinzip hervorzutreten. Die Penu'elgeschichte, die ihrem Ursprung nach gänzlich auf eigenen Füßen steht, muß aber doch, wie das sehr alte Wort 32 29 J beweist, schon in sehr alter Zeit in solchem Zusammenhange gestanden haben.

Schließlich kommen Geschichten von den Kindern Jaqobs hinzu. Was über ihre Geburt erzählt wird 29 31ff., mit dem Nachtrag 35 16ff. ist keine uralte, aus eigener Wurzel gewachsene Sage, sondern es sind Notizen, die ihrer Art nach nicht für sich zu

stehen vermögen, sondern nur in einem anderen Zusammenhange erzählt werden können. Der Zusammenhang aber, in den diese Geburtsgeschichten sowohl bei J wie E eingefügt sind, ist die Jaqob-Laban-Geschichte 30 25f. Die Verbindung, die diese Notizen mit dem Ganzen haben, ist eine ziemlich enge: mehrfach wird im folgenden, auch bei dem Zusammentreffen mit Esau, bei J wie E auf die Kinder Jaqobs Bezug genommen 31 16. 17. 28. 43 32 23 33 1. 2. 5. 6. 13. 14. Diese Notizen tragen nun mehrere Spuren sehr hohen Altertums; demnach muß der ganze Sagenkranz, in den sie eingestellt sind, in sehr alte Zeit zurückgehn. Anderseits weisen die Geburtsgeschichten zugleich auf eine Fortsetzung hin; an sich sind sie ja ohne Bedeutung und gewinnen sie erst, wenn im folgenden bestimmte Geschichten von den Söhnen Jaqobs erzählt werden sollen. Hieraus folgt, daß auch Erzählungen von den Söhnen Jaqobs, d. h. Geschichten wie die von Dina, Ruben, Joseph und Juda bereits in alter Zeit dem Sagenkranze hinzugefügt waren; welche es im einzelnen gewesen sind, läßt sich nicht mehr sagen. Eine Beziehung ihres Inhalts zum Esau-Laban-Kranze tritt nicht hervor.

Demnach können wir das allmähliche Zusammenwachsen dieser Geschichten verfolgen: zuerst sind die Jaqob-Esau-Sagen zusammengetreten; ebenso, besonders nahe, die Jaqob-Laban-Geschichten. Dann ist aus beiden zusammen durch künstlerische Komposition eine Einheit gewoben worden. Zu diesem Sagenkranze hat die Bethelgeschichte eine engere, die Penu'elgeschichte eine weitere Beziehung. Zuletzt mögen auch Sagen von den einzelnen Söhnen Jaqobs hinzugekommen sein, deren Geburtsgeschichte in den Sagenkranz selber eingestellt worden ist. Diese Zusammenfügungen sind sicherlich nicht mit einem Male fertig gewesen und mögen in mancherlei Variationen bestanden haben; eine Spur davon ist wohl 27 45.

Solche Zusammenfügungen müssen bereits J wie E vorgelegen haben. Bei dieser komplizierten Entstehung des Ganzen hat es keinen Zweck, einzelne bestimmte Redaktorenhände unterscheiden zu wollen. Man wird es schwerlich ausmachen können, was von diesen Zusammenarbeitungen in mündlicher oder schriftlicher Tradition geschehen ist.

Die Anfänge des Prozesses reichen jedenfalls in die älteste, uns erreichbare Zeit hinein; das Ganze ist schon in sehr alter Zeit ziemlich fertig gewesen.

Die Geschichte von Isaaq in Gerar, die sich in den Zusammenhang nicht einfügt, und die Stammbäume Esaus werden erst sehr spät, in schriftlicher Tradition, hinzugekommen sein.

Die Jaqobgeschichten haben also ein wesentlich anderes Schicksal gehabt, als die von Abraham. Während diese, zwar auch z. T. in künstlerischer Ordnung zusamengestellt worden, doch im wesentlichen unversehrt geblieben sind und die Form der Einzelsage bewahrt haben, sind die Sagen von Jaqob in sehr alter Zeit in bestimmte Ordnung gebracht und z. T. stark novellistisch ausgeführt worden.

Den Späteren ist die Hauptsache in der ganzen Jaqob-Erzählung die Gnade Jahves gewesen, die ihn auf allen seinen Wegen behütet und in allen Gefahren beschirmt und die ihn aus der Ferne heimkehren läßt, reichgesegnet, mit zwei Heeren 32 11, Haller 38.

---

39. Jaqobs und Esaus Geburt und Aufwachsen 25 21—26a. 27. 28 J (E).

Jaqobs und Esaus Geburt und Aufwachsen 25 21—26a. 27. 28. **Quellenkritik:** Die Erzählung, eine Einleitung zu den folgenden Jaqob-Esau-Geschichten, zerfällt in drei Teile: 1) das Orakel 21—23, 2) die Geburt 24—26a, 3) der verschiedene Beruf der beiden 27. 28. — Die Erzählung vom Orakel, die einen geschlossenen Zusammenhang bildet, gehört zu J: יהוה 21 bis, 22. 23, עָתַר 21, צָעִיר 23. — Die Geburt muß von beiden Quellen erzählt worden sein. Da dies Stück 24—26 in 38 27—30 J eine sehr genaue Parallele hat (24b wörtlich = 38 27b), so wird es im wesentlichen J gehören; doch ist das Wort über Esaus Behaartheit wegen 27 11 (אִישׁ שָׂעִר) zu E zu rechnen; אַדְמוֹנִי gehört also J; für diese Verteilung spricht auch, daß E in 27 36 (vgl. zur Stelle) eine andere Etymologie von

21 Isaaq betete zu Jahve für sein Weib, denn sie war unfruchtbar; und Jahve erhörte ihn, so daß sein Weib Rebekka schwanger ward. 22 Aber die Kinder stießen sich in ihrem Leibe; da sprach sie: sollte es so sein, warum 'hat mich das betroffen?' So ging sie hin, Jahve zu befragen. 23 Und Jahve antwortete ihr:

Zwei Völker trägst du in deinem Schoße,
zwei Stämme scheiden sich aus deinem Leibe.
Stamm soll Stamm bewältigen,
der ältere dem jüngeren dienen!

Jaqob gibt. — Auch die Notizen über den Beruf der Brüder müssen in J wie E erzählt worden sein. יֹדֵעַ צַיִד ist Dublette zu אִישׁ תָּם, אִישׁ שָׂדֶה zu יֹשֵׁב אֹהָלִים. Man darf אִישׁ שָׂדֶה wohl wegen des unmittelbar folgenden מִקְרֵי־הַשָּׂדֶה 29 (E) zu E ziehen; anderseits braucht J im folgenden mehrfach das Wort צַיִד vgl. 27 3. 5. 7. 19. 25. 30. 31. 33, Procksch 19; demnach wird man auch 25 28 wegen צַיִד zu J rechnen und nach Analogie des Vorhergehenden annehmen, daß R^{JE} sich im ganzen mehr an J gehalten habe.

I. **21—23 Rebekkas Schwangerschaft und das Orakel.** **21** Lange Unfruchtbarkeit der Mutter vor der Geburt des Kindes ist ein beliebtes Sagenmotiv: wie heiß ist das Kind herbeigesehnt worden! und dies Kind ist von Anfang an ein Gottesgeschenk; kein Wunder, daß aus ihm später so viel geworden ist; vgl. oben zu 18 11. — Das Wort לְנֹכַח »gegenüber« erklärt sich nach Frankenberg GGA 1901 S. 697 aus einer auch im Arabischen bezeugten Sitte, beim Heiligtum auf den hinzudeuten, für den oder gegen den das Gebet geschieht vgl. auch Jes 37 14ff. — וַיֵּעָתֶר לוֹ § 121 f. — **22** Aber die Kinder (unbestimmterer Ausdruck als תּוֹמִים 24) stießen sich schon im Mutterleibe. Der Gedanke ist: so sehr liegt es im Wesen dieser beiden, sich zu befehden, daß sie nicht einmal im Mutterleibe Frieden halten konnten! Ähnliches erzählt Apollodor Biblioth. II 2 1 von Akrisios und Proitos: Söhne des Abas, Königs von Argos, Zwillingsbrüder, stritten sie sich schon im Mutterleibe. — הִתְרֹצְצוּ √ רצץ »zerstießen sich« ein starker Ausdruck; LXX *ἐσκίρτων* Lk 1 41 scheint an √ רוץ gedacht zu haben. — Rebekka, entsetzt über den unheimlichen Vorgang, geht (wie das antike Weib in solchen Fällen zu tun pflegt) zum Orakel. — Sievers II 300 f. will 24b (»da waren Zwillinge in ihrem Leibe«) vor 22 stellen, verdirbt aber damit den Zusammenhang: den Grund der seltsamen Bewegungen nimmt der Erzähler hier bereits voraus, Rebekka aber kennt ihn zunächst noch nicht und wundert sich um so mehr. Hätte sie ihn gekannt, würde sie nicht das Orakel befragt haben. Ferner spricht für unsern Text die Parallele 38 37. — דָּרַשׁ term. techn. vom Orakelbefragen. — Die Stätte des Orakels wird nicht genannt. Der Erzähler, dem dies Stück entnommen ist, wird im vorhergehenden den Namen einer berühmten Orakelstätte, in deren Nähe Isaaq damals weilte (wohl Be'er laḥaj ro'i 25 11b oder Be'eršeba' 28 10) erwähnt haben. In welcher Weise das Orakel gewonnen wurde, erfahren wir leider nicht. Ein regelmäßiger Dienst an einem Jahve-Heiligtum wird sonst in den Vätersagen nie vorausgesetzt; hier also ein starker Anachronismus, Haller 77. — Das Wort Rebekkas: »wenn so, warum denn ich?« hat kaum einen Sinn; Ball, Kittel, Sievers II 307, Kautzsch^3 lesen nach Peš לָמָּה חַיָּה אֲנֹכִי »warum lebe ich?«, Frankenberg GGA 1901 S. 697 לָמָּה זֶּה אֶחְיֶה »warum denn soll ich leben?«, vgl. 27 46; dem Zusammenhange entspricht es vielleicht besser, für אנכי zu lesen אֲנָה לִי (ist mir zugestoßen); sie erkennt in diesem Vorgange ein »Vorzeichen« kommender Dinge und fragt, was sich so ankündige. Der Glaube, daß sich große kommende Ereignisse in schrecklichen oder merkwürdigen »Zeichen« im voraus anmelden, geht durch die ganze Antike; über Vorzeichen im AT vgl. Stade, Bibl. Theol. 101 f. Von solchen Zeichen berichtet die Sage gern: in Kleinem und Unscheinbarem findet sie die Spuren des kommenden Großen und Gewaltigen vgl. zu 37 5—11 38 27—30. — **23** Das Orakel über die noch Ungeborenen vgl. zu 16 11f.

[24] Als nun die Zeit gekommen war, daß sie gebären sollte, da waren wirklich Zwillinge in ihrem Leibe. [25] Dann kam der erste hervor, rotbraun, *über und über wie ein haariger Mantel;* den 'nannte man' Esau. [26a] Danach kam sein Bruder hervor; dessen Hand hielt Esau noch an der Ferse fest, den nannte man Jaqob (Fersenhalter).

Der Gott antwortet, wie natürlich, in gehobener Sprache, in Versen: der erste ein »Siebener« oder, wenn man וּשְׁנֵי (oder mit Kittel יִפָּרֵדוּ) streicht, ein »Doppeldreier«, der zweite ein »Doppeldreier«. Das Orakel hat in Israel wie überall poetische Form. — Das absonderliche Zeichen hat Absonderliches zu bedeuten: zwei Völker sind im Begriff zu entstehen; und diese Völker werden, obwohl Brüder (und also, wie man erwarten sollte, einander ähnlich und mit einander in Frieden) »sich scheiden« (zwiespältig, verschieden werden vgl. 27); besonders merkwürdig aber ist, daß der ältere dem jüngeren dienen soll (רַב und צָעִיר ohne Art. in poetischem Stil § 126h). Nach ältester israelitischer Rechtssitte beerbt der älteste Bruder den Vater und wird so Herr seiner Brüder; Genaueres darüber zu 29—34. Bei Jaqob und Esau ist das Umgekehrte geschehen: der jüngere ist der Herr geworden. Dergl. oder ähnliches ist auch sonst, nicht nur bei J (gegen Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 128), ein beliebtes Sagen- und Märchenmotiv, vgl. die Geschichten von Joseph, von David I Sam 16 u. a.; im Deutschen z. B. in der Sage von den vier Heymonskindern; eine polynesische Parallele bei Cheyne 356. Die Sagen werfen das Thema immer wieder auf, woher dies Merkwürdige bei Jaqob und Esau gekommen sei. Auf diese Frage antwortet 25 21—23 J: das göttliche Orakel hat es so über die noch Ungeborenen bestimmt; 25 29—34 E: Jaqob hat Esau das Erstgeburtsrecht abgekauft; 27 JE: Jaqob hat den Vorzugssegen durch Betrug an sich gebracht. Diese drei Erzählungen sind also im letzten Grunde Varianten. — Die Sage vom Orakel über die noch Ungeborenen versteht unter den beiden unverträglichen Kindern die Ahnherrn der beiden sich stets bekämpfenden »Völker« Israel und Edom, gehört also, da Jaqob und Esau ursprünglich andere Bedeutung haben, wenigstens in dieser Form nicht zum Grundstock der Jaqob-Esau-Sagen vgl. zu 27. Eine ältere Variante der Sage setzt vielleicht Hos 12 4 voraus vgl. S. 296.

II. **24—26a** Auch bei ihrer Geburt ereigneten sich wunderbare Dinge, in denen sich die Zukunft spiegelte. — **24** תּוֹמִים, Sam תאמים vgl. 38 27. — **25** In unserem Text wird eine Erklärung des Namens עֵשָׂו, die ursprünglich wohl dagestanden hat, nicht mehr gegeben; dafür zwei Anspielungen 1) an אֱדוֹם, 2) an שֵׂעִיר. — Edom ist der Name des bekannten Volkes südlich vom Toten Meere; über Edom vgl. Buhl, Gesch. der Edomiter 1893, Baudissin RE³ V 162ff., Nöldeke, Enc. Bibl. s. v. Edom, Ed. Meyer, Israeliten 337ff.; erwähnt wird Edom zuerst in ägyptischen Quellen ca. 1230. Se'ir ist nach späterer Tradition der Name seines Landes und Gebirges 36 8f. Dtn 2 12. 22 Jos 24 4 Ez 35 2ff., nach älteren Notizen der Name eines Urvolkes, das nach Gen 36 20ff., wo seine Stämme und Geschlechter aufgezählt werden, die älteste Bevölkerung des Landes gewesen ist und zu den Ḥoritern (Dtn 2 12. 22) gehört hat, auch erwähnt in den Tell-Amarna-Briefen (Winckler) 181 26 und in ägyptischen Quellen ca. 1180, Ed. Meyer, Israeliten 337. Esau, eine Gestalt unbekannter Herkunft, gilt in den Sagen als Stammvater des Volkes Edom und verhält sich zu diesem wie die Figur Jaqobs zu dem Volke Israel, vgl. über ihn am Schluß von Kap. 27. Die Sagen identifizieren also drei, ursprünglich verschiedene Figuren: die fiktiven Ahnherrn der Völker Edom und Se'ir und die Sagengestalt Esau. Esau = Edom 36 8. 19, Esau ist Vater von Edom 36 9, in gehobener, altertümlich klingender Sprache wechselt Esau mit Edom oder wird für Edom gebraucht Jer 49 8. 10 vgl. 17. 22 Ob 6. 8. 9. 18. 19. 20 vgl. 1. 8 Mal 1 2. 3 vgl. 4, oder werden die Edomiter »Söhne Esaus« genannt Dtn 2 4ff. I Mak 5 3. 65; in den Stammbäumen gelten die Stämme und Geschlechter Edoms als Esaus Nachkommen 36 4ff. Ebenso wird Se'ir als altertümlicher,

27 Als aber die Knaben aufwuchsen, ward Esau ein tüchtiger Waidmann, *der sich auf dem Felde umhertrieb;* Jaqob aber ward ein ordentlicher Mensch, *der im Zelte wohnte.* 28 Isaaq hatte den Esau lieber, denn Wildpret war nach seinem Geschmack, und Rebekka hatte den Jaqob lieber.

---

poetischer Name für Edom verwandt Num 24 18 II Chron 25 11 vgl. 19 II Reg 14 7. Am genauesten ist 36 9: Esau, Vater von Edom, auf dem Gebirge Se'ir. Weiteres hierüber zu Kap. 27. — Über die Namen Edom und Se'ir macht die Sage ihre humoristischen Glossen: man amüsiert sich über die rotbraune Hautfarbe der Edomiter; die Leute, die sich diese Sagen erzählen, werden selber gelblich ausgesehen haben vgl. die Farbe der Kanaanäer auf den ägyptischen Bildern, Riehms HW 288/289; אָדֹם rotbraun, bräunlich bronzefarben I Sam 16 12 vgl. P. Haupt, Biblische Liebeslieder 57 f. 123. Und noch schalkhafter findet man, daß ein richtiger Se'irit sich wie ein Pelzmantel anfühle; er ist haarig wie ein Ziegenböckchen 27 16. 22. Und aus diesen körperlichen Vorzügen des geliebten Bruders erklärt man voller Behagen seinen Namen: das sind also nachbarliche Liebenswürdigkeiten. Man hat die humoristische Färbung der Geschichte bestritten. Wunderlich! Wie kann man bei einem Wort wie diesem, daß ein Knäblein wie ein Pelzmantel ausgesehen habe, die spaßhafte Übertreibung übersehen? — Ob etwa, wie mehrfach vermutet worden ist, zwischen עֵשָׂו und dem Heros *Οὖσωος* der phönizischen Sage (bei Philo Bybl. fr. 2 7f., Müller, fragm. hist. graec. III 566), der als Jäger und als feindlicher Bruder des [*Σα*]*μημρούμος* oder *Ὑψουράνιος* erscheint, dem Namen und der Sage nach eine Verwandtschaft besteht (so zuletzt Ed. Meyer, Israeliten 278), läßt sich bis jetzt nicht mit Sicherheit erkennen. Die Vermutung Prášeks (Forschungen zur Gesch. d. Altertums II 32 ff.) und Cheynes (Enc. Bibl. s. v. Esau), daß Usoos der Eponymus des Tyrus gegenüberliegenden Palaityros = Usû (Tell-Amarna-Briefe) sei, wird von Ed. Meyer, Israeliten 278 A. 2 bestritten, da diese Annahme die Angaben Philos über ihn durchaus nicht erkläre. — **26** Köstlich derb ist die Erklärung des Namens Jaqob von עָקֵב, Ferse: als er am Tageslicht erschien, hielt er die Ferse seines Brüderchens in der Hand, dem er also die Erstgeburt nicht gegönnt hatte! Ein treffendes Vorbild des Kommenden. Ein ähnliches Sagenmotiv 38 27—30. Über den Namen יעקב vgl. die Einleitung § 4, 10. — ויקרא 26 ויקראו 25: der Wechsel des Numerus fällt auf; LXX Peš Sg., Sam Plur. — Hos 12 4: im Mutterleib hat er schon seinen Bruder betrogen עָקַב, setzt eine Tradition voraus, welche die Geburtsgeschichte noch etwas gröber erzählte; vielleicht so, daß sich Jaqob bei der Geburt listig vorgedrängt habe vgl. 38 2ff. Eine Anspielung an diese oder die anderen Jaqobgeschichten enthält Jer 9 3 vgl. Staerk, Studien II 12.

III. **27** f. Der Beruf der beiden. Damit beginnt das Orakel »sie sollen sich scheiden« 23, sich zu erfüllen. Im folgenden werden die Typen zweier verschiedener Stände geschildert; ob aber ursprünglich auch zugleich zwei verschiedene Völker gemeint sind: Esau ein Jäger-, Jaqob ein Hirtenvolk, oder ob die Sage vielleicht zwei verschiedene Klassen desselben Volkes im Auge hat, wie sich z. B. die Targi in einen Jagd, Krieg und Raub betreibenden Adel und eine als geringer geltende Hirtenklasse teilen (Fritz Ohle, Aus dem Lande der Sahara im »Zeitgeist« 18. I. 1904), oder ob die Gestalten Jaqob und Esau ganz anderer Herkunft und vielleicht ursprünglich halbgöttliche Heroen sind, ist nicht zu sagen. Die israelitische Sage denkt natürlich auch hier an die Völker Israel und Edom. Sicherlich sind die dann folgenden Notizen, daß Isaaq den Esau und Rebekka den Jaqob bevorzugt, nicht ethnographisch, sondern rein novellistisch zu deuten. — Zu יָדַע, sich auf etwas verstehen, vgl. Baumann, ZAW XXVIII 27. — שָׂדֶה ist im Gegensatz zum bewohnten das freie, offene Land, wo die wilden Tiere, die wilden Gewächse und der Jäger zu Hause sind vgl. Gesenius-Buhl[14]; שָׂעִיר von Esaus Heimat 29 27 3. 5., von Edoms Gebiet 32 4 Jdc 5 4. — Für die Vorliebe Isaaqs für Esau gibt die Sage einen

naiven Grund; Ball, Kittel zweifelnd לִפְרִי. Die besondere Beziehung Jaqobs zu seiner Mutter und deren Familie wird im folgenden mehrfach vorausgesetzt: an den klugen Praktiken des Erzschelms merkt man das mütterliche Blut. — אִישׁ תָּם würde im gewöhnlichen AT.lichen Sprachgebrauch, der eine gesteigerte Frömmigkeit voraussetzt, das Ideal des »sittlich-religiös unsträflichen Mannes« bedeuten; hier in uralter Sage liegt ein älteres, profanes Ideal zugrunde: der Hirt lobt als »unsträflich« den ruhigen Mann, der wacker und ordentlich bei den Zelten und Herden bleibt, und sieht mit Abneigung auf den unruhigen Jäger da draußen; ebenso wie später der israelitische Bauer auf die »losen Leute« אֲנָשִׁים רֵיקִים, die Haus und Hof verlassen Jdc 9 4 11 3, die אַנְשֵׁי חֲמָרִים (opp. תָּם) Prov 29 10, herabsieht. — Von den beiden Versen 27. 28 ist 28 die Einleitung zu der Geschichte vom Betruge Isaaqs; die Erzählung vom Kauf der Erstgeburt 29—34 ist zwischen eingeschoben.

40. Jaqob kauft von Esau die Erstgeburt 25 29—34 E.

29 *Als nun Jaqob einmal ein Gericht gekocht hatte, kam Esau heißhungrig vom Felde heim.* 30 *Da sprach Esau zu Jaqob: laß mich schlingen vom Roten, vom Roten da; ich bin heißhungrig. Darum nennt man ihn Edom (den Roten).*

Die Quelle ist E, da das Stück 27 36 von E zitiert wird.

Die Sage fragt, wie die Erstgeburt von Esau auf Jaqob übergegangen sei, und antwortet: Jaqob habe sie Esau für eine Kleinigkeit abgekauft. Die Sage ist also ursprünglich eine selbständige Geschichte für sich. Das Motiv des Kaufes steht hier an derselben Stelle wie in Kap. 27 das Motiv des Betruges. Kaufen und Betrügen sind den alten Erzählern nicht so weit verschieden: wer Lust zu tauschen hat, hat Lust zu betrügen. Um diesen ungleichen Handel verständlich zu machen, benutzt die Sage als Motiv den charakteristischen Unterschied zweier Typen: des Jägers und des Hirten. Der Jäger lebt von der Hand in den Mund; er schlägt das Tier, das er findet, tot; oft kommt er erschöpft und ohne Fang heim und muß dann hungern; hat er aber heute zu essen, so denkt er nicht an das Morgen vgl. Holzinger 179. Man vergleiche die Beschreibung des Jäger- und Räuberstandes der Targi in der Sahara: »der Targi kümmert sich nicht um das, was morgen geschehen könnte; er lebt nur für heute. Er sammelt nie Vorräte. Ein Unglücksjahr genügt, um das ganze Land in die furchtbarste Hungersnot zu stürzen«, Fr. Ohle, »Zeitgeist« 18. I. 1904. Auch dem alten Araber ist der Berufsjäger meist »ein armer Hungerleider, der eben, weil er keine Herden besitzt, zum Bogen greifen muß; wenn er seinen Söhnen nicht frisches Wildpret abhäutet, so hungern sie«, G. Jacob, Beduinenleben² 114f. Der Hirt aber ist klüger: er schlägt die Tiere nicht tot, sondern zieht sie auf: zuweilen treibt er auch wohl ein wenig Ackerbau, besitzt Brot und Gemüse; darum hat er immer etwas zu essen; er ist gewohnt, nicht nur an Heute, sondern auch an Morgen und Übermorgen zu denken. Darum ist der Hirt Jaqob dem Jäger Esau überlegen. — **30** malt mit drastischem Humor den hungrigen Esau: er möchte »schlingen« »das Rote, das Rote (genauer »das Braune, das Braune« vgl. zu 25 25) da«. Warum nennt er den Linsenbrei nicht mit Namen? Doch wohl, weil er nicht weiß, daß das Linsen sind. (Oder hat er vor Hunger den Namen vergessen? Oder ist mit Dillmann הָאָדֹם = arab. idâmun, Zukost zum Brot, LXX ἔψημα — das sind etwa Gurken, Melonen, Lauch, Zwiebeln, Knoblauch Num 11 15 — zu lesen?). Die schalkhafte Sage spielt damit an den Namen des Volkes Edom an und erkennt darin eine Hindeutung auf die Gier und Dummheit seines Ahnherrn. Aber die ausdrückliche Angabe עַל־כֵּן קָרָא־שְׁמוֹ אֱדוֹם, die nichts anderes aussagt, als was jeder verständige Leser sich selbst sagt, wird Glosse sein; der Name Edom steht in der Genesis außer der Glosse 32 4 nur in den Stammbäumen von 36, Sievers II 308, Ed. Meyer, Israeliten 328 A. 3. — »Die Gestalt des Jägers, der müde und hungrig ins

31 *Aber Jaqob entgegnete: verkaufe mir zuvor deine Erstgeburt.* 32 *Esau sprach: ach, ich muß ja doch sterben; was nützt mir da die Erstgeburt?* 33 *Jaqob antwortete: schwöre mir erst! So schwur er ihm und verkaufte also an Jaqob seine Erstgeburt.* 34 *Jaqob aber gab dem Esau Brot und Linsenbrei; das aß er und trank, stand auf, ging davon, aber die Erstgeburt schlug Esau in den Wind.*

Zelt stürzt und das nächste Essen ergreift, das er findet, um seinen Heißhunger zu stillen, ist dem germanischen Empfinden sympathisch, dem hebräischen widerwärtig«: ethnographisch wichtig, Haller 103. — **31** Jaqob nützt diese Situation aus. Der Erzähler hat dabei keineswegs den Eindruck des Unedlen oder Eigennützigen (Dillmann), sondern den des Klugen und Weitblickenden: Jaqob denkt schon an den Tag, da sein Vater sterben wird, und weiß das Vorrecht, das ihm die Natur versagt hat, durch Kunst für sich zu gewinnen. Nach Hos 12 4 (vgl. zu Gen 25 26) hat Jaqob schon im Mutterleibe seinen Bruder um die Erstgeburt betrogen. — מְכָרָה § 48i, בַּיּוֹם jetzt, sofort. — **32** »Ich gehe, zu sterben« d. h. »ich muß ja doch (schließlich) sterben«; »auch bei den alten Arabern war das eine beliebte Begründung für eine Torheit«, G. Jacob, Altarab. Parallelen zum A.T. 6. Der Zug malt Esaus Leichtsinn. — **33** Aber der vorsichtige Jaqob (der als weltkundiger Mann den Menschen nicht traut) läßt sich erst schwören. Der an Worten sehr sparsame Erzähler setzt ausdrücklich hinzu: so verkaufte er an Jaqob die Erstgeburt; er will betonen: der Handel wurde also abgeschlossen; somit hat Esau die Erstgeburt ein für alle Mal verscherzt. — **34** Jetzt erst erfahren wir, was denn dies von Esau so heißbegehrte Gericht eigentlich gewesen ist; es waren — Linsen! Und dafür die Erstgeburt! — וַיֹּשְׁתְּ ist wohl Zusatz; »wo die Urschrift einen einmal nur essen läßt, da findet sich sicher unter ihren Bearbeitern eine mitleidige Seele, die ihm auch zu trinken gibt« vgl. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis 25. — Die letzten Worte: »er aß, stand auf, ging davon und dachte nicht mehr an die Erstgeburt« sollen noch einmal den Leichtsinn Esaus darstellen: jetzt ist er wieder einmal satt; da macht er sich keine Sorgen um die Zukunft.

Zum Verständnis der Jaqob-Esau-Sagen, besonders aber dieser Sage, ist die wichtigste Frage, was »das Erstgeburtsrecht« bedeute. »Erstgeburt« ist ein Terminus des Rechtslebens, speziell des Erbrechtes. Nach altisraelitischer Anschauung gilt der Erstgeborene als der beste und tüchtigste unter seinen Brüdern 49 3 Dtn 21 17; daher die Kultussitte, die Erstgeburt, das Beste, der Gottheit darzubringen; im Bilde wird Israel Jahves Erstgeborener, d. h. das adligste, herrlichste, von Jahve geliebteste Volk genannt Ex 4 22 Jer 31 9. Das älteste, aus den Sagen zu erschließende israelitische Recht bevorzugt den Erstgeborenen: das Besitztum bleibt ungeteilt bei der Familie; der Erstgeborene aber tritt an Stelle des Vaters und wird »Herr seiner Brüder« 27 29; »vor ihm fallen nieder die Söhne seiner Mutter« und »seines Vaters« 27 29 49 8. Diese Erbfolge, die noch jetzt vielfach im deutschen Bauerntum besteht, A. l'Houet 65, während das babylonische Recht (Ḥammurabi § 167) schon die Teilung des Erbes unter den Brüdern vorschreibt, gilt in der historischen Zeit Israels im allgemeinen noch beim Königtum; der erstgeborene Sohn wird Nachfolger seines Vaters und die Brüder werden seine Knechte. Später ist es dann, wie es scheint, Sitte geworden, daß der Vater bei seinem Tode den Universalerben bestimmt; das ist die Voraussetzung schon in der Sage Gen 27, vgl. auch 48 13ff. I Reg 1 30. Dann ist das Erbrecht so geregelt worden, daß der Erstgeborene zwei Drittel des Gesamterbes erhält Dtn 21 5—17. Vgl. Rauh, Hebr. Familienrecht 37. 40f. — Wenn die alte Sage also von Esaus verlorener Erstgeburt spricht, so meint sie, daß eigentlich ihm der Vorrang vor seinem Bruder gebühre, daß er ihn aber eingebüßt habe; in welchem Sinne sie diesen Vorrang verstanden hat, ist uns nicht deutlich. — Das Bild von der Erstgeburt hat man dann auch auf Völkerverhältnisse übertragen, vgl. II Sam 19 44, wo

»Israel« die Erstgeburt Juda gegenüber beansprucht: dies Motiv klingt wieder in den Sagen von Pereṣ und Zeraḥ 38 28—30, von Manasse und Ephraim 48 13—19 und im Segen Jaqobs 49: dabei bedeutet die Erstgeburt eines Volkes immer dasselbe, nämlich, daß es mächtiger und reicher als seine Brüder geworden ist. — In diesem Sinne hat man die Jaqob-Esau-Sagen verstanden, als man sie auf Israel und Edom deutete: die Erstgeburt ist von Esau auf Jaqob übergegangen. das bedeutete nun: Esau-Edom, obwohl das ältere Volk, ist jetzt dennoch seinem Bruder Jaqob-Israel an Macht und Reichtum bei weitem unterlegen. — In jedem Falle aber rechnen die Erzähler Jaqob zu sich selber und berichten also mit Freuden von ihrem eigenen Vorrang. Daher der urwüchsige, kräftige Humor, der in diesen Geschichten durchklingt. Die Sage lacht den dummen ʿEsau aus, der seine ganze Zukunft um ein Linsengericht verkauft hat, und jubelt über den klugen Jaqob, in dem die Erzähler ihr eigenes Bild wiedererkennen. Die Sagen gehören also zu dem ältesten, »urwüchsigen« Typus vgl. die Einleitung § 4, 7. — Daß die Begriffe von Recht und Unrecht, die diese uralten Geschichten haben, andere sind als die unsrigen, ist nicht verwunderlich. Dies sollte man einfach konstatieren und den listigen Jaqob nicht in einen christlichen Charakter verwandeln, aber ihn auch nicht mit christlichem Maßstabe messen und verurteilen. Auch daran, daß diese Geschichten voller Humor sind, sollte man keinen Anstoß nehmen.

Die Erklärer haben das Verständnis der alten Sage vielfach verfehlt, indem sie geistliche Gedanken eingetragen haben: die »Erstgeburt«, um die Jaqob den Esau überlistet habe, sei der Abrahamsegen gewesen, den man als die Anwartschaft auf das verheißene Heil versteht (Dillmann, Franz Delitzsch). Aber davon weiß die alte Sage nichts; erst die späteste Überarbeitung setzt den Segen Isaaqs und den Abrahamsegen gleich 28 4 P, während diese beiden Segen in den alten Sagen nichts mit einander zu tun haben. Durch die Vermischung einer späteren Eintragung, die von geistlichen Gütern spricht, und der antiken Geschichte, die höchst unbefangen von List und Betrug erzählt, entsteht ein schriller Mißklang, an dem aber die alte Sage nicht schuld ist. Weiteres über den Humor in den Jaqobgeschichten vgl. zu 27.

---

41. Isaaq und die Leute von Gᵉrar 26 1—33 Jʳ.

Isaaq und die Leute von Gᵉrar 26 1—33 Jʳ. Quelle und Komposition. Die Quelle sagt יהוה 2. 12. 22. 28. 29, ist also J. Weitere sprachliche Beweise für J sind טוֹבַת מַרְאֶה 7 (24 16), הִשְׁקִיף 8, הֶעְתִּיק 22 (12 8), קָרָא בְשֵׁם יהוה 25, נָא 28, בְּרוּךְ יהוה 29 (24 31). E hat dieselbe Erzählung von Abraham in 21 22ff. J erzählt dasselbe nochmals in 12 10ff. und in 21 25ff.; da 12 10ff. und auch wohl 21 25ff. von Jᵇ stammt, so könnte die Quelle von 26 Jᵃ sein. Indes lehrt eine Betrachtung des Zusammenhangs, in dem die Erzählung 26 gegenwärtig in J steht, daß sie nicht zum leitenden Faden des J gehören kann: sie sprengt die Jaqob-Esau-Geschichte auseinander; auch ist Rebekka 26 noch ein junges Weib und Jaqob und Esau sind kaum geboren, geschweige denn erwachsen. Um diese Schwierigkeiten zu heben, hat man angenommen, daß die Erzählung 26 ursprünglich in J vor 25 22ff. gestanden habe und erst nachträglich durch einen Red. hierher versetzt worden sei vgl. Wellhausen, Composition³ 28. Näher liegt die Annahme, daß 26 aus einem anderen, verwandten Sagenbuche hierher eingesetzt worden ist. Oben ist das Stück in der für Jᵃ verwandten Schrift gedruckt worden.

Das Kapitel macht in seinem gegenwärtigen Zustande den Eindruck eines Mosaiks (Franz Delitzsch); schuld daran sind nicht nur einige Zusätze (vgl. unten); denn auch nach deren Entfernung bleibt das Kapitel ziemlich bunt. Es enthält 5 Teile: 1) Isaaqs Zug nach Gᵉrar auf Grund einer Gottesoffenbarung 1—6, 2) das Abenteuer der Rebekka in Gᵉrar, 7—11, 3) Isaaqs Reichtum und sein Zug aus Gᵉrar 12—17a, 4) Brunnenstreitigkeiten 17b—22, 5) der Vertrag in Bᵉ'eršebaʿ 23—33. Die (oben genannten) Varianten, die eine straffere Einheit haben, zeigen, daß ursprünglich Nr. 2 und 3, die Ereignisse in

1Als nun eine Hungersnot ins Land kam, eine andere, als die frühere, die zu Abrahams Zeiten gewesen war, zog Isaaq zu Abimelech, dem Könige der Philister, nach Gerar. 2Da erschien ihm Jahve und sprach: *zieh nicht hinab nach Ägypten; nimm in dem Lande, das ich dir nennen will, Wohnung:* 3suche in diesem Lande hier Schutz; ich will mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinem Samen will ich alle diese Länder geben und so den Eid halten, den ich deinem Vater Abraham geschworen habe: 4ich will deinen Samen viel machen wie die Sterne am Himmel und will deinem Samen alle diese Länder geben, damit sich mit deinem Samen segnen sollen alle Völker der Erde; 5darum, weil Abraham meinen Worten gehorcht und meinen Dienst getan hat, meine Befehle, Satzungen und Weisungen. 6Also blieb Isaaq in Gerar.

Gerar, und ebenso Nr. 4 und 5, Brunnengeschichten in der Nähe von Gerar, zusammengehören; Nr. 2 und 3, ursprünglich eine zusammenhängende Geschichte, hat unser Erzähler aus Gründen, die zu 20 S. 225f. dargestellt worden sind) auseinander fallen lassen; Nr. 4 und 5 haben noch jetzt eine Beziehung: Nr. 4 redet vom Streit mit Gerar, Nr. 5 von dem Vertrage, der dem Streit ein Ende gemacht hat. Der Erzähler hat gefühlt, daß die verschiedenen Geschichten keine rechte Einheit bilden und daher für einen verbindenden Faden gesorgt. Darum hat er in Nr. 1 eine Gottesoffenbarung (die in den Varianten fehlt) dem übrigen vorangestellt: Gott erscheint Isaaq, gebietet ihm, in Gerar zu bleiben, und verspricht ihm, ihn zu beschützen und zu segnen. Das Folgende zeigt dann, wie diese Verheißung in Erfüllung geht: die Ehre seines Weibes, die in Gefahr kommt, bleibt erhalten; Jahve segnet seinen Acker, daß er reich wird; er läßt ihn überall Quellen finden, so daß sich schließlich die Leute von Gerar mit ihm vertragen müssen. Dieser Faden ist freilich ziemlich dünn; in der Erzählung von der Gefahr der Ahnfrau tritt der Gedanke von Jahves Schutz nicht ausdrücklich hervor. Das Stück ist also keine völlig geschlossene Komposition geworden.

Sievers II 308ff. freilich, der das Kap. von 23 an anderen Quellen zuweist, hat den doch vorhandenen Zusammenhang übersehen: auf den Streit folgt die Bundesschließung, nach den strittigen Brunnen kommt der unzweifelhaft dem Isaaq gehörige; zudem nimmt Abimelechs Rede 28f. auf das Vorhergehende ausdrücklich Bezug: Isaaq ist und bleibt nun einmal Jahves Gesegneter 3. 12. 29 (יהוה עִמָּךְ 28 ‖ וְאֶהְיֶה עִמְּךָ 3); die geschehene Vertreibung 16f. 19—21 wirft Isaaq den Gerariten vor 27 und versuchen diese zu beschönigen 29.

I. **1—6** Isaaq zieht nach Gerar. 1aα gehört, wie die Variante 12 10 beweist, als Einleitung zu der folgenden Sage (gegen Dillmann, der den Satz E zuweist). 1aβ. γ nimmt auf 12 10 J^b Rücksicht, stammt also von R^J. 1b Isaaq wird vorher im Süden Kanaans geweilt haben, vielleicht in Be'er laḥaj ro'i 25 11. — **2—5** sind von späterer Hand stark erweitert (Dillmann u. a.). Beweis: »alle diese Länder« 3b. 4 für die Landschaften Kanaans ist späterer (übertreibender) Sprachgebrauch I Chron 13 2 II 11 23. Nach dem Zusammenhang ferner verheißt Gott in diesem Wort: »ich will dir alle diese Länder geben,« speziell den Besitz von Gerar; die alte Sage aber ist im folgenden durchaus nicht der Meinung, daß Gerar später Israel gehört habe; vielmehr ist Gerar eine verbündete, aber selbständige Stadt. Weiter ist der Zusatz daran kenntlich, daß er sich auf die Abrahamgeschichte zurückbezieht 3. 5. In v. 4 ist הִתְבָּרְכוּ (22 18, J וְנִבְרְכוּ) charakteristisch. In 5 führt ferner auf spätere Zeit der Ausdruck שָׁמְרָה מִשְׁמַרְתִּי, ursprünglich term. techn. vom Diensttun des Priesters im Heiligtum; die Häufung »Befehle, Satzungen, Weisungen« ist dtn.istisch; der Gedanke, daß Abraham so viele Gebote erfüllt habe, paßt nicht in den Geist der alten Sage, sondern zeigt spätere (gesetzliche) Frömmigkeit; schließlich der Ausdruck עֵקֶב אֲשֶׁר (wie 22 18). Eigentum des ursprünglichen Erzählers ist nur 2aα. 3a: Jahve erscheint Isaaq und befiehlt ihm, in Gerar zu bleiben; dann will Jahve mit ihm sein und

7 Als sich nun die Bewohner des Ortes nach seinem Weibe erkundigten, antwortete er: sie ist meine Schwester; denn er fürchtete sich zu sagen, sie sei sein Weib; sonst (so dachte er) könnten mich die Bewohner des Ortes der Rebekka wegen töten; denn sie ist schön von Ansehen. 8 Nun geschah's, als er dort lange Zeit geblieben war, daß Abimelech, der König der Philister, einmal durchs Fenster guckte; da sah er, wie Isaaq mit seinem Weibe Rebekka koste. 9 Da ließ Abimelech den Isaaq holen und sprach: aber sie ist ja dein Weib! Wie konntest du sagen, sie sei deine Schwester? Isaaq sprach zu ihm: ja, ich dachte, ich müßte ihretwegen vielleicht gar sterben. 10 Abimelech antwortete: was hast du uns da angetan! Wie leicht hätte einer der Leute deinem Weibe beiwohnen können, und du hättest eine Schuld über uns gebracht! 11 Da gebot Abimelech allem Volk: wer diesen Mann oder sein Weib antastet, der soll des Todes sterben!

12 Isaaq säte in jenem Lande und erntete in jenem Jahre hundertfältig;

---

ihn segnen; daß auch diese Verheißung 3aβ zu J gehört, beweist die Fortsetzung 12. 28. 29. — 2b »Nimm in dem Lande Wohnung, das ich dir nennen will«, setzt voraus, daß Isaaq in seiner neuen Heimat noch nicht angekommen ist, ist also »mit 3a und 1b unverträglich« (Dillmann); das Wort erinnert in der Form an 22 2b E, könnte also ein Bruchstück aus E sein; es würde in diesem Falle wohl in Be'eršeba' gesprochen sein, wo E nach 46 1—4 eine Erscheinung Gottes an Isaaq erzählt hat; vielleicht gehört auch 2aβ »ziehe nicht nach Ägypten«, ebenfalls zu E (Dillmann). Ein Späterer hat die Verheißung Gottes an Isaaq, ihn segnen zu wollen, eine Verheißung, die sich nach dem ursprünglichen Zusammenhang nur auf den Segen im Ackerbau und im Brunnenfinden bezogen hat, nicht vorübergehen lassen, ohne den viel köstlicheren Segen, den er aus den Abrahamgeschichten 15 5 22 16ff. 12 3 kannte, einzuschalten. — וַיֹּאמֶל 3. 4, Sam וַיֹּאמֶר.

II. **7—11** Das Abenteuer der Rebekka. Die Erzählung ist oben S. 225f. mit ihren Varianten 12 10ff. J^{b} und 20 E verglichen worden; daselbst ist der Charakter der vorliegenden Version festgestellt worden: sie versucht, das Anstößige der ursprünglichen Erzählung auszumerzen und alles zum Ruhm des Ahnherrn zu kehren. Bemerkenswert ist, daß der Erzähler wohl den Ehebruch, aber nicht Isaaqs Lüge als anstößig empfunden hat, Haller 113. — **7** שָׁאַל לְ über etwas fragen 32 30. — אִשְׁתִּי, Sam LXX Peš + היא, Ball, Kittel. — Charakteristisch ist für diese Rezension auch, daß sich hier nur »die Männer der Stadt« nach dem Patriarchenweibe erkundigen, während in den anderen Rezensionen der König selbst sie begehrt: ein wenig anschaulicher und sicher sekundärer Zug. — **8** Die — sehr idyllische — Szene ist wohl so zu denken, daß Isaaq und Abimelech in einer engen Gasse, wo man von dem Fenster des einen Hauses ins andere sehen kann, einander gegenüberwohnen; vgl. die ähnliche Szene II Sam 11 2. Dies Motiv ist das einzig konkrete in der sonst so blassen Rezension und nicht übel erfunden. — וַיַּרְא וְהִנֵּה malt die Überraschung. — מְצַחֵק: dieser Zug ist aus dem Namen Isaaq entsponnen. Die Liebkosung ist als eine solche zu denken, aus der das eheliche Verhältnis der beiden unzweifelhaft hervorgeht; zum Ausdruck צָחַק vgl. 39 14. 17. Daß die Liebkosungen der Eheleute drinnen geschehen, wird aus Schamhaftigkeit erzählt vgl. zu 9 21, nach Haller 100. — **10** Voraussetzung des Wortes ist, daß das Antasten eines Eheweibes ein schweres Verbrechen ist; nicht so schlimm ist die Berührung einer Jungfrau, mit deren Verwandten man sich nachher, wofern es nötig werden sollte, ja gütlich auseinandersetzen kann. — כִּמְעַט שָׁכַב § 106p, וְהֵבֵאתָ § 112h.

III. **12—17a** Isaaqs Reichtum und Zug aus Gerar. — **12—14a** Isaaqs Reichtum, ein der Sage notwendiger Zug, wird von diesem Erzähler anders als in den Varianten motiviert: er wird durch Ackerbau und Jahves Segen erworben. — Ackerbau,

und Jahve segnete ihn, [13]so daß der Mann reich wurde und immer reicher, bis er sehr reich war; [14]daß er Herden von Schafen und von Rindern besaß und viele Knechte.

Darum beneideten ihn die Philister. [15]Alle Brunnen aber, welche die Knechte seines Vaters zur Zeit seines Vaters Abraham gegraben hatten, hatten die Philister verschüttet und mit Erde angefüllt. [16]Und Abimelech sprach zu Isaaq: zieh von uns, denn du bist uns zu mächtig geworden. [17]So zog Isaaq von dannen.

Er lagerte im Tale von Gᵉrar und blieb dort. [18]Isaaq grub aber die Wasserbrunnen, welche die 'Knechte' seines Vaters Abrahams gegraben und die Philister nach Abrahams Tode verschüttet hatten, wieder aus und gab ihnen dieselben Namen, die ihnen sein Vater gegeben hatte. [19]Nun gruben Isaaqs Knechte im Tal und fanden daselbst einen Brunnen mit Quellwasser. [20]Aber die Hirten aus Gᵉrar gerieten mit Isaaqs Hirten in Streit und sprachen: uns gehört das Wasser; da nannte er den Brunnen 'Eseq (Hader), weil sie mit ihm darüber gehadert hatten. —

---

in der Genesis von Patriarchen selten ausdrücklich (30₁₄ 37₇) vorausgesetzt, erscheint auch hier als besondere Ausnahme, wird aber auch hie und da von Nomaden getrieben (Analogien bei Dillmann) und fällt also aus dem Bilde der Patriarchen nicht gerade heraus, um so mehr, als die »Stadt« Gᵉrar nicht möglich wäre, wenn nicht in ihrer Nähe Äcker lägen. Hier ist der Zug freilich nur eine Verlegenheitsauskunft des Erzählers, der den Reichtum des Isaaq doch irgendwie erklären mußte. Über Beduinenleben und Ackerbau der Väter vgl. die Einleitung § 4, 2. 5. — »Hundertfältige« Ernte ist eine ungeheure Übertreibung; heutzutage trägt Weizen auf der fruchtbaren Saronebene im Durchschnitt das acht-, Gerste das fünfzehnfache, Benzinger[3] 142. — הָלוֹךְ וְגָדֵל zum Part. vgl. § 113u, doch kann man auch mit Ball וַיִּגְדַּל lesen. — **14b—17a Isaaqs Auszug aus Gᵉrar**, hier motiviert durch den Neid der Philister. Von R^J stammen 15. 18; die Verse sollen die Abrahamgeschichte, die diese Quellen von Abraham graben ließ, und die folgende Isaaqgeschichte, die dasselbe von Isaaq erzählte, in Einklang bringen. Der Einsetzer muß demnach in seinem Texte von denselben Quellen in der Abrahamgeschichte gelesen haben vgl. zu 21₂₅. Der Einsatz hat also ähnlichen Zweck wie der von 1a$\beta\gamma$ und stammt wohl von derselben Hand, R^J. Die von ihm gefundene Vermittelung ist nicht ungeschickt, da im Zusammenhang bereits vom Neide der Philister erzählt war. Der Einsatz verrät sich dadurch, 1) daß er auf eine frühere Geschichte Bezug nimmt, 2) daß im folgenden die Brunnen nicht wieder aufgegraben, sondern einfach neu gegraben werden, vgl. Wellhausen Composition[3] 20f. — **18** Hebr בִּימֵי, Sam LXX Vulg עִבְרֵי, Ball, Kittel.

IV. **17b—22 Brunnenstreitigkeiten.** — Die Namen der strittigen Brunnen 'Eseq, Siṭna, Rᵉḥoboth entnimmt der Erzähler der alten Sage. — **17b** Der Naḥal von Gᵉrar ist in der alten Sage der Wâdi Ǧerûr; in diesem Wâdi liegt 'Eseq (nicht wiedergefunden). Von da zieht Isaaq weiter von Gᵉrar fort in den Norden, nach Siṭna (nach Palmer, Wüstenwanderung Israels 297 Wâdi Šutnet er-Ruḥêbe, wohl identisch mit dem von Robinson, Palästina I 332 erwähnten Wâdi esch-Schutein, nordöstl. von er-Ruḥêbe; aber besser im Süden von er-Ruḥêbe zu suchen); dann nach Rᵉḥoboth (gleichgesetzt mit er-Ruḥêbe). Aus den Namen der Brunnen: »Zank«, »Befeindung«, »Weiten« ist eine etymologische Sage entsponnen. Streit um Brunnen ist ein aus den Verhältnissen der Steppe wohl verständlicher Zug: Wasser ist sehr kostbar, denn davon ist das Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen abhängig; besonders, wenn »die Frühlingsweide verdorrt und die Regenwasserlachen versiegt waren, mußte sich der Stamm in der Nähe eines Brunnens aufhalten, aus welchem er seine Herden tränken ließ«, G. Jacob, Beduinenleben[3] 41. Daher werden Streitigkeiten um Brunnen in den Erzählungen der Nomaden sehr gewöhnlich gewesen sein; eine solche Erzählung vom Streit ums Wasser bei Stumme, Märchen der Berbern 62.

21 Von dort zog Isaaq weiter und grub' einen anderen Brunnen; über den stritten sie auch; da nannte er ihn Siṭna (Feindschaft). — 22 Von dort zog er weiter und grub einen anderen Brunnen; über den stritten sie nicht; darum nannte er ihn Rᵉḥoboth (Raum), denn er sprach: jetzt hat uns Jahve Raum geschafft, daß wir uns im Lande ausbreiten können.

23 Von dort zog er hinauf nach Bᵉ'eršeba'. 24 In der folgenden Nacht erschien ihm Jahve und sprach: ich bin der Gott deines Vaters Abraham; fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir; ich will dich segnen und deinen Samen viel machen um meines Knechtes Abraham willen. 25 So baute er daselbst einen Altar und rief Jahve bei Namen an. Daselbst schlug er sein Zelt auf. Und Isaaqs Knechte gruben daselbst einen Brunnen. — 26 Als nun Abimelech aus Gᵉrar einmal zu ihm gekommen war, samt seinem Freunde Aḥuzzath und seinem Hauptmann Pichol, 27 sprach Isaaq zu ihnen: warum seid ihr zu mir gekommen? hasset ihr mich doch und habt mich von euch vertrieben? 28 Sie sprachen: wir sehen jetzt mit eigenen Augen, daß Jahve mit dir ist: darum haben wir gesprochen: es soll ein Schwur zwischen uns beiden *zwischen uns und dir* sein, wir wollen mit dir einen Bund schließen:

Wer aber Brunnen **findet**, und nun gar Brunnen mit lebendigem (d. h. Quell-)Wasser, erkennt darin eine besondere göttliche Gnade. — Charakteristisch ist, daß Isaaq jedes Mal nachgibt: er ist ebenso verträglich wie Abraham 13₈ff. und geht dem Kampfe aus dem Wege wie Jaqob 27₄₃ 31₂₀ff. 33₁f. — **21** LXX וַיַּעֲתֵק מִשָּׁם יִצְחָק וַיַּחְפֹּר vgl. Ball. — **22** רְחֹבוֹת zur Betonung § 72₁.

V. **23—33** **Vertrag von Bᵉ'eršeba'.** — **23** Jetzt zieht Isaaq, wiederum in nördlicher Richtung, nach Bᵉ'eršeba'. Bîr es-Seba' (mit dem Bᵉ'eršeba' gleichgesetzt wird) liegt 85 m **tiefer** als er-Ruḥêbe (= Rᵉḥoboth) (vgl. die Karte von Fischer und Guthe); der Erzähler setzt voraus, daß Bᵉ'eršeba' **höher** liegt (עָלָה); da er aber das Gᵉrar der Sage mit der Philisterstadt Gᵉrar verwechselt (vgl. oben S. 220), so ist ihm auch hier ein Irrtum zuzutrauen. — **24. 25a** In Be'eršeba' erscheint ihm Jahve, verheißt, ihn zu segnen, und Isaaq baut ihm daselbst einen Altar. Das Stück ist Einsatz. Beweis: der Altar kann nicht vor dem Zelte aufgestellt werden; die natürliche Reihenfolge ist vielmehr die umgekehrte. Die Sage von Bᵉ'eršeba' begründete in ihrer ursprünglichen Gestalt die Heiligkeit der Stätte daraus, daß sich die Ahnherren dort geschworen hatten; die Erscheinung Jahves 24. 25a hat denselben Zweck, stört also das Folgende. Der Einsetzer zeigt seine spätere Zeit darin, daß er (wie der Einsatz 3b—5) an die Abrahamgeschichte erinnert und den Segen nicht, wie die alte Sage, vom Quellenfinden, sondern von Weiterem, Höherem versteht. Der Einsetzer, wohl derselbe wie der von 3b—5, ahmt im Segen (24) besonders 26₃a nach, in der Erzählung (25a) 12₈. Der Zusammenhang wird durch Wegnahme des Einsatzes bei weitem straffer. — **25b** Vorbereitung von 32; nach dem Zusammenhange wußten Abimelech und Isaaq von diesem neuen Brunnen noch nichts. — **26—31** **Die Bundesschließung mit Abimelech:** Abimelech hat bisher Isaaq nicht viel Gutes gegönnt und ihn aus seinem rechtmäßigen Besitz vertrieben; aber dies alles hat Isaaq nichts geschadet: Jahve hat ihn immer neue Brunnen finden lassen. Daran erkennt Abimelech, daß Isaaq »von Jahve gesegnet« ist. Diese Vorstellung, daß sich Jahves Segen besonders im Brunnenfinden zeigt, trägt das Kolorit des Ortes (der Steppe) und der Zeit (der Antike). So sorgt Abimelech dafür, daß er mit einem solchen Segensträger in ein gutes Verhältnis kommt. Auch hier klingt wie bei E 21₂₃ der Gedanke durch, daß Isaaqs Nachkommen einst viel mächtiger werden sollen und dann an diesen Schwur gebunden sind. — **26** אֲחֻזַּת Form wie גְּלֻלַּת (Dillmann). רֵעֵהוּ »Freund« (zur Etymologie vgl. Gesenius-Buhl[14]), Titel des vertrauten Ratgebers des Königs II Sam 15₃₇ 16₁₆ I Reg 4₅ I Chron 27₃₃, wie auch später bei den Persern, unter

[29]du sollst uns nichts zuleide tun, wie auch wir dich nicht angetastet und dir nichts denn alles Gute getan und dich auch in Frieden haben ziehen lassen; du bist ja nun einmal der Gesegnete Jahves. — [30]So richtete er ihnen eine Mahlzeit zu, und sie aßen und tranken. [31]Am anderen Morgen in der Frühe aber schwuren sie einer dem andern. Dann entließ sie Isaaq, und sie schieden von ihm in Frieden. — [32]Am selben Tage noch kamen die Knechte Isaaqs und brachten ihm Kunde von dem Brunnen, den sie gegraben hatten, und sprachen zu ihm: wir haben Wasser gefunden. [33]Da nannte er ihn ʿŠᵉbuʿa ʾ(Schwur). Deshalb heißt die Stadt Bᵉʾeršebaʿ (Schwurbrunnen) bis auf diesen Tag.

Alexander d. Gr., bei den Seleuciden und Lagiden vgl. W. Grimm im Kurzgef. exeget. Handbuch zu den Apokryphen (1853) zu I Mak 2 18 und vielleicht schon bei den Ägyptern (wo rḫ śtn »Bekannter des Königs« zu bedeuten scheint) und in den Tell-Amarna-Briefen (Winckler 181 11, Knudtzon 288 11, wo ruḫi šarri diesen Sinn haben und dem ägyptischen Titel nachgebildet sein könnte), also wohl ein Titel der vorderasiatischen Kulturstaaten überhaupt. — **28** Von den Worten בֵּינֵינוּ und בֵּינֹתֵינוּ haben LXX Peš Vulg nur eines (Ball, Kittel); nach Sievers II 311 wird בֵּינֵי von kollektiv gefaßten Einheiten, בֵּינוֹת von zwei getrennt gedachten Parteien gebraucht und ist daher בֵּינֵינוּ וּבֵינֶךָ Glosse zu בֵּינֹתֵינוּ. — **29** תַּעֲשֵׂה mit Ṣere § 75hh. — Nach **30. 31** bestand die Bundesschließung aus zwei Teilen: 1) einer gemeinsamen Mahlzeit am Abend, 2) dem Schwur am folgenden Morgen; in umgekehrter Reihenfolge 31 53f.; von den Riten, die man dabei vollzogen hat, hören wir leider hier nichts; sie werden als bekannt vorausgesetzt. — **32. 33** sollen den Namen Bᵉʾeršebaʿ als »Schwurbrunnen« erklären und zugleich zeigen, warum dieser Brunnen Isaaq verblieben ist: jetzt, da ein Vertrag mit Gᵉrar besteht, wagen es die Leute von Gᵉrar nicht, das Eigentum Isaaqs anzutasten. Wenn der Text richtig ist, so ist sicherlich שְׁבֻעָה auszusprechen, wobei der Erzähler denkt, daß aus šᵉbuʿa später šebaʿ geworden sei (Reuß). Aber vielleicht ist שֶׁבַע zu lesen und im gleichen Sinne genommen. Die Rabbinen, ohne Sinn für den Zusammenhang der Sage, lesen nach 21 28ff. šibʿa »sieben«.

Allgemeines über die Erzählung vom Vertrage zu Bᵉʾeršebaʿ.

1. Varianten. Die Erzählung ist in drei Varianten erhalten: bei E 21 22—24. 27. 31, bei Jᵇ 21 — — — 25. 26 — — — 28. 29. 30. 32. 33 und als Nachtrag in J (»Jʳ«) 26 17b. 19—23. 25b—33. Eine vierte Variante wird von E 46 1ff. vorausgesetzt (vgl. zur Stelle). Die Varianten stimmen in der Hauptsache, daß zwischen dem Ahnherrn und Gᵉrar ein Vertrag zu Bᵉʾeršebaʿ geschlossen ist, und in vielen Einzelheiten überein; auch im Sprachgebrauch: אֱלֹהִים עִמְּךָ 21 22 E יהוה עִמָּךְ 26 28 Jʳ; der Satz 21 23 E und der 26 29 Jʳ; עַל־אֹדוֹת הַבְּאֵר אֲשֶׁר 26 32 Jʳ und הַמַּיִם אֲשֶׁר [בְּאֵר]ות עַל־אֹדוֹת 21 25 Jᵇ. Die Varianten haben zu einander ein kompliziertes Verhältnis: bald weichen sie von einander ab, bald stimmen sie überein; und jede der Varianten hat ihre Besonderheiten. E gibt (soweit wir sehen) nur einen dürftigen Auszug aus der Geschichte; die anderen Brunnen, welche die spätere Zeit nicht mehr interessieren konnten, hat er ausgelassen; dagegen hat er darin noch einen alten Zug bewahrt, daß er Abimelech nicht einen Philister nennt, Wellhausen, Composition³ 18. Anderseits stimmt er mit Jʳ darin überein, daß er Bᵉʾeršebaʿ als »Schwurbrunnen« erklärt, und daß er diese Erzählung mit der anderen von dem Verweilen des Ahnherrn in Gᵉrar verbindet. Schließlich hat er aber auch einen gemeinsamen Zug mit Jᵇ: beide nennen den Ahnherrn Abraham, nicht Isaaq. Die zweite Variante des E dagegen, die 46 1ff. vorausgesetzt wird, hat ebenso wie Jʳ die Stätte von Isaaq abgeleitet. — Jʳ und Jᵇ sind im Gesamtverlauf einander sehr ähnlich gewesen: nachdem mehrere Brunnen strittig geblieben sind, kommt es schließlich zum Vertrage in Bᵉʾeršebaʿ; nach beiden ist Gᵉrar eine Stadt der Philister; beide betonen, daß Bᵉʾeršebaʿ dem Ahnherrn, nicht zu Gᵉrar gehört. Anderseits weichen sie im einzelnen ab: Jʳ Schwurbrunnen,

Jb Siebenbrunnen; Jr Isaaq, Jb Abraham; Jr verbindet die beiden Geschichten von Gerar, Jb trennt sie und erzählt die erste von Pharao. In dieser Übertragung auf Pharao dürfen wir einen jungen Zug bei Jb sehen vgl. oben S. 226; anderseits ist bei Jb ein alter Zug, daß er noch deutlich weiß, daß Be'ereša' eine heilige Stätte ist; er kennt sogar die Tamariske und selbst den Namen des Lokalnumens 'el 'olam. Aber auch Jr hat einen charakteristischen Zug in dem Namen des »Freundes« Ahuzzath bewahrt. — Aus diesem Tatbestande ist zu schließen, daß die Variante von E im allgemeinen jünger ist als die von Jr und Jb. Zugleich wird auch an dieser Stelle deutlich, daß die Berührungen der drei Quellen sich nicht, wie man vielfach annimmt, aus literarischer Abhängigkeit, sondern aus Verwandtschaft der Traditionen erklären.

2. Ursprüngliche Gestalt der Sage. Auch in den älteren Varianten Jr und Jb ist die Sage sehr farblos. Entweder ist sie ursprünglich viel reicher gewesen, dann muß sie auch von Pichol und Aḥuzzath etwas Konkretes gewußt haben. Oder — was das Wahrscheinlichere ist — sie ist nur eine etwas ausstaffierte »Notiz« (vgl. die Einleitung § 3, 22), eine Lokaltradition von Be'ereša'; dann müssen die Gestalten Pichol und Aḥuzzath in anderen Sagen ihren eigentlichen Sitz gehabt haben.

3. Ursprünglicher Sinn. Die beiden Sagen von Gerar spiegeln, wie es scheint, historische Verhältnisse wieder; besonders deutlich scheint die zweite Sage, vom Vertrage zu Be'ereša', Historisches zu enthalten. Es handelt sich etwa um folgendes. Die Sagen behandeln die Beziehungen der Söhne »Abrahams« oder »Isaaqs« zu Gerar; jene werden als Nomaden vorgestellt, diese wohnen in einer Stadt und haben einen organisierten Staat mit einem Könige und dessen »Freunde« und Feldhauptmann. Jene sind ursprünglich die Schwächeren und in der Vorzeit einmal in Gerar und seiner Umgebung zu Gaste gewesen. Da ist es dann auch zu Mißhelligkeiten, schließlich aber zu einem ewigen Bündnis gekommen. Und an diesen Bund sind — dies will die Sage deutlich machen — die Nachkommen der Väter auch jetzt noch, wo sie viel stärker geworden sind als Gerar, gebunden. Mehrere Brunnen, die in der Nähe liegen, sind zwischen beiden Parteien strittig; Be'ereša' aber, so betonen zwei der Varianten, gehört nicht Gerar, sondern »uns«. — Diese politischen Verhältnisse gehören jedenfalls in sehr alte Zeit: in die Zeit, da Vorfahren Israels in den Steppen zwischen Kanaan und Ägypten zelteten. Aus dieser uralten Herkunft der Überlieferungen erklärt sich auch, daß sie so schlecht erhalten sind: von Pichol und Aḥuzzath ist nichts als der Name geblieben und »Gerar« ist mit dem philistäischen Gerar nicht weit von der Küste verwechselt worden. — Zugleich deutet die Erzählung die Namen der Brunnen als »Streit«, »Zank«, »Weiten«, »Schwur-« oder »Sieben-Brunnen« aus den Ereignissen der alten Zeit und erklärt dabei noch die Heiligkeit der Stätte von Be'ereša'. Be'ereša' war nach den Vätersagen ein uralte heilige Stätte; es stand noch zu Amos' Zeit in Flor Am 5 5 8 14 und war ein berühmter Wallfahrts- und Schwurort, vgl. auch I Reg 19 3. Nach den Sagen war dort das heilige Symbol der Brunnen nebst einer Tamariske oder Ašere (vgl. oben S. 235); nicht weit davon entfernt ein Busch vgl. oben S. 230 f.; Kultusname war 'el 'olam S. 236.

---

42. Jaqob betrügt Isaaq um den Segen 27 JE.

Jaqob betrügt Isaaq um den Segen 27 JE. Quellenscheidung. Daß das Kapitel aus J und E zusammengesetzt ist, ist deshalb von vorne herein wahrscheinlich, weil beide Quellen im folgenden (32 4—22 33 1—16 35 3. 7) diese Erzählung voraussetzen; dasselbe wird trotz Eerdmans 46 ff. schwer zu begreifenden Widerspruchs durch eine Kette von Varianten, die sich in dem Kapitel zeigt, bewiesen, Wellhausen, Composition[3] 32 ff. Auszugehen ist von dem Hauptunterscheidungsmerkmal, daß Jaqob nach 16 Ziegenfelle umnimmt, um Isaaq zu betrügen, während er nach 15 zu gleichem Zweck Esaus Kleider anzieht. Der ersteren Art des Betruges entspricht, daß Isaaq die Probe macht, indem er Jaqobs Arme betastet, wobei er zwar Jaqobs Stimme erkennt, aber Esaus

Arme zu fühlen glaubt 21—23. Erfunden ist diese List von Rebekka 11—13. Der zweiten Art des Betruges (durch die Kleider) entspricht eine andere Probe des Isaaq: er bemerkt Jaqob beim Küssen und riecht Esaus Kleider 26. 27. Demnach ist auch die Art der Entdeckung des Betruges verschieden: nach der ersten Rezension weiß Isaaq sofort, daß Jaqob der Betrüger gewesen ist, da er ja seine Stimme gehört hat 35; dasselbe ist die Voraussetzung von 36. 37. Nach der andern Rezension aber weiß er nicht, wer ihn betrogen haben mag 38. Nun gehört die zweite Rezension wegen יהוה 27 zu J, die andere also zu E. Demnach stammt 15. 26. 27. 33 aus J; Stichworte sind בְּגָדִים 15. 27, נשק 26. 27, »Geruch« und »riechen« 27 (viermal). Zu E gehören 11—13. 16. 21—23. 35—37; charakteristische Worte dieser Erzählung sind עֵזִּים 11. 23, חֶלֶק 11, חֲלָקָה 16, כשש 12. 21. 22 (wie 3134. 37 Ex 1021 E), קְלָלָה 12. 13, נָכְרִים 16. 22 bis. 23 bis, לָקַח בְּרָכָה 35. 36; zu מִרְמָה 35 vgl. 3413 E, zu הֵבִי 36 vgl. 2915 E, zu אָבַל vgl. Num 1117. 25 E. Soweit der, wie ich denke, zuverlässige Unterbau der Quellenscheidung. — 21—23 E schließen mit dem Worte »so segnete er ihn denn«, worauf wir die Segensworte selbst erwarten, sind also ‖ den ebenso schließenden 24—27a; also gehört auch 24. 25 mit zu J. — Ebenso ist Isaaqs Verhandlung mit Esau 32. 34 mit den Schlußworten »segne auch mich, mein Vater« und den lauten Klagen Esaus ‖ 35—38 mit demselben Schluß. Da aus diesen parallelen Stücken die Verse 33 zu J, 35—37 aus E stammen, so sind auch die mit ihnen zusammengehörigen Verse 34 für J und 38 für E anzusetzen; zu צָעָקָה גְּדֹלָה 34 vgl. צָעָקָה גְּדֹלָה Ex 116 1230 Gen 1913 J und besonders הַבְּרָכָה גְּדֹלָה עַד־מְאֹד 33. — Demnach ist auch der Segen über Jaqob aufzuteilen: zu E 28a wegen האלהים, 28b wegen 37 (דָּגָן וְתִירֹשׁ), 29aγ. δ wegen 37 (גְּבִיר, »Brüder«); zu J 27b vgl. oben, 29aα. β (‖ 29aγ. δ E), 29b wegen 123 J. — Der Fluch über Esau stammt aus E: 39 ist das Gegenstück zu 28 E, 40 ist dazu wohl die Fortsetzung und aus 37 E zu verstehen. — 20 ist wegen יהוה (vgl. auch מַהֲרְתָּ und הִקְרָה 2412 J) zu J zu nehmen. Die Einleitung des Gespräches 1bβ. γ und in 18 ist dem E geläufig. — Weitere Unterscheidungsmerkmale der Quellen, z. T. von Procksch zuerst gesehen, sind: die eine gebraucht ständig den Ausdruck צַיִד »Wildpret, Jagd«, besonders in der Verbindung »vom Wildpret essen« und »Wildpret jagen«; diese Rezension ist nach 25. 33 J, weshalb auch 3. 5b. 7aα. 19b. 30b. 31 zu J zu rechnen sind. Die andere, also E, sagt מַטְעַמִּים, speziell in der Verbindung mit עָשָׂה und der Hinzufügung אֲשֶׁר אָהֵב 4a. 7aβ. 9. 14. 17. 31a, wobei nicht ausdrücklich gesagt wird, woraus die »Leckerbissen« hergestellt werden. J sagt »damit die Seele segne« 25, dem also auch 4b. 19. 31b folgen; einfacher die andere Quelle, also E, »damit er (ich) segne« 10. 7b. בְּטֶרֶם אָמוּת 4b gehört nach 4528 zu J, לִפְנֵי מוֹתִי 7. 10 nach 5016 Dtn 331 zu E; die Anschauung bei beiden ist etwas verschieden: bei E steht Isaaqs Tod unmittelbar bevor, bei J liegt er noch in der Ferne, weshalb auch 2 zu J gehört. Ausdrücke der J-Rezension sind »ihr großer (kleiner) Sohn« 15 (sonst auch bei E), also auch 42, ferner »sich aufrichten und essen« 19b. 31b; Ausdrücke E.s נְדָרִים עִזִּים 9. 16. שָׁמַע בְּקוֹל, bei E häufig 2112 306 Ex 1819 u. a., hier in 13, weshalb auch 8 und 43 zu E zu rechnen sind; in 43 führt ברח, von Jaqobs »Flucht« auch 351. 7, auf E. Frage und Antwort 18bβ. 19a entsprechen genau Frage und Antwort 32 und gehören wohl zu E: in E ist beides unentbehrlich, in J zum mindesten (vgl. 24) überflüssig; für בְּכֹר 19. 32 sagt dieser J-Text »der große Sohn« vgl. oben. Von den beiden Varianten 30aα ‖ β gehört die erste zu J (בָּלָה c. inf. bei J häufig), die zweite also zu E. In dem Schlußstück wird Esaus Feindschaft gegen Jaqob zweimal erzählt 41a ‖ b; 41a wegen שָׂטַם 5015 zu E; 41b, wo Isaaqs Tod nicht sofort zu erwarten ist (vgl. oben), zu J; zu אֵבֶל vgl. 5010f. J, zu אַמַר בִּלְבּוֹ vgl. 821 2445 (66) J. Die »Worte Esaus« 42 beziehen sich auf das, was Esau in 41b »gesprochen« hat; darum sowie wegen der Ausdrücke »ihr großer (kleiner) Sohn« (vgl. oben) und הֲבִי (wie 41) gehört 42 zu J. חָנַן 43 2810 294 ist ein Merkmal J.s vgl. zu 291. 44b ‖ 45aα; in letzterem paßt die Vergeßlichkeit Esaus gut zu 2529—34 E (Procksch). Sätze wie 1a. 5a. 6. 45aβ. b können beide Rezensionen besessen haben. Natürlich sind beide Quellen nicht lückenlos erhalten — wie wäre sonst eine Zusammenarbeitung beider möglich gewesen? —, doch läßt sich die Erzählung, die beide enthalten haben, sehr gut erkennen.

Etwas anders scheidet Procksch, der 1aβ. b. 4a. 5a. 6. 7aβ. b. 8—14. 16—18. 21—23. 28. 29aα. β. 30aβ. 31a. 35. 36. 37aβ*. 38aα. 39. 41a 42. 43a. 45 zu E rechnet. Sievers II 312ff. gibt 2—4. 6—10. 15. 17. 18aα. 19b. 20. 24—28. 29aγ. δ. b. 30aα. b. 31—34. 37—41a. 45 an Jα, das Übrige an Eσ, zerreißt aber dabei vielfach das Zusammengehörige; auch hier wird die Quellenscheidung durch die Sieverssche Metrik eher verwirrt als gefördert.

Zum Verständnis der folgenden Geschichte ist die Hauptfrage, wie der Betrug Jaqobs zu beurteilen sei. Ältere und neuere Theologen haben sich verpflichtet gefühlt, den Standpunkt, von dem diese Geschichte erzählt wird, religiös und sittlich zu rechtfertigen (so neuerdings Franz Delitzsch, Dillmann, vgl. auch Kautzsch, Abriß 153); in einer ebenso ungeschichtlichen Weise pflegen moderne »Antisemiten« aus dieser und ähnlichen Geschichten den eigentlichen Charakter des Volkes Israel, ja der Bibel abzuleiten. Die Stimme des die Gerechtigkeit liebenden Historikers hat sich in diesem Kampfe, den allzu ängstliche Pietät und arge Pietätlosigkeit gegen einander führen, selten genug vernehmen lassen. 1) Vergeblich haben viele Theologen versucht, die Geschichte zu einer sittlichen zu stempeln. Man hat auf die mancherlei Kämpfe, Ängste und Nöte Jaqobs hingewiesen und in ihnen die gerechten Strafen für jene Sünden und zugleich die Erziehungsmittel, durch die ihm der unlautere Sinn abgetan werde, gesehen (Dillmann). Dies aber ist nicht die Betrachtung der alten Sagen, die von einer Reue Jaqobs nichts wissen, und nach denen Jaqob seine Künste und Listen durchaus nicht abgetan, sondern, je älter er geworden ist, um so besser gelernt hat: er hat den alten Fuchs Laban und seine feinen Praktiken noch überboten und, als er aus dieser hohen Schule der Betrügereien zurückkam, hat er seinen Bruder erst recht meisterhaft betrogen vgl. zu 33 12—17. Man darf also keineswegs von »gerechten Strafen und Erziehungsmitteln« Jaqobs sprechen, sondern vielmehr von allerlei Gefährden und Nöten, aus denen er durch seine Klugkeit wie durch Gottes Hülfe siegreich hervorgeht. — Ebensowenig darf man, wie die theologische Betrachtung mit Vorliebe tut, eine Schuld Esaus konstruieren wollen und diese etwa in einem »kurzsichtigen Leichtsinn« 25 29—34 finden (so schon Hbr 12 16f.); aber 27 setzt ursprünglich diese Erzählung gar nicht voraus vgl. zu 25 23 und 27 36. — Der Inhalt dieser Geschichte ist und bleibt also, daß ein Betrug schließlich ein glückliches Ende nimmt: der Schelm Jaqob gewinnt den Segen wirklich für sich, Esau zieht den kürzeren, ohne sittlich schuldig zu sein, und die Hörer sind die glücklichen Erben des Betrügers. Diese Geschichte ist also keine »moralische«. 2) Zugleich ist es wirklich sehr schwer, zu verkennen, daß diese Sagen von Jaqobs Betrügereien, besonders aber die vorliegende, mit Humor erzählt worden sind (vgl. schon zu 25 29—34). Wie könnte es auch anders als derb humoristisch gemeint sein, daß Jaqob Esaus haarige Haut nachahmt, indem er sich das Fell von Ziegenböckchen umbindet! Bei einer so ungeheuerlichen Übertreibung kann doch kein Mensch ernsthaft bleiben! Ferner ist ganz deutlich, daß diese Sage zugleich Typen und zwar nach israelitischer Auffassung Völkertypen schildern will: in der Gestalt Jaqobs erkennen Hörer und Erzähler dieser Sagen sich selber wieder, wird doch auch der Name des Volkes »Jaqob«, den Israel auf sich selbst bezieht, aus dieser Begebenheit erklärt. Ganz unmöglich aber ist der Gedanke, die Anhänger oder Söhne Jaqobs hätten hier etwas Schändliches von ihrem Heros oder Ahnherrn erzählen und damit an sich selber eine häßliche Eigenschaft als ihre Haupteigenschaft brandmarken wollen. Vielmehr sind alle diese Geschichten sicherlich ursprünglich zu des Heros und zum eigenen Ruhme erzählt worden. Man kann also in diesen Betrügereien nicht Sünde und Schande, sondern nur lustige, gelungene Streiche gesehen haben. Auch sollte man einsehen, daß eben durch diesen Humor dieser Geschichten das Unsittliche darin gemildert wird. 3) Anderseits aber muß es auch dem Modernen erlaubt sein, seine eigene Stellung zu diesen Geschichten ohne Scheu auszusprechen. Unserer Empfindung ist besonders dieser Streich Jaqobs zu unsittlich, um lustig zu sein: den eignen blinden, sterbenden Vater zu betrügen, erscheint uns einfach widerwärtig. Besonders anstößig aber ist uns die Rolle, welche die Religion in diesen Geschichten spielt: ein Gottessegen

wird durch Betrug gewonnen! Der Betrüger Jaqob soll zugleich ein Träger der göttlichen Offenbarung sein! Nachdem er soeben den blinden Vater betrogen hat, erscheint ihm Jahve und verspricht ihm seinen Beistand 28 23ff. Ja, Gott selber soll Jaqob gelegentlich bei seinen zweifelhaften Praktiken helfen vgl. 31 10ff.! Der Exeget soll sich ja nicht durch diese Geschichten sein sittliches Empfinden verwirren lassen; anderseits aber soll er auch so viel Respekt vor dem Altertum haben, daß er diese alten Sagen nicht mit modernen Farben übermalt. 4) Die richtige Stellung gewinnt man, wenn man diese Dinge geschichtlich betrachtet. Es hat auch in Israel eine Zeit gegeben, in der die Sittlichkeit und die Religion noch nicht den engen Bund geschlossen hatten, den wir jetzt als selbstverständlich betrachten. Der Gott, von dem diese alten Sagen ursprünglich erzählen, ist nicht der majestätische Jahve, der Gesetzgeber der Zehn Gebote, sondern eine viel primitivere Figur, ein Gott, der seinen Liebling und seinen Stamm auf all seinen Wegen, auch den krummen, behütet: das ist ein Gottesbegriff, welcher der ältesten Zeit ebenso unanstößig war, wie es den griechischen Sagen ist, daß der listenreiche Odysseus gerade seiner Schlauheit wegen das Wohlgefallen der klugen Göttin Athene besitzt. Sicherlich darf man auch in dieser Freude des alten Hebräers an Klugheit und List, die ihn manchmal auch an Betrug und Lüge keinen Anstoß nehmen läßt, einen charakteristischen Zug seiner Anlage sehen, der sich — wie jedermann weiß — als eine höchst bedenkliche Mitgift bis auf die spätesten Nachkommen vererbt hat. Anderseits sollten wir nicht vergessen, daß die Betonung der Sittlichkeit in der Religion ein Erbe ist, das wir gerade dem alten Israel und seinen Propheten verdanken. Das besondere Hervortreten von List und Betrug in diesen Hirtengeschichten hat offenbar die Beobachtung der alten Zeit zur Voraussetzung, daß gerade Hirten zum Betruge neigen, ja vom Betruge leben, Haller 116. 5) Daß selbst J und E diese lustigen Geschichten aus der urwüchsigsten Zeit Israels in ihre Sagensammlungen aufgenommen haben, zeigt, wie beliebt sie gewesen sein müssen: sie ließen sich nicht ausrotten. Anderseits werden sie versucht haben, sie möglichst glimpflich zu erzählen 12; sie sind — wie es scheint — nicht ohne Sympathie für die beiden Betrogenen, besonders für Esau 30ff., aber das ist nur das »Mitleid des Siegers« (Ed. Meyer, Israeliten 387); das glückliche Ende des Betruges haben sie nicht ändern wollen und können. 6) Merkwürdig, daß die humorvollen Betrugsgeschichten und die Erzählungen von den göttlichen Offenbarungen an Jaqob so unvermittelt neben einander stehen; man darf wohl annehmen, daß beide Stoffe ursprünglich verschiedener Herkunft sind, und daß es sich hier im letzten Grunde um verschiedene Gestalten handelt. In die Geschichte von Labans Überlistung durch Jaqob ist das Religiöse erst nachträglich eingetragen worden vgl. zu 31.

1—5 I. Isaaq und Esau. Die Geschichte ist ursprünglich Fortsetzung von 25 27f., woselbst die Exposition gegeben ist. — Die in dieser Geschichte geschilderte Situation: der blinde Vater auf dem Sterbebette, seinen Segen über die Nachkommen sprechend, wiederholt sich bei Jaqobs Segen über Ephraim und Manasse 48 10ff., ist also ein beliebtes Sagenmotiv. Auch sonst erscheint der letzte Wille häufig als poetische Situation: Abrahams 24 1ff., Josephs 50 24f., Mosis Dtn 33, Josuas Jos 23, Davids II Sam 23 1—7 I Reg 2 1—9, des Elisa II Reg 13 14—19, des Mattathia I Mak 2 49ff., des Tobit Tob 14 3ff., besonders aber später in der Literatur der »Testamente«. Wenn solche letzten Worte Weissagung enthalten, so ist die Voraussetzung, daß der brechende Blick des Sterbenden die Zukunft durchdringe; das ist ein alter, vielfach wiederkehrender Glaube, der wohl mit dem Totenorakel zusammengestellt werden muß: so weissagen Hektor und Patroklos in den letzten Augenblicken ihres Lebens bei Homer Il. XXII 358ff. XVI 850ff.; dasselbe Motiv ist im Ägyptischen (Ed. Meyer, Israeliten 451f.), im Altgermanischen (Richard M. Meyer, Altgerm. Poesie 51, Zeitschr. f. deutsche Philologie XXXI 325), wie auch im Indischen, wo die sich opfernden Witwen weissagen (vgl. Zachariae, Zeitschr. für Volkskunde XVIII 177ff.) häufig, war noch im Mittelalter und später (Archiv für das Stud. der neueren Sprachen XCV 95) bekannt und ist noch von

1 Es begab sich, als Isaaq alt geworden, und sein Angesicht ganz erloschen war, berief er Esau, seinen älteren Sohn, *und sprach zu ihm: mein Sohn! Er antwortete ihm: ich höre.* 2 Er sprach: du siehst, ich bin alt geworden; ich weiß nicht, wann ich sterben muß. 3 So nimm nun dein Jagdgerät, Köcher und Bogen, geh aufs Feld und jage mir ein Wildpret; 4 *und bereite mir einen Schmaus, wie ich ihn gern habe, und bringe ihn mir herein, daß ich esse* · auf daß dich meine Seele segne, ehe ich sterbe. 5 Rebekka aber horchte, als Isaaq zu seinem Sohne Esau sprach. So ging Esau aufs Feld, um ein Wildpret zu jagen und ihm zu bringen.

6 Rebekka aber sprach zu ihrem Sohne Jaqob: ich habe eben deinen Vater

---

Schiller im Wilhelm Tell IV 333ff. benutzt worden. Auch daß der Blinde die Gabe der Weissagung besitzt, kommt nicht selten vor; man denke an den blinden Seher Tiresias und an den blinden Propheten Ahia I Reg 14 4. Hier ist das Motiv von der Weissagung des sterbenden, blinden Vaters so nüanciert, daß Isaaq Vollmacht hat, vor seinem Tode noch ein einziges wirkendes Segenswort zu sprechen 37f.; ursprünglich ist das wohl so gedacht, daß er dadurch seinen Erben bestimmt vgl. zu 25 29—34. — **1** Die Blindheit Isaaqs, die Voraussetzung des folgenden Betruges, wird gleich hier mitgeteilt: die Erzähler lieben es, solche Züge, die im Laufe der Erzählung gebraucht werden, gleich am Anfang anzugeben, um die folgende Erzählung nicht zu unterbrechen; so schon 25 27f., ferner 2 25 22 1 26 3 29 2f. Anderseits ist, daß Rebekka zuhörte, nicht gleich am Anfang mitgeteilt worden; der Erzähler vermeidet es, die Exposition zu überladen und hat diesen Zug weise aufgespart, um ihn zum Übergang von der ersten zur zweiten Szene zu benutzen. — Die Stätte dieser Sage ist nach 28 10 Be'eršeba'. — וַתִּכְהֶיןָ im Nebensatz § 111q. — מֵרְאֹת § 119y. — »Ich kenne meinen Todestag nicht; Voraussetzung des J (vgl. oben) ist hier: der Segen müßte eigentlich am Todestage gesprochen werden; das gehört zum »Stil« des Segens; Isaaq aber will in der Furcht, der Tod könne ihn überraschen, den Segen lieber noch heute sprechen. Anders E vgl. oben S. 306. — Die Gelassenheit, mit der man dem Tode entgegensieht, ist eine charakteristische Eigenschaft antiker Art und noch des heutigen Bauern, A. l'Houet, Psychologie des Bauerntums 10f. 268. — **3** Pfeil und Bogen sind die Waffen des Jägers Jes 7 24. — K^ethib צֵידָה nom. unitatis zu צַיִד, Q^ere צַיִד wie sonst in 27. — **4** Die Voraussetzung der Worte, daß Isaaq erst gute Dinge essen muß, ehe er segnen kann, befremdet uns nicht wenig. Eine Parallele ist, daß die Götter im babylonischen Schöpfungsepos schmausen, ehe sie das Schicksal bestimmen, III 123ff. (KB VI 20f.). Wie sich beides erklären mag, ist nicht leicht zu sagen. Hier scheint es sich ursprünglich um ein Opfermahl gehandelt zu haben, bei dem die Gottheit zitiert wird; worauf wohl לִפְנֵי יהוה 7 noch hinweist; wie auch Bileam opfert, ehe er flucht Num 23 1. In der gegenwärtigen Rezension handelt es sich jedenfalls nur noch um ein gewöhnliches (besonders schmackhaftes) Mahl. — »Daß dich segne meine Seele«, poetisch-großartiger Ausdruck wie Ps 103 1 ‖ בָּל־קָרְבַּי; »die Seele segnet« d. h. aus ganzem, tiefem Herzen segnen. — **5** שֹׁמַעַת »hörte gerade zu«: die Frau horcht, ein lebenswahrer Zug 18 10. — Für לָהֲבִיא lesen Frankenberg GGA 1901 S. 698 und Kautzsch[3] nach LXX לְאָבִיו.

6—17 II. Rebekka und Jaqob. 1) **6—13** Das Gespräch. 2) **14—17** Die Vorbereitungen zum Betruge. — Charakteristisch ist, daß Rebekka (in beiden Rezensionen) die List angibt; sie ist des klugen Sohnes würdige Mutter; Schlauheit und List ist ein Erbstück aus ihrer Familie 29 14; sie lehrt »ihren Sohn« die schönsten Stücke. — Daß sie ihrem Jaqob den Segen zuwenden will, nimmt ihr der Israelit nicht übel; bevorzugt doch Isaak ebenso parteiisch »seinen Sohn« 5; und übrigens sind die Hörer Söhne Jaqobs, denen der Segen zu gute kommt. Jedenfalls darf man ihre Vorliebe für Jaqob nicht aus 25 28 erklären wollen; die beiden Geschichten sind nicht zu vermengen

zu deinem Bruder Esau sagen hören: 7bringe mir ein Wildpret *und bereite mir einen Schmaus, daß ich esse; dann will ich dich* vor Jahve *noch vor meinem Tode segnen.* 8*So höre nun, mein Sohn, auf meine Stimme, was ich dich heiße.* 9*Gehe hin zu der Herde und hole mir daher zwei schöne Ziegenböckchen; davon will ich deinem Vater einen Schmaus bereiten, wie er ihn gern hat.* 10*Den sollst du deinem Vater hineinbringen, daß er ihn esse, auf daß er dich noch vor seinem Tode segne.* — 11*Jaqob aber sprach zu seiner Mutter Rebekka: ja, aber mein Bruder Esau ist haarig, und ich bin glatt;* 12*vielleicht wird mich mein Vater betasten; dann würde ich als ein Spötter vor ihm stehen und mir einen Fluch holen statt eines Segens!* 13*Aber seine Mutter erwiderte ihm: den Fluch, mein Sohn, nehme ich auf mich! Höre nur auf meine Stimme, geh hin und hole sie mir.*

14*Da ging er hin, holte sie und brachte sie seiner Mutter. Seine Mutter*

---

vgl. zu 13. — **7** לִפְנֵי יהוה vgl. zu 4; das Wort braucht also nicht notwendig vorauszusetzen, daß in Isaaqs Haus ein Jahvebild ist (Stade ZAW XI 182 A. 1, Kautzsch[3]). — **8** לְאֲשֶׁר § 119u. — **9** גְּדָיֵי § 93x. — עָשָׂה mit doppeltem Acc. § 117ii. — Zwei Ziegenböckchen, eine reichliche Speise für einen sterbenden Greis; indes vgl. 18 6ff. 43 34. — Aus 18 7 ist zu folgern, daß nach dem Herkommen von Ḥebron der Mann für das Fleisch zu sorgen hat; hier versteht sich also auch die Frau darauf. Für die Geschichte der Kochkunst ist interessant, daß Rebekka Ziegenböckchen als »falsches« Wild zu behandeln versteht; die Art der Zubereitung ist nach alter Überlieferung jedenfalls das Kochen des Fleisches vgl. zu 18 7. — **10** וְתְבָרְכֶךָּ nach deutschen Begriffen wäre hier »dich« stark betont (dich; nicht Esau, wie er will): der Hebräer betont viel weniger scharf als wir vgl. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis 24f. — **11** Esau ist »haarig«, Jaqob glatt; damit werden Typen geschildert 25 25. — שָׂעִר auch 23 wie שֵׂעָר 25 25, Anspielung an den Namen Se'ir. Da שָׂעִיר auch »Ziegenbock« bedeutet, so ist anzunehmen, daß auch der Zug, daß Rebekka Ziegenböckchen verwendet, aus diesem Namen gesponnen ist. Die alte Sage findet voller Schalkhaftigkeit im Namen Se'irs Anspielungen auf seine Zottigkeit und auf das Tier, dem er den Verlust der Erstgeburt verdankt. Die Zuhörer jubeln gewiß über diese prächtigen Witze; formell sind zu vergleichen die Anspielungen auf den Namen Isaaq. In der vorliegenden Rezension sind diese Wortwitze halb vergessen: der alte Erzähler muß שָׂעִיר und שָׂעִיר gesagt haben, der gegenwärtige sagt שָׂעִר und גְּדִי. — **12** Wir sollen uns hier über die Klugheit von Sohn und Mutter freuen: Jaqob ist wohl klug, daß er richtig voraussieht, sein Vater werde ihn betasten; aber die Mutter noch klüger, daß sie ein Mittel weiß, um ihn trotzdem zu betrügen. Diese doppelte Verwendung der Böckchen ist geistreich erfunden. — Mehr oder weniger ähnliche Betrugsgeschichten zählt Stucken, Astralmythen 342ff. auf. — Jaqob fürchtet sich, als »Spötter« d. h. als einer, der mit Heiligem seinen Spott treibt (II Chr 36 16), zu gelten, weil der Segen (»vor Jahve« 7) eine religiöse Handlung ist; solcher »Spott« ist natürlich viel schlimmer als einfacher Betrug. Jaqob scheut dabei aber nicht die Sünde selbst, sondern nur ihre Folgen und ist gleich beruhigt, als Rebekka ihm diese abnimmt: daß die Worte »eine starke Verurteilung seines Tuns« enthalten, ist also unrichtig, gegen Kautzsch[3]. — **13** »Auf mich komme dein Fluch«: durch solche Worte glaubt man in der Antike den Fluch ablenken zu können. Fluch- oder Schuldübertragung ist »dem germanischen Recht etwas Gewöhnliches, religiös dem Judentum nicht unbekannt (cf. Weber, Jüd. Theol.[2] 328f.), für die christliche Dogmatik eminent wichtig geworden durch Anselm«, Haller 109. Die Erwägung Dillmanns, Rebekka wisse schon aus dem Orakel 25 23, daß Jaqob den Segen haben müsse und werde, ist prinzipiell verkehrt: sie vermischt zwei ursprünglich unabhängige Geschichten und zerstört gerade die Pointe des Satzes. — **15** Im Vorher-

aber bereitete einen Schmaus, wie ihn sein Vater gern hatte. 15 Dann nahm Rebekka die guten Kleider ihres älteren Sohnes Esau, die sie bei sich im Hause hatte, und zog sie Jaqob, ihrem jüngeren Sohne, an. 16 *Die Felle aber der Ziegenböckchen zog sie ihm um die Arme und, wo er am Halse glatt war.* 17 *Dann gab sie den Schmaus nebst dem Brot, den sie bereitet hatte, ihrem Sohne Jaqob in die Hand.*

18 *So ging er zu seinem Vater hinein und sprach: mein Vater! er antwortete: ich höre; wer bist du, mein Sohn?* 19 *Jaqob sprach zu seinem Vater: ich bin dein Erstgeborener, Esau; ich habe getan, wie du mir befohlen hast.* Setz dich auf und iß von meinem Wildpret, auf daß mich segne deine Seele. 20 Da sprach Isaaq zu seinem Sohne: wie kommt es, daß du so bald etwas gefunden hast, mein Sohn? Er sprach: weil Jahve, dein Gott mich es hat treffen lassen. 21 *Isaaq sprach zu Jaqob: tritt herzu, daß ich dich betaste, mein Sohn: ob du wirklich mein Sohn Esau seiest oder nicht.* 22 *Da trat Jaqob zu seinem Vater Isaaq, und da er ihn betastet hatte, sprach er:*

Die Stimme ist Jaqobs Stimme,
aber die Arme sind Esaus Arme.

---

gehenden ist aus J Rebekkas Rat und Bereitung des Gerichtes ausgelassen. — Die guten Kleider sind die Festkleider; Esau würde sie, bevor er zum Segen einging, angezogen haben, da der Segen eine religiöse Handlung ist. Vorausgesetzt ist, daß die guten Kleider sich im Gewahrsam der Mutter befinden, Esau also noch unverheiratet ist, gegen 26 34f. — Vor חֶמְדֹּת ergänze man בְּגְדֵי. — **16** חֶלְקַת, LXX τὰ γυμνά = חלקת, fem. plur. von חֵלֶק, Ball. — **17** Vom Brote ist weder vorher noch nachher die Rede; es wird Zusatz sein ebenso wie der Wein 25b vgl. 25 34. Der Zusatz ist nicht eben Verbesserung, denn wenn Esau von der Jagd lebt, woher soll er Brot und Wein nehmen?

18—29 III. Isaaq und Jaqob. In beiden Rezensionen ißt und segnet Isaaq nicht sofort, sondern er ist argwöhnisch und untersucht; dadurch wird die Spannung verschärft; wir sollen fragen: wird er es wohl entdecken? In diesem Interesse ist die Szene genau ausgeführt, besonders bei J: ganz unbefangen, ohne seinen Namen zu nennen, tritt Jaqob vor den Alten hin; da fällt Isaaq auf, daß sein Sohn so bald wieder da ist: aber Jaqob weiß das zu erklären 20. Doch Isaaqs Argwohn ist einmal erregt, darum fragt er jetzt geradezu, ob er Esau sei; nun lügt Jaqob geradezu 24. Jetzt scheint Isaaq beruhigt und ißt. Aber ehe er segnet, beriecht er noch Jaqob und riecht — den Duft der Kleider Esaus 25—27a. Und jetzt erst segnet er. Einfacher ist der Hergang bei E: mit einer nackten Lüge, er sei Esau, tritt Jaqob ein 19; worauf Isaaq — dies ist jetzt ausgelassen — ißt; aber, argwöhnisch, weil er doch Jaqobs Stimme vernimmt, betastet er ihn, ehe er ihn segnet 21—23. Der Betrug durch die vorgebundenen Felle ist kindlicher als der durch die angezogenen Kleider; hierin hat also E die ältere Rezension. — **18** LXX Peš Vulg וַיָּבֹא wie 4. 5. 7. 10. 31. 33; aber vgl. auch בָּא 35, תָּבוֹא 33 und das Gegenstück יָצָא 30. — **20** Jaqob lügt, indem er Gottes Namen gebraucht; das könnte uns beinahe blasphemisch klingen; die alte Sage aber nimmt ihm das nicht besonders übel, sondern denkt: das ist gut gelogen. — Die Voraussetzung ist, daß Gott dem Jäger, wenn er ihm wohl will, ein Jagdtier entgegenschickt; dies und ähnliche Beispiele (vgl. Smend, AT.liche Religionsgeschichte 100ff.) können den modernen Theologen lehren, daß sich Gott nach Meinung des alten Israels nicht nur im Leben des Volkes Israel, sondern auch im Leben des einzelnen Menschen offenbart. — **21** הַאַתָּה § 100m. — **22** Jetzt ist Isaaq dicht an der Entdeckung; wir sollen mit verhaltenem Atem zuhören. Die Worte 22b (ein »Doppeldreier«, am Höhepunkt der Erzählung ein Vers, wie zuweilen im deutschen Märchen)

23 *Und er erkannte ihn nicht, denn seine Arme waren haarig wie die Arme seines Bruders Esau. So segnete er ihn denn.* 24 Er sprach: bist du wirklich mein Sohn Esau? Er sprach: ich bin's. 25 Da sprach er: so bringe es mir her, daß ich esse vom Wildpret meines Sohnes, damit dich segne meine Seele. Da brachte er es ihm, und er aß; *er trug ihm Wein hinein, und er trank.* 26 Und sein Vater Isaaq sprach zu ihm: tritt herzu und küsse mich, mein Sohn. 27 Da trat er hinzu und küßte ihn; er aber roch den Geruch seiner Kleider; da segnete er ihn und sprach:

Ja, der Geruch meines Sohnes,
wie der Geruch des 'reichen' Gefildes,
das Jahve gesegnet hat.
28 *So gebe dir Gott*
vom Tau des Himmels
und von den Fettgefilden der Erde,
und Korn und Wein die Fülle!
29 Völker müssen dir dienen, und Nationen sich vor dir beugen;
sei ein Herr deiner Brüder,
deiner Mutter Söhne sollen sich dir beugen!
Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet, wer dich segnet!

---

sind vortrefflich erfunden: es ist ein halblautes Selbstgespräch, wie es Blinde, die ihr Seelenleben für sich haben, führen: Isaaq ist zu denken mit zitternden Händen und zitternder Stimme. Der Inhalt der Worte, der erste Satz zweifelnd, der zweite zuversichtlich bejahend, soll uns amüsieren: so dicht bei der Wahrheit und doch betrogen! Mitleid mit dem armen Blinden ist hier, wenn man die alte Sage verstehen will, nicht angebracht; doch mag schon E anders empfunden haben. — **24**a Zur Frage § 150a. — **25** מְצֵיד בְּנִי wie 31, LXX Vulg מְצֵידְךָ. — Über 25bβ vgl. zu 17. — **26** Auch der alte Isaaq hat Hintergedanken: er sagt, er wolle küssen; in Wirklichkeit will er riechen. — וְנָשְׁקָה § 10g. — Der Zug, daß Esau einen bestimmten Geruch an sich hat, den man sogar an seinen guten Kleidern riechen kann, ist nach unserem Geschmack reichlich derb; auch in diesem Zuge wird ein Typus geschildert; es gibt Rassen- und Nationalgerüche wie den foetor iudaicus und den Niggergeruch, und ebenso eigentümliche Landesgerüche vgl. Andree, Ethnographische Parallelen II 213 ff.; Winckler, Forschungen III 426 denkt an ein nach Blumen duftendes Parfüm, ohne zu verraten, woher der rauhe Jäger sein eau de mille fleurs bezieht. — Dieser Zug vom Geruch ist hier in geistvoller Weise doppelt gebraucht: am Geruch glaubt Isaaq zu erkennen, daß er Esau vor sich habe; zugleich aber bringt ihn der Duft in Inspiration: im Duft riecht er die Zukunft seines Sohnes **27**a. — Von **27**b an Verse, wie immer beim Segen. Es sind ein »Doppeldreier« nebst »Dreier« 27, ein »Sechser« nebst »Dreier« 28, ein »Vierer«, ein »Doppeldreier« und »Vierer«, vgl. Sievers, Metrische Studien I 405. 577; anders Sievers II 211. 78f. — Sam LXX Vulg שָׂדֶה בָּאָה, wohl vorzuziehen. — **28** Großartig: Himmel und Erde sollen ihm ihr Bestes geben. — Reichlicher Tau ist in dem wasserarmen Palästina eine Hauptbedingung guter Ernte vgl. Benzinger, Archäologie[2] 22. — מִשְׁמַנֵּי ‖ מִטַּל ist wie in 39 von שְׁמָנִים, Sing. שָׁמָן, abzuleiten, מִ = מִן § 20m. — In **29**a tritt das Völkergeschichtliche, spezifisch Israelitische, aufs deutlichste hervor: dieser Jaqob, dem Völker dienen, ist nichts anderes als das Volk Israel, vor dem sich Edom, Ammon und Moab neigen. E verläßt hier auch die Einkleidung der Sage und redet von »Brüdern« Jaqobs. Und auch das Land, dessen Besitz in 28 verheißen wird, ist kein anderes als Kanaan, Israels Besitztum, obwohl der Name, sicherlich mit Willen, verschwiegen wird. — הָוֶה poetisch. גְּבִיר nur hier und 37. —

30 Als nun Isaaq den Segen über Jaqob eben vollendet hatte, *kaum war Jaqob von seinem Vater Isaaq hinausgegangen,* kam Esau, sein Bruder, von der Jagd; 31 *der bereitete auch einen Schmaus und trug ihn zu seinem Vater hinein,* und er sprach zu seinem Vater: richte dich auf, mein Vater, und iß vom Wildpret deines Sohnes, auf daß mich segne deine Seele. 32 *Sein Vater Isaaq sprach zu ihm: wer bist du? Er sprach: ich bin dein erstgeborener Sohn Esau.* 33 Da entsetzte sich Isaaq über die Maßen sehr und sprach: wer war denn der, der das Wildpret gejagt und mir gebracht hat? Das hab ich 'arglos' gegessen, bevor du kamst; und den habe ich gesegnet. So wird er auch gesegnet bleiben! 34 Sobald aber Esau diese Worte seines Vaters hörte, erhob er ein gar lautes und jämmerliches Geschrei und sprach zu seinem Vater: segne auch mich, mein Vater! 35 *Er sprach: dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen.* 36 *Er sprach: ja mit Recht hat man ihn Jaqob (Betrüger) genannt: nun hat er mich schon zweimal betrogen; meine Erstgeburt hat er genommen; nun nimmt er auch meinen Segen! Dann sprach er: hast du mir*

וישתחו, Qerê Sam וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ. — **29** b Zum Gedanken vgl. 12 3, zur Kstr. (der Sg. אֻמִּים־ distributiv) § 145 l. — Hiermit ist die Höhe der Erzählung erreicht: der Segen, auf den alles Vorhergehende ankam, ist gesprochen. Nun mußte weiter erzählt werden, wie der Betrug entdeckt worden ist 30—40. Während solche Schlußstücke gewöhnlich sehr kurz gehalten sind, ist diese Szene breit ausgeführt. Der Grund dieser Breite ist, daß diese Szene der vorhergehenden zur Folie dienen soll: der Fluch über Esau, der im Zusammenhang nicht unbedingt nötig gewesen wäre, soll den Segen über Jaqob herausheben. Zu demselben Zweck ist das Erschrecken Isaaqs und besonders der Schmerz Esaus über den Verlust weitläuftig geschildert: dadurch soll uns recht klar werden, eine wie große Sache der Segen, den Jaqob bekommen hat, ist. Der moderne Leser bemitleidet hier Esau, und so haben wohl auch schon J und E gedacht; aber jedenfalls nicht die alten Erzähler, von denen die Geschichte stammt: wer sich vorher daran amüsiert hat, wie der arme Blinde betrogen wird, der fühlt auch hier kein Mitleid, sondern lacht sich, als echter Sohn Jaqobs, ob der gelungenen List ins Fäustchen.

30—40 IV. Isaaq und Esau. **30** Esau kommt, sobald Jaqob gegangen ist (כַּאֲשֶׁר »sobald als« vgl. Siegfried-Stade, Hebr. Wb. אֲשֶׁר III 7): solchen raschen Szenenwechsel lieben die Erzähler, um die Spannung zu erhöhen; wäre er einen Augenblick eher erschienen, so wäre alles anders gekommen vgl. 19 23f. 32 32. — **31** f. ist mit Willen dem Vorhergehenden ganz ähnlich gestaltet worden. — **33** Dies Mal braucht Isaaq keine Probe, weil er sich ohne weiteres überzeugt, daß jetzt der Rechte vor ihm steht. — Für מִכֹּל lesen Kautzsch-Socin[2], Kittel, Kautzsch[3] gut אֲכַל. — »So wird er auch gesegnet bleiben«; dies ist auch die Voraussetzung bei F 37ff.: das einmal gesprochene Segenswort ist unwiderruflich; auch der Segnende selbst hat darüber keine Macht mehr vgl. שַׂמְתִּיו 37; über die Zauberwirkung des Segens zu 9 24ff., vgl. Stade, Bibl. Theol. 152f., Haller 81. — **34** כִּשְׁמֹעַ ohne וַיְהִי (so Sam LXX) wie 34 7; eine Änderung des בָּרוּךְ יִהְיֶה: 33 in וַיְהִי בָּרוּךְ: (Ball) ist unnötig. גַּם־אָנִי § 135e. — Auf 34 folgte nun bei J vielleicht ein nicht erhaltener »Segen« ‖ 39f., wenn nicht das in LXX Luc (Lagarde) hinter 38b stehende *καταυνχθέντος δὲ Ἰσαακ* = וַיִּבָּרֶךְ יִצְחָק (Ball, Kittel) aus J stammt. Jedenfalls mußte geschildert werden, woran Esau entdeckt hat, daß Jaqob der Betrüger gewesen ist: vielleicht hat er es nachträglich an den Kleidern gemerkt. — **36** הִכִּי § 150e. — Im Schmerz und Zorn findet Esau — eine Etymologie von »Jaqob«! Dies für uns seltsame Verfahren ist dem Hebräer sehr vertraut: auch die Propheten machen ihre Wortspiele in höchstem Zorn. — Der alte israelitische Hörer vernimmt diese Etymologie, daß der Name seines Volkes »Betrüger« bedeute, mit Behagen vgl. oben. — Diese Erinnerung an die Ge-

keinen Segen vorbehalten? 37 *Isaaq antwortete und sprach zu Esau: ach, ich habe ihn zum Herrn über dich gesetzt und all seine Brüder ihm zu Knechten gegeben; ich habe ihn mit Korn und Wein versorgt; was könnte ich dir noch tun, mein Sohn?* 38 *Esau sprach zu seinem Vater: ist das dein einziger Segen, mein Vater? Segne auch mich, mein Vater!* 'Und Isaaq verstummte'. *Und Esau erhob seine Stimme und weinte.* 39 *Aber sein Vater Isaaq antwortete und sprach zu ihm:*

Von den Fettgefilden der Erde fern sollst du wohnen,
vom Tau des Himmels oben fern!
40 *Vom Schwert mußt du leben, deinem Bruder sollst du dienen!*
[Wenn du dich aber losmachst, wirst du sein Joch von deinem Halse reißen].

41 *Esau aber stellte dem Jaqob nach, um des Segens willen, mit dem ihn sein Vater gesegnet hatte;* und Esau sprach bei sich: bald kommt die Zeit, da man um meinen Vater die Trauer hält; dann will ich meinen Bruder totschlagen.

---

schichte 25 29—34 gehört sicherlich nicht zur ursprünglichen Erzählung; denn ursprünglich sind beide Erzählungen Varianten: »Segen« und »Erstgeburt« sind eigentlich identisch vgl. 25 23; dasselbe folgt aus dem doppelten ויאמר 36a. b (Holzinger). — בְּכֹרָתִי und בִּרְכָתִי ist Wortspiel; auch sonst ist bei Wortspielen zu beobachten, daß der Hebräer die Konsonanten schärfer hört als die Vokale. — Man beachte die feine chiastische Wortstellung. — Zu **38** vgl. oben zu 34. — **39. 40a** Der Segen über Esau, der Höhepunkt dieser Szene, in Versen ebenso wie der Segen über Jaqob; es ist (nach הִנֵּה) ein »Siebener« nebst »Vierer« vgl. Sievers I 405, anders II 211. 78f. — Von Liebe und Mitleid bewegt, möchte Isaaq gerne segnen; aber die Welt ist weggegeben; für Esau bleibt nichts mehr übrig als — Fluch. In geistvoller Weise stellt der Erzähler diesen Fluch dem Segen über Jaqob entgegen, indem er beide Male dieselben Worte braucht, aber im entgegengesetzten Sinne: מִשְּׁמַנֵּי הָאָרֶץ »vom Fett der Erde 28, fern vom Fett der Erde« 39, ebenso מִמַּשְׁמַנֵּי; ein ähnliches geistreiches Wortspiel 40 13. 19. — Esaus Land gilt danach als sehr unfruchtbar, was freilich, objektiv angesehen, für das Land Edoms nicht ohne Einschränkung richtig ist, Palmer, Wüstenwanderung Israels 334f. — »Vom Schwerte zu leben« d. h. als Räuber, von Mord und Raub zu leben, ist das Schicksal des jüngeren Bruders, der sich dem älteren nicht fügen will, des Bastards, den die Verwandten ausstoßen, der Landflüchtigen, die das sichere Heim verlassen und draußen auf der Steppe mit allerhand zweifelhaftem Gesindel zusammen ihr Brot suchen. Solches Leben erscheint hier nicht als frevelhaft, sondern als ein trauriges Los. So lebt Edom als Volk, weil ihn sein Boden nicht nähren kann, vom Raube der Karawanen, die durch sein Gebiet ziehen; »die Wüste ernährt ihre Kinder nicht genügend und zwingt sie zum Rauben und Blutvergießen«, Nöldeke, ZDMG XL 175. — »Und deinem Bruder mußt du dienen«: Edom ist durch David unterjocht worden und bis auf König Joram Juda untertänig geblieben II Reg 8 20ff. Procksch 289 denkt an die zeitweilige Befreiung Edoms unter Hadad I Reg 11 14ff. — **40b** ist nach seiner Haltung deutlich Prosa und also ein Zusatz aus einer Zeit, wo Edom von Juda freigekommen war, also nach ca. 840. — רִיד יָרַד, vielbesprochen, im arab. vom Vieh, das sich losgerissen hat und frei umherschweift (vgl. Baethgen zu Ps 55 3), im Hebräischen »sich losmachen, sich lossagen« Qal Jer 2 31 Hos 12 1b, Hifil hier; vgl. zu Gen 38 1. Textänderung ist unnötig. Der Zugstier, dem das Joch aufliegt, ist ein häufiges Bild für ein »unterjochtes Volk.

V. **41—45** Letzte Szene, zugleich Überleitung zur folgenden Geschichte: Jaqob flieht vor Esaus Nachstellungen. Voraussetzung: Esau ist ein grober Schlagetot (רָצַח ist ein grober Ausdruck 41. 42), der die mangelnde Klugheit mit seinen Fäusten wett machen will; Jaqob ist klüger, aber an Kraft ihm unterlegen; dieselbe Voraussetzung

42 Als nun der Rebekka diese Worte ihres älteren Sohnes Esau hinterbracht wurden, sandte sie hin und ließ ihren jüngeren Sohn Jaqob rufen und sprach zu ihm: weißt du, daß dein Bruder Esau sich an dir rächen und dich totschlagen will? 43 *Nun also mein Sohn, höre auf meine Stimme, auf, flieh du zu meinem Bruder Laban* nach Harran 44 und bleibe eine Weile bei ihm, bis daß sich der Grimm deines Bruders wende, 45 *bis sich der Zorn deines Bruders von dir wende, und er vergesse, was du ihm angetan hast;* dann will ich hinsenden und dich von dannen holen lassen. Warum sollte ich euch beide an einem Tage verlieren?

46 *Rebekka sprach zu Isaaq: die Hittiterinnen verleiden mir das Leben; wenn Jaqob auch so eine Hittiterin nimmt, eine Eingeborene, was soll mir da das Leben?*

28 10 So ging Jaqob aus Be'erŝeba', auf den Weg nach Harran.

---

bei Jaqobs Rückkehr 32 f. Jaqob aber überlistet ihn noch einmal, auch dies Mal — man beachte die schöne Einheitlichkeit der Erzählung — durch seine Mutter angeleitet, indem er sich zur rechten Zeit in Sicherheit begibt. — **41** b וְקָרַבְתִּי nach deutschem Sprachgefühl Bedingungssatz § 159 c. e. — **43** Ḥarran 11 31 29 4 J; E weiß von Ḥarran nichts 29 1, vgl. Mez, Gesch. der Stadt Ḥarrân 15 ff., Ed. Meyer, Israeliten 237. — **44** a »Einige Tage«: die Mutter stellt ihm liebevoll-beschwichtigend die Zeit mit Absicht als ganz klein dar. — **44** b. **45** a Ein neuer Charakterzug Esaus in dieser Sage, den auch die Fortsetzung und schon 25 29—34 voraussetzt, ist, daß er ein Mann des Augenblicks ist: nach einiger Zeit ist sein Zorn verraucht, da hat er die ganze Geschichte vergessen; Jaqob und Rebekka sind freilich andere Menschen: sie denken weit 25 31. — וְיָשַׁבְתִּי § 114 r. — »Dann will ich dich holen lassen«, dies geschieht im folgenden nicht; hiermit wird wohl eine Variante zu 31 1—3. 13 angedeutet, in der Jaqob auf Gottes Befehl von Laban aufbricht; oder soll es nur eine mütterliche Vertröstung sein? — **45** b Beider Kinder wird die Mutter beraubt, weil der Mörder seines Bruders (von den Verwandten) getötet wird vgl. II Sam 14 7. גַּם־שְׁנֵיכֶם »ihr beiden zugleich« § 154 A. 1 c.

46 bringt ein neues und viel unschuldigeres Motiv für die Reise Jaqobs zu Laban; dies Motiv ist schon 26 34 f. P angedeutet und wird 28 1 ff. P ausgeführt; die Absicht des Verfassers dieses Verses war also, das Motiv, das durch die dazwischengestellte Erzählung 27 1—45 in Vergessenheit gekommen ist, wieder in Erinnerung zu bringen und so zu der folgenden Erzählung aus P überzuleiten; der Vers stammt also von einem R (Dillmann). Rebekka ist es verdrießlich, die fremde Volksart den ganzen Tag vor Augen zu haben und dulden zu müssen; Voraussetzung: die Schwiegertöchter wohnen mit im Zelte, Haller 94. — **28, 10** bildet den Schluß der Erzählung: Jaqob tat so, wie Rebekka geraten hatte.

Die Gestalten der Sage, Jaqob und Esau (Se'ir), werden von der hebräischen Überlieferung den hebräischen Namen Israel und Edom gleichgesetzt vgl. oben zu 25 25; die hebräische Poesie gebraucht daher nicht nur die prosaisch-modernen Namen Israel und Edom, sondern dafür auch die poetisch-archaistischen Jaqob und Esau, wie etwa unsere Dichter »Franken« oder »Gallier« für »Franzosen« sagen. Schon die Tatsache, daß für dieselbe Gestalt zwei, ja drei Namen überliefert sind, beweist, daß es sich hier um ursprünglich verschiedene Gestaltungen handelt. Dieser Schluß wird durch 36 9 ff. 20 ff. bekräftigt, wo neben dem Stammbaum Esaus, d. h. des Volkes Edom, noch der des Horiters Se'ir mitgeteilt wird. Danach ist Se'ir ursprünglich der Name eines Urvolkes, das, vor Edom im Lande, dann von ihm unterworfen und teilweise mit ihm verschmolzen war, aber — wie die Stammbäume beweisen — in Resten noch lange fortdauerte, Ed. Meyer, Israeliten 336. Irgend eine Geschichte muß auch von Jaqob zu Israel, von Esau zu Edom führen. — Nun ist charakteristisch, daß die Sagen, die vom Verhältnis der beiden

Brüder handeln, nicht die Namen Israel und Edom, sondern stets Esau und Jaqob (Se'ir) gebrauchen, während dagegen die geschichtlichen Erzählungen niemals Jaqob und Esau, sondern immer nur Israel und Edom sagen; das bedeutet, daß die Sagen von Jaqob und Esau nicht-israelitischer Herkunft sind: sie handeln ursprünglich gar nicht von Israel und Edom, sondern sind erst nachträglich auf diese übertragen worden. — Das ist auch aus den Geschichten selber deutlich zu erkennen. Die Sagen passen nicht recht auf Israel und Edom: in der Sage ist Jaqob sehr wenig tapfer und kriegerisch: er sucht stets vor seinem Bruder sein Heil in der Flucht; in der Geschichte aber hat Israel Edom im Kriege überwunden. In der Sage ist Esaus Haupteigenschaft seine Dummheit; in der Geschichte aber ist gerade Edoms Weisheit berühmt Jer 49 7 Bar 3 22f.; Eliphaz aus Teman Job 2 11 Gen 36 10f. und vielleicht auch Hiob aus 'Uṣ Job 1 1 Gen 36 28 Thren 4 21 sind Edomiter. Vgl. jetzt auch Eerdmans II 30ff. — Was sind nun aber die Gestalten Jaqob und Esau ursprünglich gewesen? Wir vermögen nur das zu sagen, daß sie die Figuren sehr alter Sagen sind und daß sie die Typen des Hirten und des Jägers darstellen. Wie man aber diese beiden Gestalten ursprünglich weiter aufgefaßt hat, wo sie eigentlich zu Hause sind, ob sie vielleicht einmal Götter oder halbgöttliche Heroen gewesen sind (vgl. zu 25 25) und welches Recht man hatte, sie auf die historischen Völker Israel und Edom zu beziehen, bleibt völlig im Dunkeln. Die Annahme, Esau und Jaqob seien die Namen von Urvölkern gewesen, ist ebenso unbeweisbar wie die analogen Annahmen für Abraham und Isaaq.

Für die eigentliche Erklärung des Sinnes der Sage müssen also, soweit es noch möglich ist, die ursprünglichen und die hinzugekommenen israelitischen Bestandteile unterschieden werden. Jene liegen im Grundstock der Erzählung, diese besonders deutlich in den Segen vor. Daß Segen und Erzählung nicht ganz zusammenstimmen, geht aus folgendem hervor: 1) der Segen redet von vielen Brüdern 29. 37 E, die Sage aber nur von zweien; 2) nach der Sage sind Esau und Jaqob Jäger und Hirt, der Segen aber handelt von einem Acker- und Wein-Lande 28 (37) E (dagegen hat J 27 in שָׂדֶה vielleicht das Alte bewahrt). Die Segenssprüche sind also nicht, wie man vielleicht von vorne herein annehmen möchte, sehr alt, sondern, wenigstens in dieser Gestalt, verhältnismäßig jung; ebenso 25 23. — Danach darf man die alte Sage folgendermaßen verstehen: sie variiert ebenso wie 25 28—34 das Thema vom Jäger und Hirten. Die beiden Brüder streiten sich um den Vorrang: das Tier des Jägers schmeckt besser, aber der Hirt hat das seinige schneller bei der Hand. Der Jäger ist kriegerischer, aber der Hirt ist klüger. Der Jäger ist der Erstgeborene: er schätzt den Viehzüchter gering (dasselbe bei den Masai, Abessiniern, Somali u. a., Merker, Masai 312 A. 1); aber die Klugkeit des Hirten erringt schließlich den »Segen«: er bekommt das bessere Feld und selbst die Macht über seinen Bruder. Neben diesen von uns noch zu deutenden Zügen enthält die Sage aber andere und nicht wenige, die rein novellistischer Art sind. — Israel hat diesen Wettstreit der ungleichen Brüder auf sein Verhältnis zu Edom gedeutet: Edom, das ältere Volk Gen 36 31ff., ist Israels erstgeborener Bruder; und doch hat Israel das bessere Land, Kanaan, voller Korn und Wein, und es hat Edom unterjocht. Diese Umdeutung der Sage wird in Juda, das Edom benachbart war, in der Zeit von ca. 980 (Edoms Unterjochung) bis ca. 840 (Edoms Befreiung) geschehen sein; die Sage selber aber muß aus bei weitem älterer Zeit stammen.

43. Die Bethelsage 28 11—22 EJ.

Die Bethelsage 28 11—22 EJ. Quellenscheidung. Auf doppelten Faden führt der doppelte Gottesname: יהוה 13 bis. 16, אלהים 12. 17. 20. 22; nach der einen Rezension erscheinen die »Engel Gottes« auf der Himmelsleiter 12, nach der anderen ist es Jahve allein 13a; zweimal erkennt Jaqob die Heiligkeit der Stätte, weil Jahve dort weilt 16, und weil dort das Himmelstor ist 17. Die Verheißung Jahves 13—15 ist im weiteren

11 *Da traf er zufällig die Stätte und blieb daselbst zu Nacht, weil die Sonne schon untergegangen war. Er nahm einen von den Steinen der Stätte, stellte ihn sich zu Häupten und legte sich an dieser Stätte schlafen.* 12 *Da träumte ihm, eine Leiter sei auf die Erde gestellt, deren Spitze an den Himmel*

Sinne || dem Gelübde Jaqobs 20—22; beides zusammenzustellen wäre dem Frommen unerträglich: was Gott zugesagt hat, würde der Mensch durch ein Gelübde (»wenn« 20) nur in Zweifel ziehen. — Es gelingt, zwei, ziemlich gut erhaltene Berichte herauszuschälen. Zu E gehört 11. 12. 17. 18. 20. 21a. 22; Kennzeichen E's sind אלהים, בְּ זנע 11, der Traum 12 (aber vgl. auch zu 16), die Maṣṣebe 18. 22 und der Zehnte 22; es fehlt hier nur das Erwachen Jaqobs (vor 17) und die Namengebung Bethels, die, wie 31 13 35 3 zeigen, auch E hier enthalten, und die hinter 22 gestanden haben muß. Die Quellenscheidung wird durch 31 13 (Salbung der Maṣṣebe, Gelübde) und 35 1. 3 (vgl. 28 20) 7 gestützt, wo E nochmals auf die Bethelgeschichte zurückkommt. In J fehlt die Exposition, dann folgt 13. 15. 16. 19; Kennzeichen des J: יהוה 13 bis. 16, נָצַב עַל 13: zu 13—16 hat J viele Parallelen: 13aβ || 26 24; 13b || 13 15 12 7; 14aα || 13 16; die Aufzählung der Himmelsgegenden: 14b || 12 3 18 18. Zu 14. 19b. 21b vgl. die Erklärung. In dieser Quellenscheidung stimmen die modernen Forscher im ganzen überein.

11 Die Exposition will begründen, wie es kam, daß Jaqob die heilige Stätte fand vgl. zu 18 1: zufällig trifft er bei Sonnenuntergang eine bestimmte Stätte, zufällig sucht er sich gerade diese zum Übernachten aus (denn der Hebräer geht mit der Sonne schlafen), und zufällig nimmt er einen von den Steinen, die dort zahlreich umherlagen und noch jetzt dort liegen vgl. Driver (מֵאֲבְנֵי § 119w A. 1), zum Kopfkissen (מְרַאֲשֹׁתָיו Stade, Gramm. § 313b. 322c); damit aber hat gerade er »die Stätte« (הַמָּקוֹם = die heilige Stätte vgl. zu 12 6) und den späteren heiligen Stein von Bethel getroffen. Die Pointe der Erzählung besteht also darin, daß Jaqob zufällig das Heilige trifft; da wird ihm durch eine Erscheinung die Heiligkeit des Ortes offenbart. — Der Stein ist ungeheuer groß zu denken, vgl. z. B. den bei Benzinger[2] 319 abgebildeten Stein; demnach ist Jaqob hier ursprünglich als Gigant vorgestellt vgl. zu 29 10 32 26. — Vielleicht bestand in Bethel die Sitte der Inkubation, Stade, Bibl. Theol. 130. — **12** חָזָה (zweimal) malt das Erstaunen über die Erscheinung; das Wort gehört zum Stil der Traumerzählung 37 7. 9 40 9. 16 41 1. 2. 3. 5. 6. 17ff. Jdc 7 13 vgl. Dan 2 31 4 7. 10. — Die Leiter (Treppe), die von der Erde zum Himmel führt, ist nicht etwa nur ein Bild oder Symbol, sondern sie steht wirklich in Bethel; der Ort ist ja ebendeshalb heilig 17. Höchst altertümliche, ursprünglich mythologische Vorstellungen: Gott sendet seine Boten vom Himmel her, wo er wohnt, auf die Erde; um aber vom Himmel auf die Erde und wieder zurück zu kommen, benutzen diese Wesen eine Leiter; und diese steht in Bethel. Von solcher Himmelsleiter hören wir auch sonst: es ist ein naheliegender Glaube der Völker, der hie und da durch die Anschauung des Regenbogens nahe gelegt ist, daß die Himmlischen auf die Erde oder etwa auch die Verklärten in den Himmel auf solcher Leiter, Treppe oder Brücke gelangen; so bei den Südsee-Insulanern, den Skandinaviern, im deutschen Volksmärchen, Tylor, Anfänge der Cultur I 294. Auf einer Leiter steigt auch im Ägyptischen der Geist des Toten zum Himmel empor, Erman, Ägyptische Religion 98. 156. 189, H. O. Lange bei Chantepie de la Saussaye I[2] 138. Eine Leiter, die aus acht übereinandergesetzten Toren besteht und die Verbindung der Erde mit den acht Himmeln vermittelt, findet sich in den Mithrasmysterien vgl. Cumont, »Mithras« in Roscher's Lexikon II 3057, Mysterien des Mithra 105; kein Zweifel, daß darin babylonischer Einfluß hervortritt, Zimmern, KAT[3] 619 (woselbst Literatur). Ebenso scheint Salomos auf sechs Stufen stehender Thron I Reg 10 18ff. die Ausführung einer babylonischen Idee und eine Darstellung des über den sechs Sphären befindlichen Himmelsthrones zu sein, Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christl. mit d. pars. Eschatologie 35 A. 2, »Ausgewählte Psalmen« 90, [2] 103.

rühre, und Engel Gottes stiegen auf ihr auf und ab. 13Und siehe Jahve stand vor ihm und sprach: ich bin Jahve, deines Vaters Abrahams Gott und Isaaqs Gott. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben.

Ob aber das viel einfachere Gesicht des Jaqob schon auf Babylonisches zurückgeht (Winckler, Religionsgeschichtler 60, A. Jeremias ATAO[2] 375), ist zum mindesten unbeweisbar. Nicht selten erscheint auf orientalischen Siegeln und Münzen die Leiter auf dem Stein, nach G. Hoffmann, Zeitschr. für Assyriologie XI 289ff. ein Symbol der Mondphasen. — Man beachte, daß die Engel nicht geflügelt vorgestellt werden; die Flügel göttlicher Wesen sind ursprünglich — was wir Modernen vergessen haben — Teile eines Tierkörpers (des Adlers) und finden sich im AT. in Tierkompositionen vgl. Jes 6 Ez 1. — Die Vorstellung von den מלאכי אלהים, den Engeln Gottes, ist aus doppelter Wurzel entstanden. Es erscheint der entwickelteren Religion, nicht nur in Israel, daß es in vielen Fällen dem Gott, zumal dem höchsten Gott gezieme, nicht selber aufzutreten, sondern einen Boten zu senden. Wie nun der Reiche und Vornehme einen Boten hat, der große König aber eine Menge Menschen, die zu solchem Dienst bereit stehen, so hat auch die Gottheit, wenn einfachere Verhältnisse vorausgesetzt werden, einen Gottesboten, wo aber das Vorbild eines größeren Reiches vorschwebt, viele Engel zur Verfügung. Speziell steht hier das Bild eines höchsten Himmelskönigs vor Augen: ein Bild, das der Mythologie angehört und in Israel auf Jahve übertragen worden ist. Während nun aber der (eine) »Engel Jahves« oder »Gottes« allein aus der Reflexion stammt, leben in den (vielen) »Engeln Gottes« göttliche Wesen des ältesten Glaubens wieder auf, die jetzt, auf höherer Stufe der Religion, zu Dienern und Boten des höchsten Gottes herabgedrückt worden sind. Zum »Engel Jahves« vgl. S. 187, zu »den Engeln« S. 55f. — Eine weitere Offenbarung wird Jaqob nach E nicht zu teil, ist auch gar nicht nötig; vielmehr besagt die Offenbarung bei E nur, daß dieser Ort heilig sei (Wellhausen, Composition[3] 30). — Die Heiligkeit des Ortes wird hier, wie sonst, als etwas objektiv Vorhandenes vorgestellt; der Ort war schon heilig, und die Leiter stand daselbst, ehe die Menschen etwas davon wußten; die moderne Anschauung dagegen ist: nichts ist an und für sich heilig; »das Denken macht es erst dazu«. — Ein innerer »Zusammenhang« dieses Gesichtes mit der übrigen Jaqobgeschichte besteht nicht und wird fälschlich von Dillmann eingetragen. — **13—15**, die Betheloffenbarung nach J, weiß nichts von der Leiter oder von den Engeln, sondern nur von einer Erscheinung Jahves selber. Während bei E die Hauptsache die Offenbarung der Heiligkeit des Ortes ist, liegt bei J der Nachdruck auf den von Jahve gesprochenen Worten. JE hat beides unschwer verbinden können. — **13** עליו »vor ihm«, 18[2] u. a., bedeutet im Text des J »vor Jaqob«: Jahve erscheint vor Jaqob, auf der Erde stehend; nach dem gegenwärtigen Zusammenhang bei JE ist man geneigt, zu übersetzen: auf ihr, d. h. auf der Leiter (so LXX Peš Vulg), wonach die biblischen Abbildungen. — Der sich offenbarende Gott nennt zunächst seinen Namen vgl. S. 267; derselbe sakrale »Ich«-Stil im Ägyptischen (A. Dieterich, Mithrasliturgie 194f.), ferner in ägyptisch-hellenistischen Inschriften und sonst, ähnliches auf altorientalischen Königsinschriften vgl. besonders Deißmann, Licht vom Osten 90ff. und 90 A. 3. — Zugleich bezeichnet er sich als Gott der Väter Jaqobs, vgl. 26[24] 31[42]: so sprechen J und E ihr Verständnis dieser Geschichten aus: der Gott, der den Urvater erwählt hat, segnet um seinetwillen Sohn und Enkel und uns, seine Nachkommen. — Die folgenden Verheißungen betreffen 1) das Schicksal der Nachkommen Jaqobs 13. 14 (zur Erklärung vgl. die oben genannten Parallelen), 2) Jaqobs persönliches Schicksal 15a, 3) 15b faßt beides zusammen. Das Motiv ist ähnlich wie 12[7]: auf der Reise in fremdem Lande hat Jaqob zufällig palästinensischen Boden berührt; da erscheint ihm Jahve und verkündet dem Landfremden, Einsamen, Obdachlosen, wie herrlich sich sein Geschick wenden soll: dieser Boden soll einst seinen Nachkommen gehören! — **14** Diese Weissagung unterscheidet sich von den konkreten Worten 13. 15 durch ihre blasse Haltung und

14 Dein Same soll dem Staube der Erde gleich werden; du sollst dich nach Westen, Osten, Norden und Süden hin ausbreiten; und alle Geschlechter des Erdbodens sollen sich mit dir segnen *und mit deinem Samen.* 15 Ich aber will mit dir sein, überall, wo du hingehst, dich behüten und dich in dies Land zurückbringen; denn ich will dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt, was ich dir verheißen habe. 16 Da erwachte Jaqob aus dem Schlafe und sprach: wahrlich, Jahve ist gegenwärtig an dieser Stätte; ich aber wußte es nicht! 17 *Er fürchtete sich aber und sprach: wie schaurig ist diese Stätte! Das muß Gottes Haus sein! Dies ist das Himmelstor!* 18 *Am anderen Morgen, in der Frühe, nahm Jaqob den Stein, den er sich zu Häupten gestellt hatte, stellte ihn als Malstein auf und goß Öl oben*

---

ist wohl Zusatz; ähnliche Zusätze sind 13 14ff. 22 15ff. 26 24 31 23 (woselbst 28 14 zitiert wird) 46 3bβ. — וּבְזַרְעֶךָ fehlt 12 3 18 18, hinkt nach, wohl Glosse, Wellhausen, Composition[3] 31 u. a. — **16** Jaqob »erwacht«; die Offenbarung ist ihm also bei J ebenso wie bei E im Schlaf gekommen, vgl. auch חֲלוֹם 13. Aus der ihm zu teil gewordenen Offenbarung erkennt er, was er vorher nicht gewußt hat, daß Jahve an diesem Orte gegenwärtig, d. h. hier zu Hause ist. Durch die Worte schimmert noch hindurch, daß die sich so offenbarende Gottheit ursprünglich nicht der allgewaltige Jahve, sondern ein Lokalnumen, der »Gott von Bethel« (31 13 35 7) gewesen ist. — Die Stimmung der Worte Jaqobs aber ist, wie der Schlußsatz deutlich zeigt, nicht etwa freudige Dankbarkeit für so große Verheißungen, sondern (wie immer in solchen Fällen) der Schauer vor der Gottheit: es fällt ihm aufs Herz, daß er, unwissend, diese hochheilige Stätte als profan behandelt hat; es ist ihm, »wie einem, der unwissentlich am Rande eines Abgrunds geschlafen hat«, E. Zurhellen-Pfleiderer, Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Prediger-Verein N. F. X 46. Voraussetzung ist, daß es schwere Sünde ist, das Heilige, auch unbewußt zu profanieren. — **17** Derselbe Eindruck der Offenbarung bei E: dieser Ort ist — wie alles Göttliche — furchtbar, vgl. über den Eindruck des Göttlichen oben S. 199. — Der Zusammenhang ist so: gesehen hat Jaqob die Himmelsleiter, daraus schließt er, daß hier Gottes Wohnsitz und das Himmelstor sei. »Das Himmelstor« (mit Artikel) gilt hier als eine bekannte Vorstellung (auch Ps 78 23) und ist uns vielfach aus andern Religionen bezeugt: für den Mithrasdienst vgl. oben zu 12, für das Ägyptische vgl. Erman, Ägyptische Religion 98. 100, für das Babylonische und Jüdische vgl. Zimmern, KAT[3] 619. 630. u. a. Natürlich ist »das Himmelstor« ursprünglich am Himmel zu denken: da der Himmel als fester Bau gedacht wurde, so erschien es als selbstverständliche Folge, daß er Tore für die Götter, Sterne, Winde haben müsse vgl. zu 16ff. Das »Gotteshaus«, das mit dem Himmelstor zusammen genannt wird, kann also ursprünglich nichts anderes sein als der Palast der Gottheit im Himmel Jes 6. Nach ältester Anschauung wird der Himmel selbst als ein Haus betrachtet; später behauptet man, daß im Himmel ein menschlichen Augen unsichtbarer, göttlicher Palast stehe. Eine ältere Auffassung dieser Geschichte wird also Gottes Palast und das Himmelstor im Himmel über dem irdischen Heiligtum von Bethel gesucht haben. Der Wortlaut unserer Stelle zeigt aber, daß der Erzähler E, das Mythologische leise mildernd, die irdische Stätte als Gottes Wohnsitz und als Tor zum Himmel auffaßte; zu vergleichen ist die Volksetymologie Bab-il = Gottestor, vgl. oben S. 95. — Die Worte אין זה כי אם־בית אלהים sind ursprünglich als Etymologie von בית־אל gedacht. Zur Vorstellung vom Wohnen Gottes oder der Götter im Himmel vgl. zu 11 7. — **18** Den Stein, auf dem die himmlische Leiter steht, behandelt Jaqob nun als einen heiligen: er stellt ihn als Maṣṣebe auf und begießt ihn mit Öl. Dieser Stein ist nach unserer Stelle das eigentliche Heiligtum von Bethel. Steinverehrung (vgl. Stade, Geschichte Israels I 456ff., Bibl. Theol. § 55, Driver 267, Robertson Smith, Rel. der Semiten 152ff., Marti, Gesch. der isr. Rel.[6] 33f., Baudissin, RE s. v. Malsteine, Benzinger[2] 314f., Greßmann, ZAW XXIX 116ff., Altorientalische Texte und Bilder II 4ff., Tylor,

darauf. [19]Er nannte aber die Stätte Bethel; *aber früher hieß die Stadt Luz.*

Anfänge der Cultur II 161ff.) ist im Orient bei Phöniziern, Babyloniern, Syrern, Arabern (Kaaba), Ägyptern (Obelisken), auch bei den Griechen seit uralter Zeit heimisch und auch dem ältesten Israel wohlbekannt. Heilige Steine oder Felsen standen in Miṣpa 31 45. 49, in Ebenhaezer I Sam 7 12 4 1, am Sinai Ex 24 4 und in Gilgal Jos 4; ein heiliger Fels befand sich in Ophra Jdc 6 21 und in Jerusalem, wo er noch gegenwärtig vorhanden ist, u. a. m. Maṣṣeben, d. h. mehr oder weniger kunstvoll behauene und senkrecht »aufgestellte« Felsblöcke (von Natur liegen sie), von uns mit keltischem Ausdruck, weil in der Bretagne besonders häufig, »Menhirs« = lange Steine genannt, stammten in Kanaan aus vorgeschichtlicher Religion und standen wohl in jedem wohlausgestatteten Heiligtum. Die älteste Anschauung ist dabei, daß der Stein gottbeseelt ist vgl. die *λίθοι ἔμψυχοι* bei Philo Byblios fr. 2 19 (Müller, fragm. hist. graec. III 568); diese Anschauung ist auch für Israel durch den Namen des Steines בית־אל »Gotteshaus« belegt; bei den Griechen heißen diese Steine mit semitischem Fremdwort *βαίτυλοι*, lat. baetuli; vgl. auch den westländischen Gott der Keilschriften Bait-ili (Zimmern, KAT[3] 437f.) und den phönizischen Gott *Βαίτυλος* bei Philo Byblios fr. 2 14 (Müller, fragm. hist. graec. III 567). Vielfach wird in antiker Religion Symbol und Gott naiv identifiziert; so ist »Fels Israels« צור ישראל (Gottesname von Jerusalem, daher in dem Pilgerliede, an das Jes 30 29 anspielt) zu erklären. In Israel hat man nach dem Zeugnis des AT solche Maṣṣeben auch als Siegesdenkmäler (I Sam 7 12 15 12), als Grabsteine (vgl. zu Gen 35 14), als Grenzsteine (vgl. zu 31 45) sowie als Eingangssteine (I Reg 7 21 II 12 10 LXX 23 8) errichtet (Greßmann): aus letzterer Sitte ist Jes 19 19 zu verstehen. Der für die Steinverehrung charakteristische Brauch, die Steine zu salben, wonach sie *λίθοι λιπαροὶ* oder *ἀλιλιμμένοι*„ lapides uncti, lubricati, unguine delibuti heißen (eine ähnliche Sitte auch bei den Arabern, Wellhausen, Arab. Heidentum[2] 114 und Assyrern vgl. KB I 45. 47 II 113. 151. 235 wie noch heute in der Umgegend von Sidon, Pietschmann, Gesch. der Phönizier 207), ursprünglich als Speisung des im Steine hausenden Gottes gedacht, ist gleichfalls aus der Bethelgeschichte bezeugt. Auf späterer, entwickelterer Stufe geht der Gedanke vom Wohnen Jahves in diesen Steinen allmählich verloren; bei den Propheten ist »Fels Israels« nur noch ein archaistischer Ausdruck. Schon die alte Sage versteht den ursprünglich so engen Zusammenhang von Stein und Gott nicht mehr und motiviert ihn durch eine Geschichte, wonach der Stein zur Erinnerung an eine göttliche Offenbarung oder ein anderes Ereignis aufgestellt ist 31 45 Jos 4 9. 20 24 26f. Die Prophetie hat die Steine als kanaanäischen Götzendienst verurteilt Hos 10 1f. Mich 5 12; Ex 23 24 34 13 Dtn 7 5 12 3 16 22 I Reg 14 23 17 10 Lev 26 1; als unschuldig galten die Maṣṣeben noch den ägyptischen Juden, was Jes 19 19 und vielleicht auch das Heiligtum von Elephantine beweist. Auch in der Bethelgeschichte des E ist der Zusammenhang zwischen Stein und Gott gelockert, vgl. darüber weiter im folgenden. — Dem offenbaren Gott oder dem bekannten Gottessymbol ziemt es, ein Geschenk darzubringen oder sie sonstwie zu ehren; daher begießt Jaqob den Stein mit Öl (das er mit sich führt). Solche Ölbegießung wird in Bethel regelmäßige Sitte gewesen sein. Auch daß die heilige Handlung gerade am Morgen geschieht, erzählt die Sage wohl mit Willen; der Morgen ist Opfer- und später Gebetszeit Lev 6 5 II Reg 16 15 Ps 5 4. Die uns erhaltene Rezension des E wird die Salbung wohl nicht mehr als ein dem Numen des Steins dargebrachtes Opfer, sondern nur als Ritus der Einweihung wie Ex 30 30 verstanden haben. Über den Ölguß im Kultus Israels vgl. Weinel, ZAW XVIII 48ff., Stade, Bibl. Theologie 169f., Greßmann, Urspr. der isr.-jüd. Eschatologie 258f. — **19a** J; die Namennennung muß zwar E gleichfalls gehabt haben vgl. 31 13 35 3, aber wohl erst nach 22. — **19b** ist wohl Glosse; zur Zeit dieser Geschichte war hier noch keine »Stadt«. Luz, noch Jos 16 2 von Bethel unterschieden und in der Nähe Bethels gelegen, wurde später von dem emporstrebenden jüngeren Bethel überflügelt und galt dann als älterer Name von Bethel 35 6 48 3 Jdc 1 23 Jos 18 13. — **20—22**

20 *Und Jaqob tat dies Gelübde: wenn Gott mit mir sein, auf dem Wege, den ich jetzt gehe, mich behüten, mir Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen geben wird,* 21 *und ich wohlbehalten wiederkehre in meines Vaters Haus: [so soll Jahve mein Gott werden,]* 22 *so soll dieser Stein hier, den ich als Malstein aufgestellt habe, ein Gotteshaus werden, und alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehnten.*

---

im ganzen E; Jaqobs Gelübde. Jaqob hat jetzt erfahren, daß er sich an einem Ort befindet, wo die Gottheit nahe ist und hört; er benutzt die Gelegenheit, um seine Wünsche anzubringen und spricht ein Gelübde. — Das Gelübde, eine antike, naive Form des Gebetes, ist ein bedingtes Versprechen: für den Fall der Erfüllung eines Herzenswunsches gelobt man der Gottheit, ihr eine bestimmte Gabe darzubringen; naiv ist diese Form, weil man dabei die Gottheit durch die Aussicht auf ein ihr willkommenes Geschenk günstig zu stimmen hofft. Vgl. Stade, Bibl. Theol. § 77. Das Gelübde zerfällt seiner Natur nach in zwei Teile: 1) die Bedingung 20. 21a, 2) das Versprechen 21b.22. — **20. 21a** stimmt im Inhalt und Wortlaut mit 15f. J überein: 1) Gott mit Jaqob, 2) Hut שמר auf dem Wege, 3) Heimkehr. Die beiden Rezensionen des J und des E zeigen sich hierin wurzelverwandt. Gemeinsam ist beiden vor allem die für den Antiken natürliche Voraussetzung, daß der auswandernde Jaqob keinen größeren Wunsch kennt, als einst zurückzukehren: er denkt gar nicht daran, für immer scheiden zu wollen: antikes Heimatsgefühl. — Daß die Gottheit auf dem Wege mitgeht, erscheint als außerordentliche Gnade vgl. zu 46 4. — **21b** Nachsatz, Zusatz des R^{JE}, der das Folgende ungenügend fand, da hier nur vom Steine und nicht von Gott selber geredet wird. Anders denkt die Sage (in der von E mitgeteilten Form): daß Jaqob »Gott« kennt und verehrt, ist ihr selbstverständlich vgl. v. 20; das Neue, was hier hinzukommt, ist ihr, daß er fortan diesen Stein als Sitz Gottes betrachten will. — **22** Zweite Etymologie von בית־אל bei E: Jaqob gelobt, den Stein zum בית־אל zu machen, d. h. ihn fortan als ein Heiligtum Gottes zu verehren: hier ist der Stein selber das »Gotteshaus«, wobei E vielleicht zugleich noch an den Tempel anspielt, der später hier stand (vgl. unten); vgl. zu solchem geistreichen Spiel mit dem Namen S. 241. — Nach 22b sind die Zehnten Kultussitte von Bethel, nach der Sage von Jaqob eingesetzt. Zehnten (von Naturalien), als Steuern an den König I Sam 8 15. 17, als Abgaben an das Heiligtum hier sowie 14 20 Amos 4 4; nach Dtn 12 17 14 23 zu Opfermahlen verwandt, nach P an die heiligen Personen gegeben, vgl. Stade, Bibl. Theol. s. Register, Guthes BW s. v. Zehnten. — Die Fortsetzung der Erzählung und die Bezahlung des Gelübdes im folgenden.

Allgemeines über die Bethelsage.

Die Sage erzählt nach ursprünglicher Absicht die Entstehung des Heiligtums von Bethel. Bethel (jetzt Betīn) ist ein besonders berühmtes Heiligtum, schon in vorköniglicher Zeit Orakelstätte Jdc 20 18. 26f. und Wallfahrtsort I Sam 10 3; zur Zeit der Könige stand daselbst ein Reichstempel Am 7 13, von Jerobeam I mit einem Jahvebilde, einem goldenen Stiere, fürstlich ausgestattet I Reg 12 28f.; die Stätte hatte also in Israel eine Bedeutung wie Köln und Fulda im katholischen Deutschland. Auch bei den älteren Propheten wird Bethel häufig besprochen und bekämpft Am 4 4 Hos 10 5 u. a.; von König Josia ist die uralte Stätte geschändet worden II Reg 23 15ff. — Die Sage Gen 28 10—22 verherrlicht ursprünglich die Stätte als Jahves Heiligtum, stammt also aus vorprophetischer Zeit. Auch andere Züge der Sage wie das Salben des Steins und die Himmelsleiter sprechen für ihr hohes Alter. Die gewaltige Bedeutung Bethels wird auch von der Erzählung widergespiegelt: in Bethel steht die Himmelsleiter; wenn also die Himmlischen vom Himmel hernieder und wieder zurück wollen, müssen sie durch Bethel. Der Antike geht zur Kultusstätte, um dort die Gottheit zu »suchen«; willst du aber

einen Ort wissen, wo du die Gottheit sicher treffen kannst, wo sie deine Gebete erhören und deine Opfer annehmen wird? so gehe nach Bethel; da kommt sie fortwährend durch.

Ursprünglich ist das Stück kaum eine »Geschichte« zu nennen, da jede Verwickelung fehlt. Vielmehr liegt nichts anderes als eine kurze Notiz zu grunde, wie wir sie als Lokaltradition, nicht nur in Israel, häufig treffen vgl. die Einleitung § 3, 22; parallel ist besonders die Notiz über Mahanaim 32 2f. Die alte Notiz hat erklärt, warum der Stein von Bethel heilig ist, woher die Stätte den Namen hat und woraus sich Salbung und Zehnten herleiten. Diese Notiz ist dann in die Erzählungen von Jaqob eingestellt und aus diesem Zusammenhange weiter ausgeführt worden: Jaqob hat diesen Stein bei seiner Flucht vor Esau angetroffen und hat hier eine Verheißung gehört oder ein Gelübde gesprochen, die sich auf seine Wanderschaft und die Hoffnung der Rückkehr bezogen. Besonders deutlich ist bei E Altüberliefertes (das Traumgesicht) und das Hinzugekommene (das Gelübde) zu unterscheiden.

Von den beiden Rezensionen hat jede ihre altertümlichen Züge. Das Gelübde Jaqobs bei E ist urwüchsiger als die Verheißung Jahves bei J. Charakteristisch ist ferner, daß die Worte Jaqobs bei E sich nur auf sein individuelles Ergehen beziehen, während bei J die Verheißung hinzutritt: ich will dir dies Land geben; die Erzählung ist also bei E in diesem Punkt rein »novellistisch«; bei J aber kommt Jaqob zugleich als Ahnherr Israels in Betracht; auch sonst sind einfach-novellistische Erzählungen und Rezensionen mehrmals älter als diejenigen, die Beziehungen auf Israel haben (vgl. dazu S. 323): mit solchen Jahveworten wie diesem hat das geschichtliche Israel sich in schwieriger Zeit getröstet vgl. S. 183. Die beiden Rezensionen auf ihre Beurteilung Bethels zu vergleichen, ist insofern mißlich, als J nicht vollständig überliefert ist (fehlte bei ihm von Anfang an jede Erwähnung des Steines?) und als sich bei E die verschiedensten Urteile neben einander finden. Sicher ist, daß die älteste Zeit den Stein selber als »Gotteshaus« gedacht hat, und daß die erscheinende Gottheit ursprünglich das Numen dieses Steines, der בֵּית von Bethel 31 13 35 7 gewesen ist. Spätere Entwicklung hat dann den Zusammenhang von Stein und Gottheit gelockert. Man hat die ganze Stätte »Bethel« genannt, oder man hat die Gottheit im Himmel wohnend und durch eine Leiter mit dem irdischen Heiligtum verbunden gedacht. Aber der letztere Gedanke ist keineswegs ein Erzeugnis spät-israelitischer Reflexion (gegen Stade, Bibl. Theol. 104), sondern stammt, wie die naive, mythologische Vorstellung von der Leiter beweist, aus sehr alter Zeit. Die ursprüngliche Anschauung von dem Stein als dem Gotteshause klingt bei E in Jaqobs Worten 22 noch durch, während E's Erzählung von der Vision die (relativ) jüngere Idee von dem himmlischen Gotteshause voraussetzt und Jaqobs Worte bei E 17 das Mythologische dieser Idee wiederum mildern. Daß bei J der eine Jahve erscheint, der hier also unmittelbar an die Stelle des Lokalnumens getreten ist, klingt altertümlicher als E's Gesicht, dem die Vorstellung von dem Himmelsgott zu grunde liegt; aber jung ist bei J, daß er (soweit wir sehen) keine Verbindung zwischen Jahve und dem Steine kennt, sondern nur weiß, daß Jahve »an dieser Stätte« weilt. Wir sehen hier also in eine komplizierte Geschichte hinein, aus der das Eine jedenfalls mit voller Sicherheit hervorgeht, nämlich daß E von J nicht literarisch abhängig ist.

Für E bildet die Bethelerzählung, wie 31 13 35 zeigen, den Mittelpunkt der Jaqobgeschichte.

Hos 12 5 erwähnt die Bethelsage; »in Bethel traf er (Jaqob) ihn (d. h. den Engel); daselbst redete er 'mit ihm'« (עִמָּנוּ). Die von Hosea vorausgesetzte Tradition hat, wie es scheint, die Bethelsage nach der Penu'elgeschichte erzählt (Gall, Altisr. Kultstätten 97).

A. Smythe Palmer, Jacob at Bethel (Studies on Biblical Subjects II); London 1899, woselbst viel folkloristisches Material, besprochen Folklore XI 196ff. ist mir nicht zugänglich.

Die Jaqob-Laban-Sage

hat in gewissen Punkten eine Ähnlichkeit mit den Sagen von Abrahams Wanderung nach Kanaan und mit der Rebekkasage: wie Jaqob so wandert auch Abraham aus Mesopotamien nach Sichem und Bethel, und auch Rebekka zieht aus Harran nach Kanaan; Jaqobs Weiber haben ihr Gegenstück in Isaaqs Frau, die nach der Sage aus derselben Familie stammt; auch in der Rebekkasage spielt Laban eine Rolle. Dazu kommen einige unbedeutendere Parallelen: in der Jaqob- wie in der Rebekkasage wird eine Brunnenszene erzählt, in der die erste Bekanntschaft mit dem späteren Patriarchenweibe angeknüpft wird. Anderseits aber sind die parallelen Erzählungen in vielen anderen Zügen so verschieden, daß man sie kaum im eigentlichen Sinne »Varianten« nennen darf; es bleiben doch verschiedene Erzählungen, die nur in gewissen Punkten eine Ähnlichkeit haben. Auch darf man schwerlich eine Vermutung darüber aufstellen, welche der Sagen etwa vor der anderen parallelen die Priorität habe; und eine Behauptung wie diese, daß Rebekka und Rahel von Hause aus identische Gestalten seien (Steuernagel, Isr. Stämme 40), wird sich schwerlich jemals erweisen lassen.

In wie weit liegt der Sage historisches Material zu grunde? In der gegenwärtigen Gestalt der Tradition ist davon, daß Jaqob und Laban Völker seien, nicht die Rede; vielmehr sind Jaqob und Laban darin Privatpersonen; nur am Schluß, wo es nach der einen Rezension zu einer Art Friedensschluß und Grenzvertrag kommt 31 52, tritt Völkergeschichtliches hervor: hier wird, so scheint es, zwischen zwei Völkern, Aramäern und »Hebräern«, die Grenze festgesetzt. Nun tritt dies Völkergeschichtliche aber so unvermittelt auf, daß die Vermutung, es sei erst nachträglich hineingekommen, zum mindesten sehr naheliegt. Man darf demnach wohl annehmen, daß diese völkergeschichtliche Beziehung auch in diese Sage überhaupt erst nachträglich hineingedeutet ist. — Anderseits scheinen doch der Sage, auch in ihrer ältesten Gestalt, gewisse ethnographische, d. h. hier für Israel prähistorische Verhältnisse zu grunde zu liegen. Es müssen doch einmal »hebräische« und »ostländische« Nomadenstämme in jenen Gegenden zusammengewohnt und sich verwandt gefühlt haben, wenn sich eine solche Sage bilden konnte. Diese Behauptung ist aus den in neuerer Zeit gefundenen aramäischen Inschriften zu erweisen — »je älter das Aramäische, je mehr gleicht es dem Hebräischen«, vgl. Sachau, Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Berliner Museum XI 83 — und erscheint auch vom historischen Standpunkt aus nicht unwahrscheinlich: die Stätte, wo die ältesten Nachrichten diese Geschichte lokalisieren, ist, wie uns neuerdings Ed. Meyer, Israeliten 235 ff. gezeigt hat, die große Wüste im Nordosten Palästinas gewesen, vgl. zu 29. Dort im »Ostlande«, wird die Heimat der »Hebräer« wie der Aramäer gewesen sein. Auch in der Heirat Jaqobs mit Ostländerinnen und in seiner Auswanderung aus ihrem Lande dürfen wir historische Nachklänge sehen: es werden Mischungen der Stämme sowie Wanderungen aus dem Ostlande in den Südwesten stattgefunden haben; wie wir auch in den parallelen Abraham- und Rebekkasagen ähnliches hören. Ob aber in diesen verwandten Geschichten dieselben Vorgänge in verschiedenen Formen wiederklingen, oder ob es sich um verschiedene Ereignisse handelt, kann nicht mehr entschieden werden.

Neuerdings hat Steuernagel, Einwanderung der israel. Stämme 1901, den Versuch gemacht, die ganze Jaqobgeschichte historisch zu deuten und dabei ein ganzes System mit vielem Scharfsinn und einer bemerkenswerten Kombinationsgabe aus den verschiedensten Quellen zusammengetragen. Seine Methode ist die vielfach beliebte, »in einseitiger Überspannung eines innerhalb seiner Grenzen durchaus richtigen und fruchtbaren Gedankens« nicht nur alle Gestalten der Sage samt ihren Frauen für ehemalige Völker oder Stämme zu erklären, »sondern auch alles, was von ihnen erzählt wird, durch ein paar sehr einfache, im Grunde rein rationalistische Kunstgriffe in echte und völlig authentische Geschichte ebendieser Völker umzusetzen«. So deutet er Jaqobs Kampf mit dem Gott zu Penu'el auf einen siegreichen Krieg des Stammes Jaqob gegen die

Bewohner Gileads (61), seinen Grunderwerb zu Sichem auf eine Tributzahlung des sich bei Sichem ansiedelnden Raḥelstammes (90) und gar Josephs bunten Rock auf die vornehmere Kleidung vieler Josephiden, wodurch sie sich den Haß der andern Stämme zuzogen (66f.), sowie Josephs Verschleppung nach Ägypten auf Kämpfe unter den Stämmen, in denen einzelne Josephiden gefangen und verkauft wurden (67). Mit Recht warnt Ed. Meyer, dessen Worte soeben zitiert wurden, vor solchen Übertreibungen (Israeliten 251 A. 1). Andere Einwendungen gegen Steuernagels Konstruktionen in diesem Kommentar[2] 285f.

Der Name »Laban« ist vielleicht ursprünglich ein Gottesname vgl. oben S. 163; doch ist von Mythologischem in der Sage kaum etwas zu entdecken; vgl. aber die Einleitung § 4, 10.

Ästhetisch betrachtet, liegen uns die Erzählungen von Jaqob und Laban in stark novellistischer Form vor; die einzelnen Sagen sind mit einander zur Einheit verwoben. Der Inhalt dieser Jaqob-Laban-Novelle ist das Wechselspiel von List und Gegenlist zwischen dem klugen Laban und dem noch viel klügeren Jaqob: zuerst betrügt Laban den Jaqob und zwingt ihn, ihm 14 Jahre lang für seine Töchter zu dienen; dann aber in einem weiteren Dienst von 6 Jahren überlistet Jaqob den Laban und gewinnt einen großen Teil seines Besitzes von ihm So wird der schlaue Betrüger selbst betrogen; und Jaqob, der als einzelner Mann, heimat- und besitzlos zu ihm gekommen ist, hat zuletzt 4 Frauen, 11 Kinder, Rinder, Esel, Schafe, Sklaven und Sklavinnen: an seinem Stabe hat er den Jordan überschritten, und jetzt gebietet er über zwei Lager 32 11! Zum Schlusse gelingt es ihm noch, mit diesem ganzen Besitz Laban glücklich zu entkommen. Diesen Erfolg hat er davongetragen durch Geduld, durch List und besonders durch Gottes Segen. Die ältere Überlieferung hat, wie es scheint, auch diese Geschichte in derb-humoristischem Tone erzählt (vgl. besonders 31 33ff.); die spätere Tradition hat sich bemüht, die Geschichte für Jaqob möglichst glimpflich zu gestalten und zu erweisen, daß er Laban gegenüber vollständig im Recht sei (so E 31). — Die ganze Novelle zerfällt danach in drei Teile; 1) Laban betrügt Jaqob 29 15—30; 2) Jaqob überlistet Laban 30 25—43; 3) Jaqob entkommt Laban 31 1—32 1. Dem Ganzen ist noch ein kleines novellistisches Zwischenstück vorangestellt: Jaqobs Ankunft bei Laban 29 1—14. Dies kleine Idyll hat keine erkennbare ätiologische oder historische Beziehung und scheint rein novellistischer Art zu sein: nachträglich, wenn sich enge Beziehungen zwischen zwei Personen geknüpft haben, gewährt es ein großes Vergnügen, festzustellen, wie die erste, noch ahnungslose Bekanntschaft zu stande gekommen ist. So erzählt die Sage hier mit Freuden, wie Jaqob das Weib, das er später so lieb gewonnen hat, kennen gelernt hat: sie war die erste aus der Familie, die er gesehen hat (ebenso Tob 7 1), und gern führt die Sage aus, wie der starke und kluge Jaqob die Gelegenheit benutzt hat, um sich einen freundlichen Empfang zu sichern.

---

44. Jaqobs Ankunft bei Laban 29 1—14 J (E).

29 [1]*Jaqob machte sich auf die Füße und ging in das Land der Söhne*

Jaqobs Ankunft bei Laban 29 1—14. Quellenkritik: Seit Dillmann rechnet man 1 (wo das Reiseziel das Land der Söhne Qedem ist, während es in J Ḥarran 27 43 28 10 29 4, in P Paddan-Aram 28 2 genannt wird) zu E; dagegen 2—14 wegen der Ausdrücke אֲשֶׁר לְ 9 wie 40 5, רוּץ לִקְרַאת 13 wie 18 2 24 17, עַצְמִי וּבְשָׂרִי 14 wie 2 23 zu J. Inhaltlich ist das Stück für J kaum charakteristisch. Sievers II 320 und Eerdmans 59f. nehmen auch 1 mit zum Folgenden; was die beiden, sich ausschließenden geographischen Angaben unmöglich machen. — **1—3** Die Szene. **1** קֶדֶם »Ostland« ist ein geographischer Begriff von, wie es scheint, ziemlich unbestimmtem oder schwankendem Charakter; nach der ältesten (um 1900), im Leben des Ägypters Sinuhe erhaltenen Nachricht kommt man

des Ostens. [2]Und als er um sich schaute, sah er einen Brunnen auf dem Felde; an dem lagerten gerade drei Herden Schafe. Denn aus diesem Brunnen pflegte man die Herden zu tränken; aber der Stein auf dem Loch des Brunnens war groß: [3]erst, wenn alle Herden dort versammelt waren, wälzte man den Stein vom Brunnenloch und tränkte die Schafe; dann brachte man den Stein wieder vor das Brunnenloch, an seine Stätte. — [4]Jaqob sprach zu ihnen: Brüder, wo seid ihr her? Sie antworteten: wir sind aus Ḥarran. [5]Er sprach zu ihnen: kennt ihr Laban, den Sohn Naḥors? Sie sprachen: den kennen wir. [6]Er sprach zu ihnen: geht es ihm wohl? Sie sprachen: es geht ihm wohl; doch sieh, da kommt gerade seine Tochter Raḥel mit den Schafen. [7]Er sprach: ei, es ist noch

---

zum »Lande Kedme« von Byblos aus (Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte und Bilder zum A.T. I 212), wonach also das Wüstengebiet östlich von Damaskus so genannt wird (Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums I 2² 260); mehr im Süden ist das Ostland zu suchen, wenn dort die Söhne der Qeṭura wohnen 25 6 und wenn die »Söhne des Ostens« nach Ez 25 4. 10 Feinde und also auch wohl Nachbarn von Moab und Ammon sind, vgl. Winckler, Gesch. Isr. II 51 ff., Ed. Meyer, Israeliten 243 f. Im »Ostlande« wohnen nach dem AT arabische und nach den ältesten Angaben auch aramäische Stämme; zum letzteren vgl. unsere Stelle und Num 23 7. Nach E ist hier Laban zu Hause, wozu Hos 12 13 (»Gefilde Arams«) stimmt, während J Labans Wohnsitz in viel weiterer Ferne, in Ḥarran sucht; vgl. auch zu 31 21. 23. Nun fällt auf, daß das Lokalkolorit der großen Stadt Ḥarran in den Sagen selbst völlig fehlt; nur ganz beiläufig wird von Labans »Hause« 29 13 gesprochen; auch 30 14, wo die »Weizenernte« erwähnt wird, ist ganz sekundär; im übrigen handelt es sich hier um Schafzüchter, deren Mittelpunkt der Brunnen ist 29 2 und die ihre Herden »auf freier, meilenweit sich ausdehnender Fläche« weiden 30 36. Daher nimmt Ed. Meyer, Israeliten 242 f. mit Recht an, daß E hier das Alte erhalten hat; auch Naḥors Stammbaum 22 20—24 führt, wie es scheint, ebendahin, und die Auszugsgeschichte Abrahams (vgl. zu 12 1) wie eine Rezension der Rebekka-Geschichte hält noch fest, daß Abrahams Verwandte nicht Städter, sondern Nomaden gewesen sind, vgl. zu 24 10. Nach Ḥarran sind diese Geschichten wohl übertragen worden, als die Aramäer von der syrisch-nordarabischen Steppe aus in Mesopotamien und Syrien eingewandert waren, vgl. oben S. 168. Gegen Eerdmans II 85 f. — »Der Stein« (mit Art.), d. h. der Stein, der, wie jedermann weiß, auf solchen Brunnen liegt, um sie vor Unbefugten zu schützen, Benzinger² 207. Sam Targ-Onk LXX Ball, Kittel וְאֶבֶן. — **3** Dieser Brunnen gehört mehreren Eigentümern und ist mit einem so schweren Stein versichert, daß er nur, wenn alle Hirten versammelt sind, geöffnet und unter gemeinsamer Kontrolle benutzt werden kann. — Die Perfecta mit ו sind die Fortsetzung von יַשְׁקוּ § 112 e; der erste Satz (וְנֶאֶסְפוּ) ist nach deutschem Sprachgefühl ein Temporalsatz § 164 b 4. — Die Schilderung 2b. 3 ist die Vorbereitung zu 8 und 10; die Erzähler lieben es, solche Vorbereitungen am Anfange zu bringen vgl. zu 27 1; auch hat der spätere, ausführlichere Stil solche Wiederholungen gern; es ist deshalb nicht geraten, etwa Vers 3 mit Holzinger zu streichen, obwohl die Erzählung dadurch interessanter werden würde. — **4—8** Jaqob und die Hirten. **4** So ist also Jaqob durch eine freundliche Fügung seinem Ziel ganz nahe gekommen; ähnlich 24. — **5** Laban heißt hier Sohn Naḥors, dagegen 24 15 u. a. Sohn Bethu'els, des Sohnes Naḥors; בֵּן ist hier nicht etwa in dem weiteren Sinne von »Enkel« zu nehmen; vielmehr ist Laban nach der ursprünglichen Tradition des J, auch in 24, Naḥors Sohn und erst nachträglich zum Sohne Bethu'els geworden vgl. oben S. 254. — **6** Daß Raḥel gerade kommt, wenn von ihr gesprochen wird, ist ein hübsches Zusammentreffen, wie die Erzähler es gern haben. — Daß sie eher gesehen wird, als sie auftritt, ist eine graziöse Art, die Szenen zusammenzubinden. — **7** Jaqob, selber ein

hoch am Tage, es ist noch nicht Zeit, das Vieh einzutreiben; tränkt die Schafe doch und laßt sie weiter weiden! 8Sie sprachen: das können wir nicht, bis alle Herden versammelt sind; dann wälzt man den Stein vom Brunnenloch, und dann tränken wir die Schafe. — 9Während er noch mit ihnen redete, war Raḥel mit den Schafen ihres Vaters herangekommen, denn sie hütete sie. 10Sobald Jaqob aber Raḥel, die Tochter seines Oheims Laban, und die Schafe seines Oheims Laban sah, trat Jaqob hinzu, wälzte den Stein vom Brunnenloch und tränkte die Schafe seines Oheims Laban. 11Dann küßte Jaqob die Raḥel, erhob seine Stimme und weinte. 12Und Jaqob tat der Raḥel kund, daß er ein Verwandter ihres Vaters, und daß er Rebekkas Sohn wäre. Da lief sie hin und teilte es ihrem Vater mit. — 13Kaum aber, daß Laban die Kunde von Jaqob, seiner Schwester Sohn, vernahm, lief er ihm entgegen, umarmte und küßte ihn und führte ihn ins Haus. — Er aber erzählte dem Laban seine ganze Geschichte; 14da sprach Laban: ja, du bist von meinem Bein und meinem Fleisch. — So blieb er etwa einen Monat bei ihm.

Hirt, erkennt mit sachkundigem Blick, daß die Hirten unpraktisch handeln; sie verlieren ja so viel Zeit, die sie noch gut zur Weide benutzen könnten. Der Erzähler berichtet dies, damit die Hirten Jaqob aufklären 8, und er so Gelegenheit zu dem Dienst 10 gewinnt: die Erzählung ist also musterhaft einheitlich. — **8** Die Hirten erklären Jaqob, weshalb sie jetzt noch nicht tränken können: sie warten noch auf die andern; aber sie sagen ihm nicht, weshalb sie schon so früh hier am Brunnen sind; letzteres gilt als selbstverständlich: weil es am Brunnen nach dem Satze geht: wer zuerst kommt, tränkt zuerst. — **9—12** Jaqob und Raḥel. **9** בְּאֹד Pf. — Die Mädchen helfen den Männern bei der Arbeit und sind daher verhältnismäßig selbständig: sie bewegen sich frei und zeigen sich unbefangen fremden Männern vgl. Benzinger[2] 107. Anders die verheiratete Frau Gen 18 9ff. — **10** Jaqob erkennt die Situation sofort (כַּאֲשֶׁר »sobald« 27 30): er sieht, daß ihm hier gute Gelegenheit geboten ist, seinem Oheim eine Gefälligkeit zu erweisen und zu zeigen, wie wertvoll seine Arbeitskraft ist; und sofort ergreift er diese Gelegenheit, denn er weiß, daß er fortan vom guten Willen seines Oheims abhängig sein wird. — Daß es des Oheims wegen geschieht (nicht etwa nur Raḥels schöner Augen wegen) sagt der Erzähler durch das dreimalige לָבָן אֲחִי אִמּוֹ. — Der Erzähler verherrlicht zugleich Jaqobs Körperkraft; es klingt hindurch, daß Jaqob ursprünglich ein Gigant gewesen ist vgl. zu 28 11 32 26 (Dillmann). — **11** Der Kuß ist die gewöhnliche Begrüßung bei Verwandten vgl. Benzinger[2] 132. — Das Weinen Jaqobs unmittelbar neben der Kraftleistung befremdet uns; Parallelen bei Homer; diese Alten lassen ihren Empfindungen ungescheut freien Lauf. — Jaqob weint vor freudiger Rührung, in der Fremde Verwandte getroffen zu haben. Der starke (nach unseren Begriffen oft sentimentale) Zug des Hebräers zur Familie, der sich schon in den alten Sagen ausspricht (auch 33 4 45 14 46 29), später in den rührenden Familiennovellen Tobit und IV Esra 9 38ff., charakterisiert jüdisches Familienleben noch heute. »Der Betrüger Jaqob, der sich um Familienbande nicht viel kümmert, ist hier plötzlich sehr rührselig gestimmt«, Haller 6; vgl. zu 13. 14. — **12** »Bruder« = Verwandter 15 13 8. — **13. 14** Jaqob und Laban. Wie Jaqobs, so scheinen hier auch Labans charakteristische und weniger edle Eigenschaften zurückzutreten: er empfängt den Lieblingssohn der Schwester, von der er 20 Jahre nichts gehört haben mag, aufs zärtlichste, und die Erzählung gibt keine Andeutung dafür, daß dies aus irgend welcher Berechnung geschieht. Man wird daraus schließen, daß diese kleine Novelle sich ursprünglich nicht auf Laban und Jaqob bezieht und nicht völlig in den Zusammenhang der ganzen Jaqob-Laban-Geschichte eingeschmolzen ist. Übrigens scheint

auch eine Rezension von 24 J Labans besondere Verwandtenliebe vorauszusetzen, vgl. oben S. 247; ebenso Labans Liebe zu seinen Töchtern 31 28. 43. 50. — **14** Laban ist durch Jaqobs Worte überzeugt, daß er in ihm wirklich einen Verwandten, nicht etwa einen Betrüger vor sich hat, und versichert ihn seines Schutzes. — יָמִים ist Apposition zu חֹדֶשׁ § 131 d.

Die Erzählung hat große Ähnlichkeit mit der Geschichte Ex 2 15—21: auch Moses ist auf der Flucht, in fremdem Land, am Brunnen; Mädchen kommen, um Herden zu tränken; auch andere Hirten sind zugegen. Moses hilft den Mädchen und tränkt die Herde. Sie kommen nach Hause; Moses wird herbeigerufen, bleibt bei ihrem Vater und heiratet eine seiner Töchter. — Solche kleinen Erzählungen sind herrenlos und gehen leicht von einer Person auf die andere über. Doch ist die Geschichte in beiden Fällen eigentümlich ausgeprägt: die Hilfe, die der Held den Mädchen leistet, hat verschiedenen Charakter: Moses kann kein Unrecht mit ansehen und hilft den Mädchen, weil sie von den Hirten weggestoßen werden; Jaqob aber leistet die Hilfe, um sich bei Laban einen guten Empfang zu sichern. — Eine entferntere Verwandtschaft mit beiden Erzählungen hat die Brunnenszene von 24, eine nähere, besonders mit der Mosessage die von E. Littmann, Arabische Beduinenerzählungen II 41 mitgeteilte.

---

45. Jaqobs Hochzeit mit Lea und Raḥel; Laban betrügt Jaqob 29 15—30 E (J).

15 *Da sprach Laban zu Jaqob: du bist doch mein Verwandter; solltest*

Jaqobs Hochzeit mit Lea und Raḥel; Laban betrügt Jaqob 29 15—30 E (J). Quellenkritik: Daß hier eine neue Quelle einsetzt, ist aus 16 deutlich, wo Raḥel ganz neu eingeführt wird. Da das Vorhergehende wohl zu J gehört, so mag dieser Abschnitt aus E stammen (Dillmann); vgl. מַשְׂכֹּרֶת 15 31 7. 41 (J שָׂכָר); v. 26 stammt wegen גְּעִירָה und בְּכִירָה 19 31ff. aus J (E גְּדֹלָה und קְטַנָּה 16. 18). Procksch will 27a. bα. 28. 30a zu J rechnen, was aber den Zusammenhang schwerlich bessert: 30a schlägt auf 23b zurück, »die Woche« 27. 28 ist die mit 22. 23. 25 angebrochene, und vom »Geben« der Braut 27 redet auch schon 19. 21.

Zur Beurteilung der folgenden Geschichte ist es besonders wichtig, Labans Charakter zu erkennen. Die Pointe der folgenden Erzählung ist, daß Laban die Lea anstatt der Raḥel unterschiebt und so Jaqob »betrügt« 25; seine Haupteigenschaft in dieser Geschichte ist also, daß er ein Betrüger ist; ähnliches auch im folgenden 31 7. Anderseits ist charakteristisch, daß er, über diesen Betrug zur Rede gestellt, eine vortreffliche Entschuldigung hat 26; auch sonst geht er mit Ausreden und Lügen um 31 27. Laban wird also hier als ein eigennütziger Betrüger geschildert, der es aber liebt, seine pfiffigen Streiche in ein biederes Gewand zu kleiden. Selbstverständlich ist demnach, daß der Erzähler sich über diesen Kontrast amüsiert, wonn er auch anderseits nicht im stande ist, ausdrücklich über seine Helden zu reflektieren (vgl. die Einleitung § 3, 12): er kann diesen Kontrast nur schildern, indem er die betrügerische Handlung und die biederen Worte neben einander stellt und den Hörer etwa durch einen schalkhaften Seitenblick, durch ein Lächeln verständigt. — Selbst in dieser humorvollen Geschichte hat man einen »ethischen Gesichtspunkt« finden wollen: der Betrug Jaqobs an Esau und Isaaq werde so durch Laban gerächt, Jaqob werde so zur »Anschmiegung an seinen Gott« erzogen (Dillmann); der alte Erzähler aber denkt ganz anders: er erzählt diese Geschichte mit Humor, weil er weiß, daß Jaqob dem alten Betrüger seinen Betrug mit Zinsen zurückzahlen wird. Ein religiöser Gesichtspunkt kommt in der Geschichte überhaupt nur insofern in Betracht, als es die (verschwiegene) Voraussetzung ist, daß Jahves Segen auf Jaqob liegt (Holzinger).

15—20 Die Verabredung. **15** Voraussetzung ist, daß Jaqob unterdes bei der

du mir umsonst dienen? Sage mir an, was dein Lohn sein soll. 16 *Nun hatte Laban zwei Töchter: die älteste hieß Lea, die jüngste Raḥel;* 17 *Lea hatte matte Augen, aber Raḥel war schön von Gestalt und Angesicht;* 18 *darum hatte Jaqob Raḥel lieb. So sprach er: ich will dir sieben Jahre um deine jüngste Tochter Raḥel dienen.* 19 *Laban antwortete: es ist besser, ich gebe sie dir als einem fremden Manne; bleibe bei mir.* 20 *So diente Jaqob um Raḥel sieben Jahre; und sie dünkten ihm als wenige Tage, so lieb hatte er sie.* — 21 *Dann sprach Jaqob zu Laban: gib mir nun mein Weib, denn meine Zeit ist um, daß ich zu ihr eingehe.* 22 *Da lud Laban alle Leute des Ortes ein und veranstaltete ein Festmahl;* 23 *am Abend aber nahm er seine Tochter Lea und brachte sie zu ihm hinein; und er ging zu ihr ein.* 24 Und Laban gab ihr seine Magd Zilpa, seiner Tochter Lea, zur Magd. 25 *Am Morgen aber, siehe, da war es Lea! Da sprach er zu Laban: was hast du mir da angetan! Habe ich dir nicht um Raḥel*

Arbeit geholfen, Laban ihn aber scharf beobachtet und als höchst nützlich erkannt hat, ist doch Jahve mit Jaqob 30 27 28 15. So wünscht er, ihn zu behalten und beschließt, ihm Lohn anzubieten. Aber natürlich sagt er ihm nicht, wie nützlich er ihm sei: sonst würde Jaqob einen hohen Preis fordern; sondern er wählt die Maske schöner Uneigennützigkeit: er kann es nicht mit ansehen, daß sein junger Vetter umsonst bei ihm dient! — הֲכִי »ja doch« 27 36 § 150e; »und da solltest du dienen?« § 112cc. — **17** Der alte Hebräer liebt also bei den Mädchen besonders glänzende Augen; matte Augen sind ein arger Schönheitsfehler. — **18** Solcher Vorschlag wird nicht unerhört gewesen sein vgl. Wellhausen, Gött. Gel. Nachr. 1893 S. 434; auch im mährisch-walachischen Märchen dient der Liebende um die Geliebte bei ihrem Vater, und speziell, indem er die Schafe hütet, Wenzig, Westslav. Märchenschatz 1. — Ein siebenjähriger Dienst gilt hier jedenfalls als hoher Kaufpreis: der verliebte Jaqob wird das schöne Mädchen gewiß sehr hoch einschätzen, und der geizige Vater wird sie ihm ebensosicher nicht billig ablassen. — **19** Laban, der nicht gern Geld und Geldeswert hergibt 30 31, geht auf diesen Vorschlag, bei dem er 7 Jahre lang den Lohn sparen kann, gern ein; aber natürlich hat er einen vortrefflichen Grund: man verheiratet die Tochter wirklich gern in der Familie, besonders an den Vetter: so bleibt der Besitz zusammen und das Blut rein vgl. Benzinger[2] 107; dasselbe noch heute, z. B. im Iraq vgl. Meißner, Beiträge zur Assyriologie V S. V. — Bezeichnend ist übrigens, daß Labans Töchter weder hier noch bei dem Betruge gefragt werden, Haller 101. 116. — **20** Ein liebenswürdiger Zug. Ein moderner sentimentaler Liebhaber würde umgekehrt denken und vor Sehnsucht die Zeit lang finden; dem Jaqob, der kräftiger empfindet, wird sie kurz: für Raḥel tut er alles gern, und er hat sie ja sicher. — **21—30** Der Betrug. Laban will bei dieser Gelegenheit die unschöne Lea auf gute Art an den Mann bringen. Er rechnet darauf, daß Jaqob den Betrug nicht rechtzeitig erkennen wird: denn die Braut wird verschleiert in die Kammer geführt 24 65; ist aber die Ehe erst einmal vollzogen, so wird er seinem Oheim die Schande nicht antun, die Frau zurückzuweisen und das schöne Fest zu stören. Dann aber hat Laban bereits einen Vorschlag zur Güte in petto: er will ihn aufs neue für 7 Jahre verpflichten. Wenn alles glückt, hat er zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen. — **21** »Mein Weib«: denn jetzt, da der מֹהַר bezahlt ist, gehört sie nach dem Rechte ihm. — **22** Die Hochzeit findet in diesem besonderen Falle, gegen die sonstige Sitte, im Hause des Schwiegervaters statt Jdc 14 10 Tob 8 18, Benzinger[2] 109. — **25a** malt die Überraschung Jaqobs. Die Sache ist ja für Jaqob sehr ärgerlich; aber der Erzähler kann doch das Lachen nicht verbeißen: drum prüfe, wer sich ewig bindet! — Täuschung bei der Brautwerbung ist ein häufiges Motiv vgl. Grimms Märchen Nr. 89 vgl. Nr. 13, H. Gering, Edda 18ff. und Herodot III 1 und spielt auch im heutigen Volks-

gedient? Warum hast du mich betrogen? 26 Laban erwiderte: hier am Orte ist es nicht Sitte, daß man die jüngere vor der älteren verheirate. 27 *Halte mit dieser die Woche aus, dann wollen wir dir auch die andere geben um den Dienst, den du mir noch andere sieben Jahre dienen sollst.* 28 *So tat Jaqob: er hielt die Woche mit ihr aus;* dann gab er ihm seine Tochter Raḥel zum Weibe. 29 Und Laban gab seiner Tochter Raḥel seine Magd Bilha zur Magd. 30 *Dann ging er auch zu Raḥel ein; aber Raḥel hatte er lieber als Lea. So mußte er ihm noch andere sieben Jahre dienen.*

---

brauch in Hessen eine Rolle vgl. Hepding, Hess. Bl. f. Volksk. V 161 ff. — 25 b Natürlich ist Jaqob entrüstet und macht Laban Vorwürfe. — רִמִּיתָנִי ist wohl Anspielung an אָרָם. — 26 Laban aber hüllt sich in seine unverwüstliche Ehrbarkeit und hat einen prächtigen Grund für sein Tun: mein lieber Vetter, man merkt, daß du hier nicht zu Hause bist; so ist es ja Ortssitte. — Der Grund ist übrigens gut gewählt; denn so ist es wirklich vielfach Sitte vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter I 169. Das hätte er ihm aber freilich vorher sagen müssen! — 27 »Halte die Woche aus«: die Hochzeit dauert eine Woche Jdc 14 12 Tob 11 17, vgl. III Mak 4 8, ebenso bei den alten Arabern, Wellhausen, Nachrichten der Gött. Ges. der Wissenschaften 1893 S. 442. Es gilt noch jetzt für sehr unanständig, wenn der junge Ehemann diese Festlichkeiten stören wollte. vgl. Wetzstein, Syrische Dreschtafel in Bastiáns Zeitschr. für Ethnologie 1873 S. 291. — »Wir«, ich und meine Verwandten. — Sam LXX Peš Vulg וְאֶתְּנָה, Kittel וְאֶתְּנָה? — Damit er auf den Handel eingehe, soll Jaqob die Raḥel sogleich, praenumerando, erhalten. — Doppelehe muß im alten Israel sehr gewöhnlich gewesen sein, Benzinger[2] 105. Die Ehe mit zwei Schwestern wird von dem späteren Gesetz verboten Lev 18 18, muß aber in alter Zeit als ganz unanstößig gegolten haben; sonst würde man dergl. nicht von Jaqob erzählt haben; übrigens hat man auch von Jahve (natürlich nur bildlich) gesagt (Jer 3 6ff. Ez 23), er habe zwei Schwestern zu Weibern, Israel und Juda. Die gleichzeitige Heirat mit zwei Frauen gilt hier natürlich als besondere Ausnahme; ebenso in den von E. Littmann herausgegebenen »Arabischen Beduinenerzählungen« II 29. — 30 גם[2] ist sinnlos und nach LXX Vulg zu streichen (Dillmann). — So muß Jaqob also um die häßliche Lea ebensolange dienen als um die schöne Raḥel: wie wird er sich geärgert und Rache geschworen haben! — Diesen »Dienst« Jaqobs um seine Frauen erwähnt Hos 12 13.

---

46. Jaqobs Kinder 29 31—30 24 JE.

Jaqobs Kinder 29 31—30 24 JE.

1. Disposition. Das Stück, scharf gegliedert, zerfällt in vier Abschnitte: 1) Leas Kinder 29 31—35, 2) Raḥels Adoptivkinder 30 1—8, 3) Leas Adoptivkinder 30 9—13, 4) die Liebesäpfel und die nachgeborenen Kinder 30 14—24. —

2. Quellenkritik. I 29 31—35 gehört J: יהוה 31. 32. 33. 35. Über 32 bγ vgl. die Erklärung. — II 30 1—8 stammt im wesentlichen aus E: so 2 wegen אלהים, vgl. auch 50 19 E; 3a wegen אָמָה (vgl. S. 220 zu 20); 4b, Fortsetzung von בֹּא אֵלֶיהָ 3b; 6 wegen אלהים; 8 wegen אלהים. 2 ist die Antwort auf 1b; 1aβ setzt neu ein und ist noch mit zu E zu nehmen, ב קא 37 11 E. — Zu J gehört: 1a (vgl. den gleichen Anfang des ersten und dritten Abschnittes bei J 29 31 30 9) und das Sätzchen 3bβ (dieselbe Phrase bei J 16 2; der parallele Satz 3bα gehört also zu E vgl. 50 23 E). In 7 führt שִׁפְחָה auf J, aber der Satz steht in einem E-Zusammenhange und die Zählung der einzelnen Söhne scheint (nach Procksch 24) eine Eigentümlichkeit E's zu sein, während J nur die Gesamtzahl angibt 29 34; demnach wird בִּלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל 7 Auffüllung sein. — Zu P gehören 4a und im folgenden 9b; vgl. den

sehr ähnlichen Satz 16 3. — Red. hat hier also im ganzen E wiedergegeben und nur zwei Sätzchen aus J eingestreut. Später ist sehr weniges aus P hinzugekommen. Aus welcher Quelle Sätze wie 5. 10 stammen, ist gleichgültig; denn mehr oder weniger ähnliche Sätze müssen alle drei Quellen gehabt haben. — III 9—13, im ganzen aus J: 9a (der Anfang wie 29 31 30 1, עָמַד מִלֶּדֶת wie 29 35) 10 (שִׁפְחָה) 12a (שִׁפְחָה). — 12b (Zählung der Einzelnen) sowie כִּי אִשְּׁרוּנִי בָּנוֹת 13 (zweite Etymologie von אָשֵׁר) sind wohl zu E zu nehmen. — IV 14—24 zerfallen in zwei Teile, wovon der erste von den Duda'im 14—16, der zweite von der Geburt der letzten Kinder berichtet 17—24. Davon stammt der zweite im ganzen aus E: אלהים 17. 18. 20aα. β. 22bα. 23, Zählung der Einzelnen 17. 19; zu J gehört sicher nur 20aγ (zweite Etymologie von Zebulon ‖ 20aβ E, vgl. auch הַפַּעַם 29 34f. 2 23 und sonst bei J und den sehr ähnlichen Satz 29 34 sowie die Gesamtzahl der Söhne) und 24b (zweite Etymologie von Joseph; 24b יהוה ‖ 23b אלהים), sowie 22bβ vgl. 29 31 J. — Der erste Teil dieses Abschnitts, die Duda'im-Episode 14—16 stammt aus J. Beweis: E motiviert Geburt und Namen Issachars durch Gottes Eingreifen 17. 18; die Geschichte von den Liebesäpfeln 14—16 aber bringt für beides eine andere Erklärung. — Notizen wie 20b und 21 muß J wie E (21 zur Vorbereitung von 34) besessen haben. Das Sätzchen »daß ich meinem Manne meine Magd gegeben habe« 18aγ, kann wegen שִׁפְחָתִי nicht zu E gehören, wird also Glosse sein. — Zu P ist im IV. Abschnitt nur 22a (אלהים, זָכַר vgl. 8 1) zu nehmen.

3. Diese Erzählung ist keine eigentliche »Geschichte«; dazu ist die Handlung zu dünn. Dasselbe Motiv, das in der Sage von Hagars Flucht nur zur Exposition gebraucht wird, daß ein kinderloses Eheweib die Kinder ihrer Magd adoptiert, füllt hier fast die ganze Erzählung aus. Daher ist das Stück auch nicht für eine alte Volkssage zu halten, sondern vielmehr für eine künstliche Bildung, eine Nachahmung alter Sage. Die Erzähler halten es für notwendig, hier von der Geburt der Söhne Jaqobs zu berichten, von denen sie im weiteren Verlauf überlieferte Sagen wiedergeben wollen. Sie wollen sich aber nicht mit einer dürren Aufzählung der Geburten begnügen, sondern wünschen, den Stammbaum geschmackvoll in die Form einer Geschichte zu kleiden; ähnlich auch Naḥors Stammbaum 22 20—24. In dieser Erzählung aber müssen vor allem die Namen der Kinder erklärt werden; ferner muß gezeigt werden, warum es unter Jaqobs Söhnen außer den vollbürtigen Kindern noch Sklavinnenkinder gibt. Die Aufgabe, auf solche gegebene Daten hin eine Erzählung zu erfinden, konnte geistreiche Erzähler wohl reizen; daß ihre Geschichte trotzdem etwas mager ausgefallen ist, ist freilich nicht verwunderlich. Als Motiv der Erzählung haben sie das Verhältnis zweier Schwestern gewählt, die Weiber desselben Mannes sind: natürlich sind sie aufeinander eifersüchtig und wollen sich durch Kinder überbieten, so daß sie schließlich gar ihre Sklavinnen ihrem Manne hingeben; die Erzähler haben nun für die Namen der einzelnen Kinder Deutungen gesucht, die in diesen Zusammenhang einigermaßen paßten. — Das Stück ist für die Sagengeschichte interessant, weil es uns zeigt, wie Geschichten aussehen, welche die Erzähler selber erdichtet haben. Zugleich können wir daraus das hohe Alter der Vätersagen erkennen: es gehört, nach Art seiner Entstehung, zu den spätesten Stücken der Überlieferung; anderseits enthält es, indem es von der Zauberwirkung der Liebesäpfel erzählt, einen sehr alten Zug, welcher der späteren Zeit anstößig war und daher bei E geändert worden ist: diese, sagengeschichtlich betrachtet, sehr junge Erzählung gehört also in eine, religionsgeschichtlich angesehen, alte Zeit. Ein ähnlicher Schluß aus 15 S. 183f. Schließlich zeigt dies Stück, wie nahe J und E, die beide diese nicht auf alter Sagentradition ruhende Erzählung besessen haben, einander verwandt gewesen sein müssen. Auch im Aufbau des Ganzen wie im Wortlaut müssen J und E sich hier sehr ähnlich gewesen sein; sonst hätte R^{JE} aus beiden nicht eine leidliche Einheit komponieren können, Wellhausen, Composition [3] 37.

4. Vorgefunden haben die Erzähler die Namen und zum größten Teile auch wohl die Ordnung, in der die Namen stehen. — Die Namen sind sehr verschiedener Art: einige ursprüngliche Tiernamen, so לֵאָה = nach Nöldeke ZDMG XL 167 vielleicht Wildkuh,

רָחֵל = Mutterschaf, שִׁמְעוֹן, vielleicht = arab. sim'u, Bastard von Hyäne und Schakalin (Robertson-Smith, Journal of Philology IX 80. 96), von Stade, Gesch. Isr. I 152. 408 auf einen für Israel jedenfalls prähistorischen Totemismus gedeutet, während Ed. Meyer, Israeliten 308 ff. solche Tiernamen als Spott- und Ehrennamen auffaßt, wie sie sich aus den Lebensverhältnissen der Wüstenstämme erklären, und der ganzen Theorie vom Totemismus jener Stämme lebhaft widerspricht. Zebulon ist, wie es scheint, Patronymikon zu Zebul (Jud 9 28ff.): also ein nach einer Person, wohl seinem Häuptling, genannter Stamm, Ed. Meyer, Israeliten 538; Naphtali ist nach Ed. Meyer, ebenda 539 Ethnikon (des Landes?) Naphtāl; so gehören vielleicht auch לֵוִי und לְאָה zusammen, Wellhausen, Prolegomena[6] 138; über die »Leviten« in der nordarabischen Oase el 'Ola etwa im 6. oder 5. Jahrh. v. Chr. vgl. Ed. Meyer, Israeliten 88f. Issachar = אִישׂ שָׂכָר = Tagelöhner 49 14f., so von seinen kananäischen Herren genannt, Ed. Meyer, Israeliten 536. גָּד ist ein aramäisch-phönizischer Gottesname (Zimmern, KAT[3] 479), der Name des Glücksgottes, noch Jes 65 11 bekannt. Der Name Aser kommt in der Form Asaru in Inschriften Setis' I und Ramses' II als Name eines nordkanaanäischen Stammes vor, ca. 1400, also in vorisraelitischer Zeit, vgl. W. Max Müller, Asien und Europa 236ff.; der israelitische Stamm wäre also nach der Landschaft, in der er wohnte, benannt worden, Ed. Meyer, Israeliten ebenda 540; vgl. aber auch Eerdmans II 65ff. Joseph, der vielleicht mit dem in ägyptischer Quelle genannten kanaanäischen Stadtnamen Išpr zu kombinieren ist, ist vielleicht ein Gottesname, vgl. die Einleitung § 4, 10. — Auch in der Ordnung der Namen ist gewiß vieles uralt: Ruben, hier der Erstgeborene (so auch in dem alten Gedicht 49 3f.), tritt in der Geschichte ganz zurück; Simeon und Levi, die hier nach Ruben stehen (ebenso 49 5—7), in der alten Zeit also von großer Bedeutung (vgl. die alte Sage 34), sind in historischer Zeit verschollen; Joseph wird hier als Stamm gezählt, während Ephraim und Manasse später als selbständige Stämme auftreten; ferner stimmen die geographischen Verhältnisse der Stämme in Kanaan mit der Einteilung vielfach nicht überein; die Teilung der israelitischen Stämme in Lea- und Raḥelsöhne ist eine andere als die spätere in die Reiche Israel und Juda. Aus alledem folgt, daß dieser Stammbaum nicht etwa die Verhältnisse der Königszeit Israels wiederspiegelt, sondern die einer älteren Periode; so jetzt auch Eerdmans II 51 und Kautzsch[3]. Charakteristisch ist hierfür besonders, daß der Königsstamm Joseph ganz am Ende der Liste steht, und daß die Tradition Benjamin von den übrigen Stämmen trennt: Benjamin ist nicht in der Fremde, sondern erst in Kanaan geboren. Hier mag eine historische Überlieferung nachklingen, daß der Stamm Benjamin erst nach der Einwanderung Israels in Kanaan entstanden ist. Anderseits ist das Alter des vorliegenden Stammbaums auch nicht zu überschätzen: das Deboralied kennt unter den 10 Stämmen, die es aufzählt, noch Machir und Gilead, die hier fehlen; auch haben einzelne Schwankungen in der Art der Zählung und Ordnung noch lange stattgefunden: so sind Zebulon und Dina in J erst nachträglich an ihre gegenwärtige Stelle eingesetzt worden; und auch Gen 49 wie Dtn 33 weichen im einzelnen ab. Zu den jüngsten Elementen in unsrem Stammbaum gehören der Name Issachar (vgl. oben) wie die Zusammenstellung Dans mit Naphtali, wobei Dans späterer Sitz im Norden vorausgesetzt wird. Ob man freilich mit Ed. Meyer die ganze Einteilung Israels in Stämme erst der Zeit nach der Einwanderung zuschreiben darf, erscheint mir sehr fraglich. — Die Einteilung der Stämme in vollbürtige, die vom Eheweib, und in halbschlächtige, die vom Kebsweib geboren sind, findet sich auch im Stammbaum Naḥors 22 20—24 und Esaus 36 9—14. — Eine Übersicht über die Verwendung der Genealogie und der genealogischen Sagen für die Geschichte Israels durch Wellhausen (Isr. und Jüd. Gesch. 12ff. 18, Prolegomena[6] 316ff.), Stade (ZAW I 112ff. 347ff., Gesch Isr. I 145f., Akad. Reden und Abhandlungen 97ff.), Guthe (Gesch. Isr. 40ff.), Cornill (Gesch. Isr. 30ff.) bietet Luther, ZAW XXI 36ff. Dazu kommt noch Kuenen, Theol. Tijdschr. 1871 S. 281ff., Steuernagel vgl. oben S. 323f. und neuerdings besonders Ed. Meyer, Israeliten 292. 444ff. 506ff. Die Theorien der Deutung sind überaus vielgestaltig und bieten einstweilen wohl noch

29 31Als Jahve aber sah, daß Lea verschmäht war, öffnete er ihr den Schoß; Raḥel aber blieb unfruchtbar. 32So ward Lea schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Rᵉ'uben (Rubèn), denn sie sprach: Jahve hat mein Elend

---

sehr wenig Sicheres. — Sehr alt ist die Tradition, daß Israel in zwölf Stämme zerfalle: diese Zwölfzahl ist in der historischen Zeit Israels stets nur Theorie gewesen. Die Zwölfzahl der Stämme gewahren wir auch bei Joqtan 10 26f., Naḥor 22 20—24, Qᵉṭura 25 1—4, Ismael 25 13f., Esau 36 15—19. 40—43. Es muß also bei diesen Wüstenstämmen am Rande der vorderasiatisch-babylonischen Kultur Sitte gewesen sein, zwölf Stämme zu zählen. Weit darüber hinaus findet sich die Zwölfzahl nicht nur bei Aiolos' Kindern Od. X 5, sondern auch nach Szanto, Sitzungsber. der Wiener Akad. Phil.-hist. Kl. CXLIV (1901) V. Abhandlung 40 ff. bei der delphischen Amphiktionie, in den Städte-Amphiktionien der kleinasiatischen Ionier, der jonischen Achäer, sowie im etrurischen Bund u. a., was Szanto daraus erklärt, daß jede Gemeinde einen Monat lang die Leitung des gemeinsamen Heiligtums besorgt hat; wie denn auch Salomos neue Einteilung Israels in 12 Bezirke zur monatlichen Versorgung des Hofes diente I Reg 4 7. Vgl. Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 148 A. 1. Gewiß sehr plausibel. Also doch ein Zentralheiligtum in Israels Urzeit!

5. Lehrreich ist das Stück für die Verhältnisse des israelitischen Hauses. Der israelitische Mann hat nicht selten zwei Frauen. Die beiden — leidenschaftlich, wie es israelitische Frauen sind 30 1 — machen ihm durch ihre Eifersucht das Leben sauer 30 2. Und er selber ist wenig zur Gerechtigkeit gestimmt; niemand kann zwei Frauen lieben, würde er sagen; die eine »liebt« er, und die andere »haßt« er. Wie gewöhnlich solche Verhältnisse gewesen sind, erkennt man an dieser Erzählung selbst, die doch natürlich nichts Schlimmes von Jaqobs Hause erzählen will, sondern eben solche Dinge berichtet, die — wie jedermann weiß — in Israel überall vorkommen vgl. auch I Sam 1 5. Dieselben Zustände setzt auch das Volksrecht voraus: אָהוּבָה und שְׂנוּאָה sind Rechtstermini! Dtn 21 15. Solcher Mißstände willen, wie sie hier in Jaqobs Haus vorausgesetzt werden, bestimmt das spätere Gesetz, daß der Mann nicht zwei Schwestern zu Frauen haben darf Lev 18 18. — Der beständige Grund des Haders der Frauen ist die Zahl ihrer Kinder. Viele Söhne zu haben ist der größte Stolz der Fruchtbaren, das sehnlichste Verlangen der Unfruchtbaren. Die Unfruchtbare muß sich, wo sie geht und steht, zu Hause und auf der Straße, Spott und Hohn gefallen lassen Lk 1 25; Unfruchtbarkeit ist Schande 30 23. Um zu Kindern zu kommen, bringt es die Ehefrau sogar fertig, ihre Sklavin ihrem Manne hinzugeben, um dann deren Kinder zu adoptieren, über diese Rechtssitte vgl. zu 16 2; für solche Selbstverleugnung erwartet sie dann Gottes Lohn 30 18. Hat die eine der Frauen aber solches Opfer gebracht und wirklich so Kinder erhalten, so will auch die andere nicht zurückstehen und tut dasselbe. — Gern erzählt die Sage nun, um die Dinge komplizierter zu gestalten und für einen gerechten Ausgleich zu sorgen, daß die Bevorzugte, zu welcher der Mann oft »einging«, unfruchtbar war, die Zurückgesetzte aber, in ihrem »Elend« 29 32, viele Kinder hatte; so auch in der Kindheitsgeschichte Samuels I Sam 1. — Schließlich fehlt auch das religiöse Moment nicht ganz: Gott ist es, der die Kinder gibt 30 2, der den Mutterschoß öffnet und schließt 29 31 30 2; zu ihm betet die Unfruchtbare 30 6. 17, ihm dankt die Mutter 29 35. Vgl. zu dieser antiken Grundanschauung, daß Schwangerschaft und Geburt von Gott kommt, 16 2. Und hilft das Gebet nicht, so helfen vielleicht die Duda'im 30 14ff.

I 29, 31—35 J Leas Kinder. 31 Daß Jahve sich der Verschmähten annimmt, ist ein freundlicher Glaube: Jahve hilft dem Armen, Zurückgesetzten, Verzweifelten, der entflohenen Sklavin 16 7ff., den verschmachtenden Kinde und seiner unglücklichen Mutter 21 17ff., dem schändlich Verkauften und Verläumdeten 39 2. 21ff. — 32 Daß die im folgenden gehäuften Etymologien, so geistreich sie z. T. erfunden sein mögen, nicht nach

angesehen; *nun wird mich mein Mann 'ehren'.* — [33]Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: Jahve hat gehört, daß ich verschmäht bin, darum hat er mir auch diesen gegeben. Darum nannte sie ihn Šim'on (Simeon). — [34]Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: nun endlich wird mein Mann mir anhangen, denn ich habe ihm jetzt drei Söhne geboren. Darum 'nannte sie' ihn Levi. — [35]Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; und sie sprach: nun will ich Jahve danken. Darum nannte sie ihn J^e^huda (Juda). Dann hörte sie auf, zu gebären.

30 [1]Als nun Raḥel sah, daß sie von Jaqob keine Kinder bekam, *da ward Raḥel eifersüchtig auf ihre Schwester und sprach zu Jaqob: schaffe mir Kinder! wo nicht, so sterbe ich!* [2]*Jaqob aber ward zornig auf Raḥel und sprach: bin ich an Gottes Statt, der dir doch Leibesfrucht versagt hat?* [3]*Da sprach sie: hier hast du meine Sklavin Bilha; gehe zu ihr ein, daß sie auf meinen Knieen gebäre,* daß ich durch sie Kinder bekomme. [4]So gab sie ihm ihre Magd Bilha zum Weibe. *Jaqob aber ging zu ihr ein.* [5]*Da ward Bilha schwanger und gebar dem Jaqob einen Sohn.* [6]*Da sprach Raḥel: Gott hat mir Recht geschafft und auf meine Klage gehört und mir einen Sohn geschenkt; darum nannte sie*

---

dem Maßstab unserer Wissenschaft gemessen werden dürfen, ist selbstverständlich. Trotzdem haben moderne Forscher manche dieser Namensableitungen gar nicht als solche anerkennen wollen. So ist die Etymologie רְאוּבֵן = רָאָה בְעָנְיִי allerdings nach modernen philologischen Begriffen halsbrecherisch; der Erzähler aber hat hiermit nicht nur eine »Anspielung« (Dillmann), sondern wirklich eine Etymologie des Namens geben wollen. In anderen Fällen haben die Erklärer, und so selbst noch Kautzsch[3], versucht, den Erklärern zu Hülfe zu kommen und aus ihren Worten eine halbwegs erträgliche Etymologie geschmiedet, vgl. zu 33. — Peš, LXX-Hss ראובל, vielleicht = arab. ri'bâl Löwe, Wolf. — In יאהבני (§ 60d) steckt wohl eine zweite Etymologie von »Ruben« (Ball); dann müßte man diesen Satz der zweiten Rezension (E) zuschreiben; es liegt nahe, anzunehmen, daß hier ursprünglich ein Wort gestanden hat, das auch das ר von »Ruben« enthielt, und das durch das gebräuchliche אהב ersetzt worden ist; aram. אירב groß sein, Af. אורב preisen; רַבִּי Dan 2 48 erheben. — **33** Gedacht ist nicht etwa an eine Etymologie שִׁמְעוֹן = [Gott ist] Hörer (Kautzsch[3]), sondern שִׁמְעוֹן ward das Kind genannt, weil Lea »שָׁמַע« gesagt hatte; und so im folgenden. — **34** קָרָא, Sam LXX Peš Vulg קָרְאָה, vgl. 35 Ball, Kittel, Kautzsch[3].

II **30, 1—3. 4b—8** E(J) Raḥels Adoptivkinder. **1. 2** Die kleine Szene zwischen Jaqob und Raḥel soll anschaulich machen, wie Raḥel schließlich dazu gekommen ist, ihrem Manne ihre Sklavin dahinzugeben: ein schwerer Entschluß, nur verständlich aus der Erregung einer leidenschaftlichen Stunde! — **2** So leidenschaftlich war Raḥel, daß auch Jaqob zornig gegen die Geliebte ward. — **3** Die hier vorausgesetzte Form der Adoption ist, daß die Sklavin »auf den Knieen« des Eheweibes gebiert, so daß also die Kinder der Sklavin als Kinder ihres eigenen Schoßes erscheinen. Diese Art der Adoption ist eine barbarische, aber sehr anschauliche Symbolisierung der Adoption der Kinder einer Frau durch die andere. Dieselbe Zeremonie wird auch vom Manne vorausgesetzt, der das Kind seines Sohnes adoptiert 50 23, wo die Zeremonie viel schwerer deutbar erscheint. Diese Zeremonie scheint also ursprünglich durch die Frau ausgeübt worden und dann auch die Form, in welcher der Mann adoptiert, geworden zu sein. Anders Stade ZAW VI 143—156. — אִבָּנֶה vgl. 16 2. — **6** Dem Antiken ist es sehr geläufig, einen Streit, den er mit einem anderen hat, als Rechtssache aufzufassen; dergl. ist in den Psalmen vgl. Ps 43 1 9 5 u. a. wie im Babylonischen häufig, vgl. »Ausgewählte Psalmen«[2] 97. —

ihn Dan. [7] *Da ward sie nochmals schwanger und [Bilha, Raḥels Magd,] gebar dem Jaqob einen zweiten Sohn.* [8] *Da sprach Raḥel: Gotteskämpfe habe ich [mit meiner Schwester] gekämpft und gesiegt. Darum nannte sie ihn Naphtali.*

[9] Als nun Lea sah, daß sie aufgehör hatte, zu gebären, da nahm sie ihre Magd Zilpa und gab sie dem Jaqob zum Weibe. [10] So gebar Zilpa, Leas Magd, dem Jaqob einen Sohn. [11] Da sprach Lea: Glück auf! Darum nannte sie ihn Gad. — [12] Dann gebar Zilpa, Leas Magd, *dem Jaqob einen zweiten Sohn.* [13] Da sprach Lea: ich Glückliche! *Die Frauen werden mich glücklich preisen!* Darum nannte sie ihn Ašer.

[14] Als nun Ruben einmal in den Tagen der Weizenernte hinging, fand er Liebesäpfel auf dem Felde; die brachte er seiner Mutter Lea. Da sprach Raḥel

---

נִפְתָּלִי § 26g. — **8** נִפְתַּלְתִּי eigentl. vom Ringkampfe; das seltene Wort ist der Etymologie wegen gewählt. — »Gotteskämpfe«, göttliche Kämpfe, das heißt hier doch wohl Kämpfe um Leibesfrucht, um göttlichen Segen. Aber mit wem hat Raḥel gekämpft? Der Text sagt: »mit meiner Schwester«. Aber diese hat hat sie doch nicht besiegt, da sie selber auch jetzt erst zwei, diese aber schon vier Söhne hat. So bleibt nichts anders übrig, als mit Sievers II 322 עִם־אֲחֹתִי zu streichen. Die ursprüngliche Meinung war also, daß Raḥel mit Gott gekämpft und ihm die ihr bisher versagten Söhne abgerungen habe; was dann Spätere bedenklich gefunden haben.

III **9a — — — 10—13** J (E) Leas Adoptivkinder. **11** K^{e}thîb בָּגָד (in Pausa) LXX ἐν τύχῃ, Q^{e}rê Peš künstlich בָּא גָד »Glück ist gekommen«. Diese Phrase בָּגָד wird ursprünglich einmal »mit Gads Hülfe« bedeutet haben (zur Kstr. vgl. בְּדָד Ps 18$_{30}$; Ball); der gegenwärtige Erzähler aber denkt jedenfalls dabei nicht an den Gott, sondern faßt das Wort appellativisch. Der Bedeutungsübergang eines Götternamens in ein Appellativum ist in der Religionsgeschichte häufig vgl. Ἅιδης, תְּהוֹם, אַבְדוֹן u. a. — **13** בְּאָשְׁרִי »mit meinem Glück«. — אַשְׁרוּנִי zum Pf. § 106n. — בָּנוֹת poetisch Cnt 6$_{9}$ 2$_{2}$. — Solche Lobpreisung der Frauen darf man sich konkret vorstellen: es sind die Frauen, welche die Wöchnerin besuchen, die in Ruhmeserhebungen der kinderreichen Mutter ausbrechen. Das israelitische Weib aber ist für Beifall oder Tadel, Ruhm oder Schande »unter den Weibern« sehr zugänglich vgl. 30$_{23}$ Lk 1$_{25}$ u. a. Auch bei den Psalmisten spielt der Gedanke an die »Schmach« eine große Rolle, vgl. »Ausgewählte Psalmen«^{2} s. Register s. v. Hohn.

IV **14—24** JE. Die Liebesäpfel und die nachgeborenen Kinder. Die bei J erhaltene Rezension hat nunmehr das Thema von den Sklavinnenkindern und ihrer Adoption erschöpft; der Erzähler kommt jetzt zu einem neuen Thema, den echten nachgeborenen Kindern, uud gebraucht dazu ein neues Motiv. Er hat sich Mühe gegeben, dies neue Motiv lebendig zu gestalten. Es handelt von den Duda'im (den süßlich duftenden, goldgelben Äpfelchen des Alraun, d. i. der Atropa mandagora oder Mandragora vernalis), deren Früchten und Wurzel man Wirkung auf die Zeugungskraft zutraute, vgl. Tuch-Arnold^{2} zur Stelle und Guthe BW s. v. Dudaim, woselbst Abbildung und Literatur. Hertz, Gesamm. Abhandl. 273 ff., woselbst umfassende Literatur, bezweifelt, daß die Duda'im die Früchte der Mandragora sind; vgl. indes P. Haupt, Bibl. Liebeslieder 64f. 98. Daß das bis dahin unfruchtbare Weib vom Genuß einer Speise, speziell von Äpfeln empfängt, ist ein auch sonst wohlbekanntes Sagenmotiv vgl. Stumme, Märchen der Berbern 93, G. Jacob, Hohes Lied 7 A. 1, v. d. Leyen, CXV 12. — Es waren die Tage der Weizenernte (im Mai), wo die Duda'im reif sind; da gehen die Kinder aufs Feld, den Schnittern nach II Reg 4$_{18}$. Die Bezugnahme auf die Weizenernte fällt aus dem Zusammenhange dieser Geschichten heraus, in denen Jaqob stets als Nomade gedacht wird: auch dies ein Zeichen für den späten Ursprung dieser Episode, vgl. zu § 4, 2. 5. Bei dieser Gelegen-

zu Lea: gib mir von den Liebesäpfeln deines Sohnes. 15 Sie antwortete ihr: ist es dir nicht genug, mir meinen Mann zu nehmen, daß du mir auch die Liebesäpfel meines Sohnes nehmen willst? Raḥel entgegnete: so möge er heut Nacht bei dir liegen für die Liebesäpfel deines Sohnes. 16 Als nun Jaqob des Abends vom Felde kam, ging Lea ihm entgegen und sprach: zu mir mußt du eingehen, denn ich habe dich gedungen um die Liebesäpfel meines Sohnes. So lag er bei ihr jene Nacht. 17 *Gott aber hörte auf Lea. Da ward sie schwanger und gebar dem Jaqob einen fünften Sohn.* 18 *Und Lea sprach: Gott hat mich belohnt[, daß ich meine Magd meinem Manne gegeben habe]. Darum nannte sie ihn Jissachar (Issachar).* — 19 *Dann ward Lea nochmals schwanger und gebar dem Jaqob*

---

heit findet Ruben die seltene Frucht; Ruben ist es: das ist der älteste (er ist jetzt etwa 5/6 Jahre alt); die anderen sind noch zu dumm. Die Früchte aber bringt er — ein besonders hübsch erfundener Zug — seiner Mutter mit nach Hause. So kommt es nun zum Streit zwischen den Schwestern, wer die Alraunen haben soll. Lea gehören sie von Rechts wegen; aber auch Raḥel möchte davon haben. Charakteristisch ist, daß nicht gesagt wird, wozu Raḥel sie gebrauchen will; der Erzähler scheut sich, hier deutlich zu werden; ähnliche Zurückhaltung in den Sagen von Loṭs Töchtern und von Tamar. Endlich vereinigen sich beide dahin, daß Lea der Raḥel von den Duda'im gibt, Raḥel aber dafür der Lea den Mann für diese Nacht leiht. Voraussetzung ist dabei, daß Jaqob sonst die Nacht bei Raḥel zu bleiben pflegt: er ist also sehr ungerecht gegen die ungeliebte Lea und entzieht ihr selbst die eheliche Pflicht; dies ist auch die Voraussetzung von וַיִּבָּלֵנִי הַשָּׂכָר 20; solches Verhalten des Ehemannes verbietet das Volksgesetz Ex 21 10. Uns erscheint dieser Handel häßlich; der Erzähler aber, weniger feinfühlig, findet nichts dabei. Die ganze Szene wird hier eingeführt, weil sie Folgen gehabt hat: so empfingen Lea und Raḥel zu derselben Zeit, Lea weil sie den Mann »gemietet« hatte, Raḥel durch die Wirkung der Duda'im. So wurden Issachar und Joseph zu gleicher Zeit geboren. Issachar aber erhielt seinen Namen eben dieses »Dingens« wegen; die Worte שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךָ 16 sollen die Namengebung vorbereiten, wie 22 8 die Namengebung 22 14, 21 17 die Namengebung Ismaels u. a. שָׂכַר ist nicht, was es nie bedeutet, »kaufen«, sondern »dingen«, »mieten« zu übersetzen: sie hat sich den Mann um einen Preis für Zeit »gedungen«. (Soweit mit Wellhausen, Composition 3 36f.) Eben aus diesen Namen und aus der Notiz der Überlieferung, daß Issachar und Joseph die beiden jüngsten Kinder seien, wird die Duda'im-Episode entsponnen sein. — Dieser ganze Zusammenhang ist schon in dem Bericht des J »verdunkelt«: J leitet Raḥels Empfängnis nicht, wie es die ursprüngliche Meinung war, von der Zauberwirkung der Alraunen, sondern von Jahve ab, der ihr den Schoß geöffnet hat 22, und zwischen die beiden, ursprünglich zusammengehörigen Geburten Issachars und Josephs werden, wenigsten im gegenwärtigen Text, noch Zebulon (und Dina) eingeschoben. Man sieht an solchem Beispiele, daß auch so späte Stücke nicht von dem uns vorliegenden Schriftsteller »J« erfunden, sondern von ihm nur wiedergegeben sind. — E hat überhaupt nichts von den Duda'im berichtet, sondern erzählt: Gott hörte auf sie. Man darf annehmen, daß er an der Zauberei Anstoß genommen und sie daher weggelassen hat. — **15** וְלָקַחַת ist inf. cstr.; aber näher liegt hier wohl das Pf. וְלָקַחְתָּ (§ 65g); zur Kstr. vgl. Num 16 9f. — **16** אֵלַי betont. — Voraussetzung ist, daß jede der Frauen ihr Zelt hat 31 33. — **17** Hiernach hat also auch E, genau wie J, die Geburt von Ruben Simeon Levi Juda im vorhergehenden erzählt, Procksch 25 A. 1. — **18** Das Wort Leas: Gott hat mir meinen Lohn gegeben, war im Zusammenhang des E auch ohne weitere Erklärung ganz deutlich, weil bei E unmittelbar vorher erzählt war, daß Lea ihre Magd Jaqob abgetreten hatte. RJE aber, der das Stück 14—16 aus J dazwischen gestellt hatte, hat eine Erklärung (18aγ) hinzufügen

einen sechsten Sohn. [20] *Und Lea sprach: Gott hat mich mit einem schönen Geschenke beschenkt;* nun endlich wird mein Mann bei mir wohnen, denn ich habe ihm sechs Söhne geboren. Darum nannte sie ihn Z^ebulun (Zebulon). — [21] Danach gebar sie eine Tochter und nannte sie Dina. [22] **Gott aber gedachte der Rahel;** *Gott hörte auf sie;* und er öffnete ihr den Schoß. [23] *So ward sie schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Gott hat meine Schmach von mir genommen.* [24] *Und sie nannte ihn Joseph,* denn sie sprach: Jahve gebe mir noch einen Sohn! —

---

müssen. — יששכר, Q^erê perpetuum יִשָּׂכָר. — יששכר = איש שָׂכָר, Wellhausen, Text der Bücher Sam S. Vf. S. 95f. Die Erzähler haben übrigens weder an eine Komposition mit אִישׁ (Wellhausen, Composition[3] 37, Kautzsch[3]) oder mit יֵשׁ (Dillmann) gedacht, sondern das י des Namens einfach nicht beachtet. — **21** Unter den Kindern Jaqobs nimmt Dina hier eine einzigartige Stellung ein: sie ist im Stammbaum das einzige Mädchen unter lauter Brüdern, während übrigens 37 35 J noch andere Töchter Jaqobs voraussetzt. In diesen Zusammenhang scheint sie (um die Erzählung 34 vorzubereiten) erst nachträglich eingesetzt worden zu sein: was man daran erkennt, daß bei ihr die Etymologie fehlt. In 34 wird sie, offenbar nach älterer Sagentradition, zu Simeon und Levi gestellt. In weiteren Sagen oder in historischen Überlieferungen kommt sie nicht vor. Die gewöhnliche Annahme, daß auch Dina ein hebräischer Stamm gewesen sei, ist zum mindesten unbeweisbar; dasselbe bei Sara und Rebekka, Ed. Meyer, Israeliten 423. — **23. 24** Der Stammbaum spricht zugleich die besondere Stellung Josephs aus: heiß ersehnt und freudig begrüßt, ist er nach langer Unfruchtbarkeit von der Lieblingsfrau geboren.

---

47. Jaqob dient bei Laban um Herden 30 25—43 JE.

Jaqob dient bei Laban um Herden 30 25—43 JE. Quellenkritik: In 25—31 sind Elemente beider Quellen verschmolzen: zweimal bittet Jaqob, ihn zu entsenden וְאֵלְכָה 25 ‖ 26a; zweimal setzt Labans Rede ein וַיֹּאמֶר 27 ‖ 28; zweimal fragt Laban, was er »geben« soll 28 ‖ 31; auch die beiden Sätze 26b und 29a, der Form nach so ähnlich und doch dem Sinne nach verschieden (26b betont die Bedingungen, 29a den Wert des geleisteten Dienstes), können nicht von derselben Feder sein. — Sicher stammen aus J 27 (יהוה; auch אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ und בִּגְלַל führen auf J vgl. Holzinger, Hexateuch 97. 109; zu נִחֵשׁ vgl. 44 5. 15 J) 30 (יהוה; auch פָּרַץ ist bei J häufig; zu 30a vgl. 32 11 J). Mit 30 hängen 29 und 31 zusammen. Demnach gehört zu E 28 (וַיֹּאמַר ‖ 27 J; וְאֶתֵּנָה ‖ 31; שְׂכָרְךָ im selben Zusammenhange bei E 31 8) 26 (26b ‖ 29 J); 25 (וְאֵלְכָה ‖ 26a E) ist also noch zu J zu ziehen. — Das Folgende (32ff.) ist im gegenwärtigen Text überaus verwirrt: nach 31 will Jaqob zunächst gar nichts haben, aber in 32 schlägt er vor, ihm »heute« bestimmte Tiere als Lohn zu geben; nach 33 soll ihm von »morgen« an alles gehören, was נָקֹד וְטָלוּא ist, aber nach 35 hat Laban ebendies dem Jaqob genommen und durch seine eigenen Söhne weiden lassen. Dazu kommt, daß in 32 die Verben אֶעֱבֹר und הָסֵר nicht recht zusammen passen, und daß die Objekte zu viel sind: der Text ist unorganisch und überfüllt. Diese Schwierigkeiten lassen sich nur aus Quellenzusammenarbeitung erklären. Hier sind (nach Wellhausen, Composition[3] 38f.) zwei ganz verschiedene Vorschläge Jaqobs verschmolzen: Nach der einen Rezension nimmt Jaqob selber (אֶעֱבֹר 32) die scheckigen Tiere heute aus der Herde; die sollen sein Lohn sein; »morgen« soll Laban die Herde besichtigen, um sich zu überzeugen, daß Jaqob nur scheckige Tiere genommen hat 33; dafür wird Jaqob fortan die (ganze) Herde Labans weiden. — Ganz anders lautet die andere Rezension: danach will Jaqob für den Augenblick gar nichts haben, sondern er verlangt nur eine Bedingung für die Zukunft. Was soll Laban »tun«? 31.

Er soll die scheckigen Tiere »absondern« (הַסֵּר מִשָּׁם כָּל־שֶׂה נָקֹד וְטָלוּא 32, vgl. וַיָּסַר 35). Die Fortsetzung, die Ansetzung des zukünftigen Lohnes, ist jetzt fortgefallen: sie lautete, nach dem Zusammenhang von 37ff.: was dann die übergebliebenen nicht-scheckigen Tiere an scheckigen Jungen werfen, soll Jaqob gehören. Um zu verhindern, daß Jaqob doch an die scheckigen Tiere käme und sie zur Zucht benutzte, hat Laban dann die scheckige Herde drei Tagereisen weit fortgeschickt 36. Dieser zweite Bericht gehört wegen der Verbindung mit 31 (J) dem J an; der erste dagegen wegen der Beziehung von וְהָיְתָה שְׂכָרִי 32 auf 28 (E) dem E. Demnach ist E 32—34. J 32aβ. 35. 36 zuzuschreiben. Für diese Ansetzung spricht auch die besondere Betonung der Ehrlichkeit Jaqobs, die sich bei E mehrfach wiederholt vgl. die Reden 31 6ff. 36f. — Sprachliche Beobachtungen geben eine Bestätigung der Scheidung: in den Stücken aus E heißt es: »das Scheckige unter den Ziegen בָּעִזִּים, in den J-Stücken dagegen: »die scheckigen Schafe« שֶׂה נָקֹד. Das Wort שָׂכָר 32. 33 im selben Zusammenhange bei E 28 31 8. — Die Antwort Labans 34 ist bei E notwendig, bei J dagegen entbehrlich, weil וַיָּסַר 35 die Antwort in sich schließt. — In diesem Abschnitt ist E lückenlos überliefert; in J fehlt die Pointe von Jaqobs Vorschlag. — Das Folgende 37—43 wird im wesentlichen aus J stammen; worauf besonders der Schlußvers 43 führt (שְׁפָחוֹת; עֶבֶד bei J häufig; Parallelen bei J 26 13 12 16 24 35 32 6). Die Dubletten, die sich im J-Text eingesprengt finden, werden aus E stammen: וְלוּז וְעַרְמֹן 37 ist wohl Variante zu לְבְנָה; die scherzhafte Anspielung an den Namen לָבָן, die das Wort לְבְנָה enthält, wird zerstört, wenn noch andere Baumnamen daneben stehen. מַחְשַׂף לְבָנָה אֲשֶׁר עַל־חַשְׁמַלוֹת 37, der Form nach ohne rechte Stellung im Satz, dem Inhalt nach Dublette zum Vorhergehenden. Mit Wellhausen (Composition[3] 39 A. 1) entferne man aus 38 בַּשְּׁקָתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֹאן הַצֹּאן לִשְׁתּוֹת (die Worte sind Dublette zu בָּרָהָטִים und trennen dies von לְנֹכַח הַצֹּאן), ferner 39a (Dublette zum vorhergehenden Sätzchen 38bβ), aus 40 בִּצְאן לָבָן [וְכָל־הַחום] וַיָּשֶׁת פְּנֵי הַצֹּאן אֶל־עָקֹד: dieser Satz sprengt Anfang und Ende des Verses, die innerlich zusammengehören, auseinander und hat zur Voraussetzung, daß die bunten Tiere in der Nähe der weißen sind, eine Voraussetzung, die nach 35f. für J nicht stimmt. Das Überbleibende ist nach Form und Inhalt eine Einheit: פָּצַל 37 und 38, Variante יַחְשֹׂף 37; רְהָטִים 38 und 41, Variante שְׁקָתוֹת 39 vgl. 24 20 J. — Das »Schwarze unter den Lämmern« 32. 33. 35. 40 paßt (vgl. das Folgende) weder zu J noch zu E und scheint von jemanden hinzugefügt worden zu sein, der Jaqob neben den Ziegen auch die Schafe verschaffen wollte. — Eerdmans 53f. glaubt die Einheitlichkeit des Ganzen mit einigen Textbesserungen retten zu können: aber wie weit ist dies Stück von einer einheitlich komponierten, glatt fließenden Erzählung entfernt! Umgekehrt will Sievers II 323ff. in 30 25ff. 31 gar sechs Quellenfäden unterscheiden.

Die Erzählung davon, wie Jaqob sich Labans Herden erwirbt, ist die Wende der Jaqob-Laban-Geschichte. Bisher ist es Jaqob schlecht genug gegangen: Laban hat ihn durch seinen Betrug 14 Jahre bei sich festgehalten, und noch hat Jaqob keine Klaue und keinen Schwanz zu eigen. Jetzt aber, da die schweren 14 Jahre um sind, muß sich Laban zu einem neuen Vertrage verstehen, und diesmal gelingt es Jaqob, den alten Betrüger gründlich übers Ohr zu hauen. Von solcher Rache Jaqobs erzählen die alten Sagen mit tausend Freuden. Dieser Streich Jaqobs ist um so gelungener, als er dabei — nach Meinung der alten Erzähler — nicht etwa betrügt oder gar stiehlt, sondern als er es versteht, allen Schein des Rechtes aufrecht zu erhalten: die Erzähler betonen diese »Ehrlichkeit« Jaqobs, besonders E. Wir freilich würden solche »Ehrlichkeit« Jaqobs nicht gelten lassen und das Verfahren Jaqobs wohl gar »Betrügerei« nennen (Kautzsch-Socin[2] A. 141), aber die Erzähler sind weniger feinfühlig als ein moderner Christ; sie würden uns antworten: wie sollte denn Jaqob dem alten Fuchs gegenüber anders verfahren? hätte er sich nicht selber geholfen, so würde er sicherlich mit leeren Händen haben abziehen müssen (31 42)! Laban gegenüber ist Jaqob, so denkt die Antike, wahrlich »gerecht«! Daß er aber so außerordentlich schlau dabei verfahren, und daß er den Laban so gründlich geschoren hat, darüber sind Erzähler und Hörer voller Entzücken. So die

30 [25]Als Rahel nun den Joseph geboren hatte, sprach Jaqob zu Laban: entlasse mich jetzt, daß ich an meinen Heimatort gehe und in mein Heimatland! [26]*Gib mir jetzt meine Weiber [und Kinder], um die ich dir gedient habe, daß ich gehe; du weißt ja selber, was der Lohn ist, um den ich dir gedient habe.* [27]Laban antwortete ihm: wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, — ich habe erkundet, daß Jahve mich deinetwegen gesegnet hat. [28]*Er antwortete:*

---

urwüchsige Sage. Anders schon E, der an diesen Praktiken Jaqobs einen gewissen Anstoß genommen zu haben scheint vgl. zu 31 8. — Um den Reiz dieser Geschichte nachzuempfinden, muß man bedenken, daß diese Hirtengeschichten ursprünglich im Kreise von Hirten erzählt worden sind: da ist jeder ein Fachmann und hört mit Entzücken von seinem eigenen Beruf erzählen. Diese Sage trägt am deutlichsten unter allen Sagen der Genesis das Kolorit eines bestimmten Kreises.

I **25—36** Der neue Vertrag JE. — Die Darstellung des J ist folgende: Jaqob ist Laban gegenüber nunmehr in der Vorderhand: er hat einen guten und dringenden Grund, jetzt Laban zu verlassen, denn er sehnt sich nach Hause; anderseits muß Laban lebhaft wünschen, Jaqob bei sich zu behalten, denn Gottes Segen folgt Jaqob offenkundig auf Schritt und Tritt: dies rückt Jaqob dem Laban denn auch gehörig vor 29. 30; und Laban wird darum ganz fassungslos, als er hört, Jaqob wolle nach Hause: er kann vor Schrecken nur noch stammeln und wagt nicht einmal, ihn zu bitten, hier zu bleiben 27. So muß er sich zu einem Vertrage verstehen, den Jaqob ihm auferlegt; denn Jaqob hat sich inzwischen einen höchst raffinierten Plan ausgeheckt. Er will von Laban zunächst gar nichts haben 31; dies ist der Speck in der Falle, denn natürlich ist der geizige Laban dazu mit Vergnügen bereit. Laban soll nur, so fordert ihn Jaqob auf, die scheckigen Tiere (wie es scheint, handelt es sich hier nur um Ziegen, nicht auch um Schafe) aus der Herde absondern; und was dann die übergebliebenen einfarbigen (die Schafe sind weiß Cant 4 2 6 6 Jes 1 18 Ps 147 16 Dan 7 9, die Ziegen braun und schwarz Cant 4 1) an bunten Jungen werfen, soll Jaqob gehören. Auch dem stimmt Laban gern zu: denn scheckige Tiere (dies ist die Voraussetzung) gibt es überhaupt nicht viele, und wie können von den einfarbigen bunte Junge kommen? Laban wird im stillen schmunzeln und denken, Jaqob sei doch dümmer, als er von ihm geglaubt habe. Das Interesse der sachkundigen Hörer aber ist jetzt gespannt: was mag Jaqob wohl vorhaben? — Ein hübscher Zug ist es auch, daß Laban die bunten Tiere, weil er Jaqob nicht traut, drei Tagereisen weit fortschickt 36: so vorsichtig, und doch übertölpelt! Zugleich bereitet sich der Erzähler damit eine Pointe vor: ebendiese Vorsicht ist dem Laban später übel genug bekommen 31 19a. — Etwas anders erzählt hier E: es fehlt die feine psychologische Motivierung: Jaqob macht einfach einen Vorschlag, und Laban nimmt ihn an; und auch die Verabredung selber ist zunächst ganz einfach: Jaqob will sich »heute« alles Bunte (dessen nicht viel ist — eine bescheidene Forderung; auch hier scheinen nur Ziegen gemeint zu sein) als seinen Lohn herausnehmen. Die Meinung ist, wie die Bruchstücke von E in 37ff. zeigen, daß dieser Vertrag von nun an überhaupt gelten soll: alles Scheckige wird Jaqob gehören. — Der Rezension des J liegt ein Wortspiel zu grunde: das, woran etwas Weißes לָבָן ist 35, bekommt לָבָן. Vielleicht hat eine frühere Rezension zugleich an den Namen Jaqob angespielt vgl. das arab. 'uqâb »gestreifte und buntscheckige Kleider« (Ball).

26 Voraussetzung ist, daß bisher alle zusammen eine Familie gebildet haben; woraus sich auch Labans Wort 31 43 erklärt. — וְאֶת־יְלָדַי ist Zusatz (Kautzsch[3]): um die Kinder hat Jaqob nicht gedient. — עֲבֹדָה vielleicht die Dienstfrist, Kautzsch-Socin[2] A. 137. — **27** Das Anakoluth in 27a wie 23 18. — נִחַשׁ eine Vorbedeutung entnehmen, durch Zauber erfahren 44 15 (Stade, Bibl. Theol. 102); durch irgend einen Zauber hat Laban erfahren, daß der Segen, der auf seiner Herde ruht, von Jahve und um Jaqobs willen gekommen

bestimme nur, was dein Lohn bei mir sein soll, so will ich es dir geben. 29Er sprach zu ihm: du weißt selber, wie ich dir gedient habe; und was aus deinem Besitz unter meinen Händen geworden ist. 30Denn wenig war, was du hattest, ehe ich kam; nun aber hat es sich gewaltig vermehrt, Jahve segnete dich bei jedem meiner Schritte. Nun aber, wann soll ich auch an mein eigen Haus denken? 31Er aber sprach: was soll ich dir geben? Jaqob antwortete: du brauchst mir gar nichts zu geben; wenn du mir tun willst, was ich sage, will ich von neuem deine Schafe weiden. *[hüten]:* 32*ich will heute durch deine ganze Herde gehen;* sondere davon aus alle gesprenkelten und gefleckten Tiere *[und jedes schwarze Tier unter den Lämmern], und was gefleckt und gesprenkelt ist unter den Ziegen, das soll mein Lohn sein.* 33*Und daran soll sich meine Redlichkeit am morgigen Tage zeigen: wenn du dann kommst, meinen Lohn zu besehen, so ist alles, was nicht gesprenkelt und gefleckt ist unter den Ziegen [und schwarz unter den Lämmern], das ist von mir gestohlen!* 34*Laban sprach: gut, es sei, wie du gesagt hast.* 35So sonderte er an jenem Tage aus die 'gesprenkelten' und gefleckten Ziegenböcke und alle gesprenkelten und gefleckten Ziegen, alles, woran etwas Weißes war, *[und alles, was schwarz war unter den Lämmern,]* und übergab sie seinen Söhnen. 36Und er legte einen Raum von drei Tagereisen zwischen sich und Jaqob. Jaqob aber weidete die übrige Herde Labans.

---

ist. — Zur Kstr. von וַיְבָרֶכְךָ § 111h A. 1: »ich habe beobachtet und kam zu dem Ergebnis u. s. w.« — **29** אֵת אֲשֶׁר עָבַדְתִּיךָ »den Umstand, wie ich u. s. w.« § 157c. — **30** לְרַגְלָי (Jes 41 2) ist Gegensatz zu לְפָנַי wie Hab 3 5, Ball. — **31** אֶשְׁמֹר ist Variante zu אֶרְעֶה. — **32** הָסֵר ist bei J als Imperativ gemeint; der Red. mag es als Inf. abs. (etwa wie 21 16) verstanden haben. — וְהָיְתָה bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende; es fehlt nichts. — **33** »Dann wird meine Gerechtigkeit Zeugnis für mich ablegen«, d. h. dann wirst du einmal deutlich sehen (was du sonst wohl bezweifelt hast), daß ich ein ehrlicher Mann bin. — **35** וַיָּסַר Subjekt ist Laban, vgl. בָּנָיו. — עַקֻדִּים hier bei J; J hat in 32. 35 נָקֹד, in 39 נְקֻדִּים und עֲקֻדִּים neben einander. Es ist wohl anzunehmen, daß der ursprüngliche Text des J nur von נְקֻדִּים gesprochen hat.

II **37—43** Jaqobs Kunstgriff und Reichtum. Den so merkwürdig bescheidenen, ja scheinbar törichten Vorschlag hatte Jaqob nur gemacht, weil er einen feinen Plan in petto hatte. Er schält an Baumzweigen weiße (לְבָנוֹת, vgl. מַחְשֹׂף לָבָן bei E) Streifen heraus — es waren Zweige des לִבְנֶה: die Hörer lachen über diese Wortwitze — und legt sie vor die Schafe in die Tränkrinnen hin. Voraussetzung dabei ist, daß die Tiere sich beim Trinken begatten. Wenn nun die Tiere bei der Begattung die scheckigen Zweige sehen, so »versehen sie sich« und werfen später scheckige Junge! Solche Züchtungsmittel waren den Antiken bekannt, vgl. Tuch-Arnold[2] zur Stelle. So kommt es, daß die Herde Labans mit einem Male lauter scheckige Tiere hat, und daß der ganze junge Nachwuchs jetzt dem Jaqob gehört! Die Erzählung von diesem Kunstgriff hat die ältesten Hörer offenbar höchlichst ergötzt; der Erzähler hat daher die Sache noch weiter ausgeführt: die scheckigen Tiere nahm Jaqob zusammen, damit diese, ihm so kostbare Zucht ihm nicht wieder verloren ginge, und bildete sich so eigene Herden. Ja noch raffinierter: nur den kräftigen Tieren legte Jaqob die Stäbe vor, nicht den schwächlichen, so daß Jaqob die kräftigen Jungen bekam, und Laban die schwächlichen! Hier jauchzen die Zuhörer vor Vergnügen. So wurde Jaqob ein reicher Mann; je reicher aber Jaqob wurde, je ärmer Laban. So soll es jedem Laban gehen! — Noch viel komplizierter ist der Hergang bei E. Danach hat sich die Sache »zehnmal« (31 7. 41) wiederholt. Immer wieder hat Jaqob einen neuen Vertrag versucht, aber jedesmal warf die Herde zu Jaqobs

[37]Aber Jaqob nahm frische Zweige von Weißpappeln, *von Mandelbäumen und Platanen* und schälte daran weiße Streifen aus: *eine Ausschälung des Weißen an den Zweigen;* [38]und er legte die Zweige, die er abgeschält hatte, in die Tröge, *in die Wasserrinnen, wohin die Tiere zum Trinken kamen,* vor die Tiere hin; und sie begatteten sich, wenn sie zum Trinken kamen; [39]*so daß sich die Tiere vor den Zweigen begatteten.* Dann warfen die Tiere *[gestreifte,]* gesprenkelte und gefleckte Junge. [40]Die Lämmer aber schied Jaqob. *Und er kehrte die Gesichter der Tiere gegen das Gestreifte [und alles, was schwarz war] in Labans Herde.* So legte er sich besondere Herden an, die er nicht zu Labans Vieh tat. [41]Und so oft sich die kräftigen Tiere begatteten, legte Jaqob die Zweige den Tieren vor Augen in die Tröge, daß sie sich vor den Zweigen begatteten; [42]wenn aber die Tiere schwächlich waren, legte er sie nicht hin: so kam es, daß die schwächlichen Laban zu teil wurden, aber die kräftigen dem Jaqob. — [43]So wurde der Mann über die Maßen reich und bekam vieles Vieh, Mägde und Knechte, Kameele und Esel.

Vorteil. E hat also dasselbe Thema wie J behandelt und in mehreren Variationen gründlich ausgeschöpft. Eine spätere Zeit, die für solche Hirtengeschichten kein Verständnis hatte, hat diese Variationen stark verschnitten; erhalten sind uns nur größere Reste der ersten und kleinere einer folgenden: das erste Mal sollte alles Gesprenkelte und Gefleckte unter den Ziegen der Lohn Jaqobs sein; aber Jaqob schälte Mandelbaum- und Platanen-Zweige ab, legte sie in die Tränkrinnen und wußte so gesprenkeltes und geflecktes Jungvieh zu gewinnen; also diesmal ganz so wie bei J. Als Laban dann Jaqobs Lohn besah, gönnte er ihm nur das Gestreifte, also eine ganz seltene Abart; aber Jaqob bewirkte, daß die Schafe (beim Weiden und auch bei der Begattung) die geringelten Stücke anschauten und so Junge von dieser Farbe warfen 40. Da entschloß er sich, ihm das Gesprenkelte anzubieten: Jaqob wiederholte seinen Kunstgriff. Und so immer wieder von vorne. Der arme Laban war in der Zwickmühle und konnte nicht heraus, so sehr er sich ärgern mochte 31 8. Der Erfolg ist also bei E derselbe wie bei J; ja schließlich hat Jaqob nach E sogar die ganze Herde Labans auf seine Seite gebracht (31 9)!

37 מַקֵּל kollektiv § 123b. — לִבְנֶה Bedeutung nicht sicher. — **38** שֶׁקֶתוֹת zur Form § 95f.; das Wort auch 24 20 J. — וַיֵּחַמְנָה zur Form § 47k, vgl. auch Sievers II 325f. — **39** Für וַיֶּחֱמוּ erwartet man וַיֵּחֲמוּ § 69f. — **40** Targ.-Jon., Targ.-Onk. כָּל־עָקֹד, לִפְנֵי LXX, Peš, Ball, vgl. Eerdmans 54: »er stellte an die Spitze der Herde alles Gestreifte«; V. Chauvin, Nouv. Revue de Théologie I 140f. schlägt vor: »und die alten Tiere (יהושָׁנִים) schied Jaqob, die jungen aber (בְּנֵי הַצֹּאן), (nämlich) alles (כל) Gestreifte und alles Schwarze, machte er zu einer besonderen Herde (לבד)«; bei Quellenscheidung ist keine Konjektur nötig. — **41** Die kräftigen Tiere haben ihre Brunstzeit im Sommer, die schwächeren im Herbst vgl. Dillmann. — בְּכָל־יַחֵם LXX (Peš) Targ.-Onk., Targ.-Jon. בכל עֵת יחם vgl. 31 10. — וְשָׂם wiederholte Handlung § 112dd. ee. — לְיַחֲמֶנָה Inf. Pi mit unregelmäßigem Suffix § 91f.

---

48. Jaqob entflieht Laban; Vertrag zu Gilead-Miṣpa 31. 32 1 EJ.

[1]Er hörte aber Labans Söhne sprechen: Jaqob hat alles, was unserm Vater gehört, an sich gebracht und von dem, was unserm Vater gehört, hat er

---

Jaqob entflieht Laban; Vertrag zu Gilead-Miṣpa 31. 32 1 EJ.

I **1—16** Die Gründe zur Flucht. — Quellenscheidung: Das lange Gespräch Jaqobs mit seinen Frauen 4—16 ist einheitlich (vgl. z. B. הִצִּיל 9 ebenso wie 16)

sich allen diesen Reichtum erworben. 2 *Jaqob aber sah an Labans Mienen, daß er nicht mehr gegen ihn war wie gestern und vorgestern.* 3 Und Jahve sprach zu Jaqob: kehre zurück in deiner Väter Land und zu deiner Verwandtschaft, so will ich mit dir sein. 4 *Da sandte Jaqob hin und ließ Raḥel und Lea aufs Feld zu seiner Herde rufen* 5a *und sprach zu ihnen: ich sehe an eures Vaters Mienen, daß er nicht mehr gegen mich ist wie gestern und vorgestern.* 6 *Ihr selber aber wißt, daß ich aus allen meinen Kräften eurem Vater gedient habe;* 7a *euer Vater aber hat mich betrogen und mir schon zehn Mal den Lohn ge-*

---

und gehört zu E; Gründe für diese Ansetzung: אלהים 7. 9. 11. 16 bis, die Offenbarung im Traume 10. 11, der Beginn des Gesprächs 11, die Erinnerung an die Salbung der Maṣṣebe und an das Gelübde zu Bethel 13 vgl. 28 18. 20—22 E, auch die Ausdrücke בשכרת 7. 41 und מקנים 7. 41. Die Einleitung 1—3 ist aus beiden Quellen zusammengesetzt: 2 ist die Vorbereitung von 5, stammt also aus E; 1 motiviert die Flucht Jaqobs anders als 2 und gehört also zu J; den in 1 vorausgesetzten »Reichtum« Jaqobs hat J soeben 30 43 geschildert und von Labans Söhnen 30 35 gesprochen; 3 gehört zu J wegen יהוה und wird von J zitiert 32 10.

1—3 Beide Quellen bringen für die Flucht Jaqobs ein profanes und ein religiöses Motiv: Jaqob hört Labans Söhne über seinen Reichtum murren, da Jaqobs »Glück« ihnen das Erbe verkürze 1 J; er sieht an Labans Mienen, daß er gegen ihn mißgestimmt ist 2 E. Da erscheint ihm Gott und befiehlt ihm, heimzukehren 3 J, 13 E. Die beiden Motive stehen einander im Wege: dem Frommen genügt zu einer Handlung, daß Gott sie befiehlt; da ist jede andere Erwägung unnötig vgl. zu 21 11—13; und der kluge Jaqob, der gewohnt ist, Gefahren vorauszusehen und ihnen zuvorzukommen vgl. 32 4ff. (27 11ff. 42ff.), braucht in der geschilderten Situation keinen göttlichen Befehl: er kann sich selber sagen, daß Laban, dessen Habsucht er kennt, versuchen wird, ihm seinen Reichtum zu rauben, und daß ihm daher nur plötzliche Flucht überbleibt. Ursprünglichere Rezensionen werden die Flucht Jaqobs in profaner Weise begründet und auch dies zur Verherrlichung der Klugheit Jaqobs erzählt haben; der Befehl Gottes ist, als die Erzählungen geistlicher wurden, hinzugekommen. — E hat, wie es scheint, die Gottesoffenbarung an dieser Stelle noch nicht berichtet, um davon in der folgenden Rede »nachholend« zu erzählen; zu dieser Stilart, die den Reden zu Liebe die Erzählung verkürzt vgl. zu 20 2.

4—16 Das Gespräch Jaqobs mit seinen Frauen wäre im Zusammenhang der Geschichte nicht nötig gewesen, wie denn auch J nichts davon enthalten zu haben scheint. J erzählt hier, wie überhaupt im ganzen Kap., im «knappen«, E im »ausgeführten« Stil, der lange Reden, in denen das Vorgefallene noch einmal dargestellt wird, liebt vgl. die Einleitung § 3, 20. Diese Szene gibt zugleich dem E eine erwünschte und sehr geschickt erfundene Gelegenheit, sein eigenes Urteil über den Handel, das er ausdrücklich nicht aussprechen kann (vgl. die Einleitung § 3, 18), darzulegen und Jaqobs Recht Laban gegenüber zu erweisen: zu diesem Zweck muß Jaqob noch einmal über die ganze Sache Bericht erstatten und sein Recht darin nachweisen; und zugleich wird die Meinung der beiden Frauen als der natürlichen Schiedsrichter eingeholt: wenn sich diese mit aller Entschiedenheit gegen ihren eigenen Vater erklären, so ist — meint der Erzähler — doch wohl deutlich, daß das Recht wirklich auf Jaqobs Seite ist. Die ganze Episode ist also verhältnismäßig spätes Ursprungs und gehört der alten Sage nicht an. — **5b** paßt hier nicht so gut wie hinter 7a, vgl. auch Winckler, Forschungen III 433. — **6** Gegenüber dem Groll des Schwiegervaters 5b beruft sich Jaqob nachdrücklich auf das eigene Urteil der Frauen. — וְאַתֶּנָּה § 32 i. — Es ist freilich ein eigentümlicher »Dienst aus besten Kräften«, bei dem der Diener schließlich dem Herrn das ganze Vermögen abnimmt! Für diese Seite der Sache hat der Erzähler keine Augen; er steht als

ändert. [5b] *Aber der Gott meines Vaters ist mit mir gewesen* [7b] *und [Gott] hat ihm nicht erlaubt, mir Schaden zu tun:* [8] *so oft er sprach: die gesprenkelten sollen dein Lohn sein, warf die ganze Herde gesprenkelte Junge. Und so oft er sprach: die gestreiften sollen dein Lohn sein, warf die ganze Herde gestreifte.* [9] *So hat Gott den Besitz eures Vaters ihm genommen und mir gegeben.* [10] *[Als aber die Zeit kam, da die Schafe sich begatten, hob ich meine Augen auf und sah im Traume, wie die Böcke, welche die Schafe besprangen, gestreift, gesprenkelt und scheckig waren.]* [11] *Und der Engel Gottes sprach zu mir im Traum: Jaqob! Ich sprach: ich höre.* [[12] *Er sprach: hebe deine Augen auf und sieh, wie all die Böcke, welche die Schafe bespringen, gestreift, gesprenkelt und scheckig sind. Denn ich habe alles gesehen,*

Sohn Jaqobs ganz auf Seite seines Urvaters. — 7a הֵתֵל § 67w. — מֹנִים nur hier und 41. — 5b. 7b. 8 Von den Kunststücken, die Jaqob angewandt hat, wird hier nichts gesagt; Gott ist es doch, so meint E, der überhaupt den Herden die Fruchtbarkeit schenkt und der nun einmal Labans Tiere stets zu Jaqobs Gunsten hat werfen lassen. Das beweist freilich nicht, daß E diese Ränke Jaqobs im vorhergehenden nicht erzählt hat (dies die herrschende Meinung, auch Kautzsch[3]), sondern nur, daß sie ihm doch nicht ganz reinlich vorkommen, und daß er sich hier, wo er Jaqobs Recht erweisen will, lieber auf Gott — wir würden sagen: auf das gute Glück — beruft. Anderseits ist dies Verschweigen der Kunststücke nach Meinung des E keineswegs eine »bewußte Lüge«: noch heute finden manche Erklärer dergl. ganz in der Ordnung: »es war im Grunde nicht seine List, sondern Gottes Walten gewesen (Franz Delitzsch). Ganz ähnlich ist der Versuch E.s, das Verhalten Abrahams in Gerar zu entschuldigen, vgl. oben S. 223; auch 21 11—13 ist zu vergleichen. Dergleichen unklare Entschuldigungsversuche stellen sich in alter und neuer Zeit überall da ein, wo die Pietät sich an Stoffe gebunden fühlt, die einer sittlich oder religiös unentwickelteren Zeit entstammen. — נְקֻדִּים עֲקֻדִּים ist ein Wortspiel; auch die Sätze sind gleichgebaut; Jaqob will sagen: Laban »quengelte« hin und her, aber jedes Mal wars zu meinem Vorteil. — יִהְיֶה zum Sing. § 145u; zur ganzen Periode § 159r. s. — 9 אֲבִיכֶם für אֲבִיכֶן § 135o. — 10—12 erzählt nun Jaqob eine Geschichte, wo Gott ihm gegen Laban durch eine Offenbarung geholfen hat: er sah im Traume, daß die bespringenden Böcke sämtlich bestimmte Farbe hatten. Im weiteren Verlauf dieser Offenbarung gebietet ihm Gott, Laban zu verlassen 13. Nun geben aber 10 und 12 zu großen Bedenken Anlaß. Vers 13 ist nicht die natürliche Fortsetzung von 10—12: die in 10—12 begonnene Geschichte ist noch nicht zu Ende, vielmehr müßte noch folgen, in wiefern diese Offenbarung Jaqob gegen Laban zu statten gekommen ist: anderseits kann der Befehl Gottes an Jaqob, in seine Heimat zu ziehen 13, noch nicht damals, sondern erst später, als die Herden auch diesmal geworfen hatten, erfolgt sein; ferner »wie können zwei so gänzlich ungleichartige Offenbarungen in dieser Weise zusammengekuppelt werden?« (Wellhausen); auch steht die Namensoffenbarung des Gottes 13 ihrer Natur nach am Anfang einer Gottesrede vgl. zu 17 1; besonders aber beweist die ausdrückliche Namennennung des Gottes, daß er seit der Bethel-Offenbarung Jaqob nicht mehr erschienen ist. Schließlich ist das Orakel 10. 12 im Zusammenhange des J ebenso schlecht unterzubringen als in dem des E. Man wird die Verse daher für einen Zusatz halten dürfen (vgl. Wellhausen, Composition[3] 38), ziemlich ungeschickt eingefügt, von einem Manne stammend, der, in E.s Spuren (5—9) weitergehend, Jaqobs Reichtum nicht seinen Ränken, sondern lieber Gottes Schutze zuschreiben wollte. Was sich dieser Glossator gedacht hat, ist nicht klar; meinte er, die Gottheit offenbare Jaqob die Farbe der bespringenden Böcke und also auch der zukünftigen Zucht — übrigens auch eine »Offenbarung«! —, damit sich Jaqob einen neuen günstigen Vertrag ausmachen könne, oder soll Gott dabei die Absicht gehabt haben, Jaqob zu zeigen, daß er ihm bei einem schon geschlossenen Vertrage zu Hülfe komme? Für das Letztere Frankenberg GGA 1901

was dir Laban antut.] 13 *Ich bin der Gott von Bethel, wo du einen Malstein gesalbt, wo du mir ein Gelübde getan hast. Nun mache dich auf, ziehe aus diesem Lande und kehre in dein Heimatland zurück.* — 14 *Raḥel und Lea antworteten und sprachen zu ihm: wir haben kein Teil und Erbe mehr in unsers Vaters Hause!* 15 *Wir gelten ihm ja als Fremde, denn er hat uns verkauft und den Erlös von uns längst verzehrt.* 16 *Ja, all der Reichtum, den Gott unserm Vater genommen hat, uns gehört er und unsern Kindern. So tue nun alles, was Gott dir gesagt hat.*

17 *Da machte sich Jaqob auf, lud seine Kinder und Weiber auf die*

S. 700. — בָּרֹד weißschwarz, gesprenkelt, arab. arbad, Farbe des männlichen Straußes, G. Jacob, Beduinenleben XXI. — **10** ist nach dem Vorhergehenden die Einleitung zu 13. — **13** הָאֵל בֵּיתְאֵל § 127f.; der Name in der Form אֵל בֵּיתְאֵל 35 7; Targ.-Onk. Targ.-Jon. vgl. LXX הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבֵיתְאֵל, Kittel. — Der Gott »gedenkt« der frommen Tat Jaqobs, durch die er ihn verpflichtet hat, und erinnert sich, daß Jaqob ihm ein Gelübde getan hat, wenn er ihn »in Frieden heimführen würde in seines Vaters Haus« 28 21. Jetzt, da die Zeit dazu gekommen ist, stellt der Gott sich ein und erfüllt den Wunsch seines Verehrers. Dies eben, den Gott zum Einschreiten zur rechten Zeit zu bewegen, ist der Zweck eines solchen Gelübdes. Der Erzähler, der in folgenden von Gottes Schutz über Jaqob erzählen wollte, hat also hier ein Motiv der Bethelgeschichte vortrefflich in die Jaqob-Laban-Geschichte eingefügt; dadurch bekommt die ganze Jaqob-Komposition besseren Zusammenhang. Daß die Einsetzung dieses Bethel-Motives nicht ganz jung ist, erkennt man an dem alten Namen 'el beth-'el 35 7, dem Lokalnamen der Gottheit von Bethel, den die E-Rezension der Bethel-Sage 28 11ff. übrigens eigentümlicher Weise nicht enthält: hier also hat sich, an relativ junger Stelle, eine sehr alte Überlieferung erhalten. Dagegen ist in der Erzählung 11 an die Stelle des uralten Lokalnumens »der Engel Gottes« eingetreten vgl. oben S. 187. — **14—16** Die Antwort der Weiber stellt sich ganz auf Jaqobs Seite. Ihr Vater behandelt sie wie »Fremde«, etwa wie Sklavinnen: was er bei der Heirat eingenommen hat (den Gewinn an Jaqobs Dienst), hat er selber aufgezehrt; die Voraussetzung ist also, daß ein anständiger Vater der Tochter den מֹהַר oder wenigstens einen Teil davon mit in die Ehe gibt, Benzinger[2] 106; dasselbe bei den alten Arabern, Wellhausen, Nachr. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1893 S. 434f.; wer anders handelt, der »verkauft« seine Tochter. Wir dürfen uns also die Anschauungen des alten Israel von Hochzeit und Ehe nicht zu roh denken: Frauenerwerb ist kein »Kauf«; das Wort מכר »kaufen« wird hier absichtlich gebraucht, »um damit die krämerhafte Gesinnung Labans schmähend zu bezeichnen«, Rauh, Familienrecht 15. Dagegen ist von einem Erbrecht der Töchter und ihrer Kinder (sofern andere Erben da sind) im alten Israel nicht die Rede, Benzinger[2] 266. — Das viele Vieh also, das Jaqob mit Gottes Hülfe erworben hat, gehört von Rechts wegen ihnen und ihren Kindern. Also ein neuer Grund, weshalb Jaqob Recht hat! Eben die Menge der Gründe, die der Erzähler zusammenträgt, erweckt freilich den Verdacht, ihm sei doch bei der ganzen Sache nicht recht wohl geworden; ähnlich ist die Situation desselben Erzählers 20: auch da handelt es sich um eine uralte naive Geschichte, die er reinigt, so gut er kann. — Die Phrase **14b** stammt aus dem poetischen Sprachschatz, II Sam 20 1.

II **17—25** Jaqobs Flucht und Zusammentreffen mit Laban. — Quellenkritik. P gehört 18aβ. γ. δ. b an. Das Überbleibende wird im ganzen E gehören; dies beweist für 24 אלהים und das Traumgesicht, ferner die Ähnlichkeit von 24a im Ausdruck mit 20 3 E sowie die Anspielungen auf diese Offenbarung in den folgenden E-Stücken 29. 42. 53b. Die Strecke von Ḥarran, wohin J diese Geschichten setzt 27 43 28 10 29 4 vgl. oben S. 325, bis zum Gebirge Gilead ist viel zu groß, als daß Jaqob mit seinen Herden in zehn Tagen den Weg hätte machen können; diese Entfernung beträgt nach Kautzsch[3]

Kamele [18]*und trieb sein ganzes Vieh mit sich fort* und all seine Habe, die er erworben hatte, das Vieh, das ihm gehörte, das er in Paddan-Aram erworben hatte, um zu seinem Vater Isaaq ins Land Kanaan zu ziehen. [19]Laban aber war hingegangen, seine Schafe zu scheeren. *[Rahel aber stahl ihres Vaters Hausgott.]*

---

vielmehr vierzig Tagereisen; daher wird man (vgl. Ed. Meyer, Israeliten 236f.) die beiden, doch wohl zusammengehörigen Zeitangaben der drei und sieben Tage 22. 23 zu E zu zählen haben, der die Heimat Labans im »Ostlande«, nicht allzuweit vom Ostjordanlande entfernt, gesucht haben muß. Daß 20 von E herrührt, beweist »Laban, der Aramäer« wie 24 und לָבָן wie 26. — Einige Dubletten führen darauf, daß auch J an dem Abschnitt beteiligt ist: zweimal wird erzählt, daß Jaqob mit seinem ganzen Eigentum flieht 17. 18aα || 21aα; zweimal »bricht er auf« נָסַע 17 || נָסַם 21; zweimal holt ihn Laban ein 23b || 25a; auch, daß Laban von Jaqobs Flucht nichts gemerkt hat, wird, wie es scheint, zweimal motiviert: Laban war zufällig nicht zugegen 19a || Jaqob hatte ihm nichts mitgeteilt 20. Auf J führt besonders der Übergang Jaqobs über den Euphrat 21, wonach Labans Heimat in Ḥarran zu denken ist, sowie die Beschreibung der Situation 25, die bei dem Grenzvertrage 51. 52 von J vorausgesetzt wird. Daß Laban zum Scheeren seiner Herde weit fortgeht 19a, scheint mit 30 36 J zusammenzugehören, wonach er seine Herde aus Vorsicht drei Tagereisen weit fortgeschickt hat. Demnach rechne man 19a. 21. 25 zu J, dagegen 17. 18aα (‖ 21aα J; zu נהר vgl. 26 E, zu מִקְנֶה vgl. 9 E) zu E. Vom Teraphim-Diebstahl Raḥels 19b erzählt E im folgenden weiter 30ff.; auch kommen Teraphim sonst bei J nicht vor. Nun weist aber Ed. Meyer, Israeliten 235 mit Recht darauf hin, daß die beiden Sätze »Raḥel stahl ihres Vaters Teraphim« 19b und »Jaqob stahl Labans Herz« 20 unmittelbar neben einander schwer erträglich sind; Ed. Meyer will daher 20 nebst anderen Sätzen einem »E²« zuschreiben; aber vielleicht ist 19b nur der Zusatz eines Späteren, der die »Nachholung« in 32 nicht verstand. In diesem Abschnitt ist E vollständig erhalten, in J fehlt einiges, besonders Labans Verfolgung. Etwas anders die Quellenscheidung in der 1. und 2. Aufl., wo 19a. 21—23. 25b zu J gerechnet worden sind.

17—21 Jaqobs Flucht. Wie es kam, daß Jaqob Laban entfliehen konnte, ist bei E einfach motiviert: er täuschte Laban. Um so feiner aber bei J: Laban war zur Schafschur (wo die Gegenwart des Herrn notwendig ist 38 13) gegangen; seine Schafe aber weideten — so hatte es ja seine übergroße Vorsicht gewollt — drei Tagereisen entfernt 30 36; diese Abwesenheit des Laban benutzte Jaqob zu entfliehen und gewann so gleich einen Vorsprung von mehreren Tagen; wie mag sich Laban nachträglich über seine allzugroße Schlauheit geärgert haben! Von einem Vorsprung von drei Tagen weiß auch E 22. — **19b** Daß die Tochter sich kein Gewissen daraus macht, sich aus dem Hausrat ihres Vaters das beste Stück für den eigenen Hausstand anzueignen, ist gewiß aus dem Leben genommen und kommt wohl auch heute noch vor. — »Teraphim« sind Gottesbilder, nach 34 und I Sam 19 13ff. etwa in der Größe eines Menschen, wohl auch nach Menschengestalt gebildet; gedacht ist wohl hier wie I Sam 19 13. 16 an ein einzelnes Bild (Ed. Meyer, Israeliten 211 A. 1), jedenfalls nicht Jahves, nach dem Zusammenhang wohl das eines Hausgottes: Geschäft solchen Teraphims ist es wohl, dem Schützling in Haus und Hof zu helfen, seine Familie und seine Herden zu segnen: Raḥel glaubt, indem sie dies Bild raubt, damit zugleich das Glück des Hauses mit sich fortzunehmen; und Laban will lieber alles andere als diesen seinen Hausfetisch, den er selbst von seinem Vater ererbt haben wird, einem andern gönnen, vgl. Bousset, Wesen der Religion 37. 39. Teraphim müssen im alten Israel etwas sehr Gewöhnliches gewesen sein. Doch beachte man, daß unser Erzähler den Jaqob (ebensowenig den David I Sam 19 13ff.) mit dem Gottesbild nicht in Verbindung bringt: Ausländer wie Laban haben — das weiß man — solche Bilder; auch den Weiblein (Raḥel und Michal

20 *Und Jaqob überlistete den Aramäer Laban, indem er ihm durch nichts anzeigte, daß er fliehen wollte.* 21 Da floh er nebst allem, was sein war. Er machte sich auf, fuhr über den Strom und schlug den Weg ein nach dem Gebirge Gilead. — 22 *Erst am dritten Tage ward dem Laban angezeigt, daß Jaqob entflohen sei.* 23 *Da nahm er seine Geschlechtsgenossen und jagte ihm nach, sieben*

I Sam 19 13ff.) muß man dergl. wohl nachsehen; aber einem israelitischen Manne — so meinen diese Sagen, steht es nicht recht an; etwas anders Jdc 17 f., wo aber auch der Teraphim im Hause des Micha — wie es scheint — mißbilligt wird. Von (prophetischer) Polemik gegen die Teraphim (I Sam 15 23 II Reg 23 24) ist also diese Erzählung (ebenso wie I Sam 19 13ff.) ganz frei, aber sie ist voll von Spott über einen so armseligen Gott (vgl. zu 32ff.): israelitische Fromme haben sich schon in alter Zeit über solchen »Gott«, den man sich etwa als Wichtelmännchen, Klopfgeist oder spiritus familiaris (nach Stade, Bibl. Theol. 121, Schwally, Leben nach dem Tode 35ff., Westphal, Jahwes Wohnstätten 153, als einen Ahnengeist) denken möge, hoch erhaben gefühlt. Eine Teraphim-Witzgeschichte ist auch I Sam 19 13ff.; auch die Teraphimgeschichte Jdc 17. 18, wo der Teraphim gleichfalls gestohlen wird, und eine Szene, ganz ähnlich derjenigen Gen 31 32ff. stattfindet, scheint, wie vielfach angenommen wird, zum Schimpf und Hohn geschrieben zu sein. Über Teraphim vgl. Stade, Bibl. Theol. § 58, 4, Benzinger[3] 328. — Eigentümlich ist, welche Rolle in dieser Geschichte das »Stehlen« spielt; der Erzähler hat alle Mühe gehabt, von Jaqob den Betrug fernzuhalten und gibt Raḥel, die geringere Person, obwohl eine Stammmutter Israels, leichten Herzens preis. Es handelt sich hier eben durchaus nicht um ritterlich denkende, stolze Menschen, die das Wort »Diebstahl« als größte Beleidigung empfinden, sondern um solche Kreise, in denen viel Unredlichkeit vorkommt, und wo es schon etwas Großes ist, wenn jemand sagen kann: ich habe nicht gestohlen! Erklären mag man solche Zustände aus dem Naturell des Volkes, das sich diese Geschichten erzählt, besonders aber auch daraus, daß die Sage bei Hirten spielt, wo die Versuchung zum Stehlen (auf einsamer Weide, in Abwesenheit des Herrn; die Tiere schwer zu unterscheiden; der Vorwände viele vgl. 39) sehr groß ist. Anderseits ist bedeutsam, daß auch die alten Erzählungen nur das listige Ansichbringen fremden Gutes entschuldigen, dagegen offenbar die Gewalttat und den Raub verabscheuen: auch dies bezeichnend für Israels Charakter und im Unterschiede zu vielen alten Sagen und Märchen anderer Völker, in denen der Dieb und Räuber verherrlicht wird, v. d. Leyen CXIV 22. — Ed. Meyer 235 bemerkt gut, daß der Diebstahl des Teraphim eine ältere Form der Erzählung, der Diebstahl des Herzens Labans aber eine jüngere, abschwächende Rezension darstellt: was dieser Forscher auf einen »E[1]« und einen »E[2]« verteilen möchte: bei E[1] sei Laban über den Diebstahl zornig, aber Jaqob werde durch Raḥels List gereinigt, während bei E[2] Laban durch die heimliche Entweichung in seinem Gefühl verletzt sei, aber durch die Gottheit gezwungen werde, sich mit Vorwürfen zu begnügen. Aber beide Reihen sind durch 30 mit einander organisch verbunden. — **19** לִגְזֹז dreiradikalige Form § 67 cc. — **20** Warum wird hier und 24 Laban »der Aramäer« genannt? Nicht um den folgenden Grenzvertrag zu motivieren, der nicht in derselben Quelle (E) steht. Vielleicht war ursprünglich an dieser Stelle ein Wortspiel mit אֲרַם gegeben, wie 29 25. Oder ist das Wort einfach ein Einsatz eines Späteren aus P 25 20 28 5? So Budde, Urgeschichte 422 A. 1. — **21** Der Name Gilead, den die Quelle erst im folgenden 48 motiviert, wird hier bereits in Ermangelung eines anderen Namens gebraucht; derselbe Fall mit »Be'erševa'« 26 23. — **23** אַחִים hier = Geschlechtsgenossen: »ebenso wie die griechische Brüderschaft wird die mischpacha durch Blutsbrüderschaft ehtstanden sein«, Luther, ZAW XXI 10. Nach 32. 37. 54 scheint der Erzähler anzunehmen, daß auch Jaqob »Brüder« bei sich gehabt habe. Das plötzliche Auftreten dieser »Brüder« Jaqobs macht aber sehr große Schwierigkeit. Auch Steuernagels (S. 38. 111) Behauptung, Jaqobs »Brüder« seien die Bruderstämme

Tagereisen, und er holte ihn ein auf dem Gebirge Gilead. 24 *Aber Gott kam zu dem Aramäer Laban im Traum des Nachts und sprach zu ihm: hüte dich wohl, mit Jaqob in Gutem oder Bösem zu sprechen.* 25 Und Laban stieß auf Jaqob; Jaqob aber hatte sein Zelt aufgeschlagen auf dem Gebirge . . ., und

---

des Ostjordanlandes, hebt die Schwierigkeit nicht; wenn der Erzähler gemeint hätte, Jaqob habe im Ostjordanlande Brüder angetroffen, so wäre er verpflichtet gewesen, dies ausdrücklich zu sagen. Alles aber wird einfach, wenn wir annehmen, daß die Erzählung nur von Labans »Brüdern« redet, die aber Jaqob mit Nachdruck auch als seine Brüder bezeichnet. 32. 37 (er ist ja durch seine Heirat mit ihnen verwandt und hat in seiner Lage allen Grund, auf diese Verwandtschaft Wert zu legen), und ferner, daß in 46 und 54 ursprünglich Laban Subjekt ist; vgl. Ball zu 46. — Nach beiden Rezensionen ist Laban durch die Zahl seiner Leute Jaqob bei weitem überlegen. — **24** »Hüte dich«, der Gott bedroht Laban: dieser Zug ist dem Gottesnamen »Schrecken Iṣaaqs« 42. 53 entnommen. — Gott verbietet Laban, irgend ein Wort zu sagen. Der Erzähler denkt an ein Wort, geschweige denn eine Handlung, wodurch Laban Jaqobs Besitz antasten oder ihn an seiner Heimkehr behindern würde vgl. 29. Die ohnmächtigen Vorwürfe im folgenden erlaubt er ihm gern. Dieser Zug bereitet die Nachgiebigkeit Labans am Schluß der Szene vor. — מִטּוֹב עַד־רָע weder Gutes noch Böses d. h. irgend etwas vgl. 24 50 14 23 II Sam 13 23; die Übersetzung von Procksch »statt Gutes Böses« oder von Winckler, Forschungen III 436 »ohne Gutes bis herab zum Bösen« sind nach den Analogien unmöglich. — **25b** Es fehlt der Name des Berges, wo Jaqob lagerte; der Berg hat südl. oder süd-westl. von »Gilead« gelegen; an Miṣpa, wovon E, aber nicht J erzählt 49, ist schwerlich zu denken. Oder ist vielleicht einfach 25bβ Zusatz? Sievers II 328. — Der Berg »Gilead (in engerem Sinne) ist nicht der Ġebel Ǧil'âd südl. vom unteren Zerḳâ (= Jabboq), wo sich der alte Landschaftsname gehalten hat, sondern, da der Berg nach 51f. Arams Grenze gegen Israel bildet — der Berg selber gehört noch zu Aram — und nach dem Zusammenhange des Folgenden nördl. vom Jabboq liegt, weiter im Norden zu suchen. — תָּקַע אֶת־אָהֳלוֹ 25 Verbum und Objekt passen nicht zusammen; eins von beiden ist zu ändern. —

III **26—43** Jaqobs Verhandlung mit Laban. — Quellenscheidung. Das Stück ist in manchem dem Gespräch zwischen Jaqeb und seinen Frauen 4—16 (E) vergleichbar: wie dieses gibt es u. a. einen Rückblick auf das Vorgefallene, wobei Jaqobs Gerechtigkeit dargestellt werden soll. Eine wörtliche Berührung zwischen beiden Stücken 41 vgl. 7. Demnach wird man zunächst vermuten, daß auch 26—43 aus E stammen. Ganz deutlich ist die Herkunft aus E bei den inhaltlich zusammengehörigen Versen 29. 42 (אלהים), die auf 24 (E) zurückweisen. Weitere Anzeichen für E: der Teraphim 30. 32—37 (vgl. 19b), von dem E im folgenden redet 35 2. 4; ferner die Ausdrücke לֵבָב 26, כֹּה 37, מֹנִים 41 wie 7. — Einsätze aus J sind 27. 31. 36a. 38—40. Beweis: 31 gehört nicht in den Zusammenhang des E, denn 32 antwortet über 31 hinweg auf die Frage 30. Vers 31 aber ist seinerseits Antwort auf 27 (zu גנב 31 vgl. 21 25 J); zudem ist 27 ‖ 26 (E) (וַתִּגְנֹב אֶת־לְבָבִי 26 ‖ וַתִּגְנֹב אֹתִי 27), also ist 27 aus J: bei E macht Laban darüber Vorwürfe, daß er seine Töchter entführt hat 26, bei J darüber, daß er heimlich geflohen sei 27. Dabei ist allerdings bedenklich, daß 27, von uns zu J gerechnet, in der Verbindung von הֵגִיד und בָּרַח mit 20. 22 E zusammentrifft; doch kann das auf Wurzelverwandtschaft der Rezensionen beruhen. In 36 ist a und bα deutlich doppelt; daraus ist zu vermuten, daß auch in Jaqobs Rede Stücke aus J stecken. Nun beginnen 38—40 wie 41. 42; der letztere Absatz gehört sicher zu E (vgl. oben), demnach darf man 38—40 J zuzählen. — Der Bericht des E ist vollständig erhalten; auch in J scheint nichts zu fehlen als der Vorwurf des Diebstahls (hinter 31), ein Vorwurf, der Jaqob in Harnisch bringt 36a. 38—40.

Das Stück hat den Zweck, Labans Umstimmung zu motivieren: am Beginn überaus zornig, ist er am Schluß zum Nachgeben bereit. Laban wird überwunden bei J

Laban hatte 'sein Zelt' aufgeschlagen auf dem Gebirge Gilead. — 26 *Da sprach Laban zu Jaqob: was hast du getan, daß du mich überlistet und meine Töchter fortgeführt hast, als seien sie Kriegsgefangene?* 27 Warum bist du heimlich geflohen und hast mich betrogen, und hast mir es nicht angezeigt, daß ich dir das Geleit gegeben hätte mit Jauchzen und Gesängen, mit Pauken und Zithern, 28 *und hast mich meine Enkel und Töchter nicht küssen lassen? Da hast du töricht gehandelt!* 29 *Ich hätte wohl Macht, 'dir' Übels zu tun; aber der Gott 'deines' Vaters hat heute Nacht zu mir gesprochen: hüte dich wohl, mit Jaqob in Gutem oder Bösem zu sprechen!* 30 *Nun wohl! du bist also fortgegangen, weil du dich so sehr sehntest nach deines Vaters Hause; warum aber hast du mir meinen Gott gestohlen?* — 31 *Jaqob antwortete und sprach zu Laban:* ich fürchtete mich, weil ich dachte, du würdest mir deine Töchter entreißen. 32 *Bei*

---

durch eine zornige Rede Jaqobs, die Jaqobs Recht so energisch darlegt, daß selbst Laban nicht zu widerstreiten vermag. E hat, um diese Krise des Ganzen genügend zu erklären, eine Reihe von Motiven zusammengetragen: neben einer parallelen Rede Jaqobs hat er noch die Teraphimgeschichte, in der Jaqobs Recht in der deutlichsten Weise hervortritt. Diesen beiden profanen Motiven hat er noch ein drittes, religiöses hinzugefügt: Gott selbst tritt ein und fällt Laban in den Arm; auch an dieser Stelle ist klar, daß die religiöse Motivierung erst nachträglich hinzugekommen ist (wie 13. 3. 10—12). — J's Rezension ist auch hier verhältnismäßig kurz; E dagegen zeigt auch hier den ausgeführten Stil. — Das Interesse des Hörers ist jetzt aufs höchste gestiegen: wie wird es Jaqob gelingen, Laban zu entgehen? und der Enthusiasmus des alten Publikums, als Jaqob so gänzlich Recht behält, und Laban klein und kleiner wird, ist auf dem Gipfelpunkt: daher die langen pathetischen Reden Jaqobs, zu denen wir aus ganzem Herzen Ja und Amen sagen sollen.

26. 28 E Laban ist nicht nur für sich beleidigt, sondern auch im Namen seiner Töchter, die Jaqob »wie Kriegsgefangene« fortgeschleppt hat, und die Laban zum Abschied samt seinen Enkeln gern geküßt hätte. Dies Wort ist, wie 32 1 beweist, ernsthaft gemeint; es ist keine Lüge: es zeigt Laban von einer neuen Seite: er ist auch ein zärtlicher Vater. Dies Motiv führt der Erzähler hier weise ein, weil er es nachher, im Moment der Krise 43, gebrauchen will. Die beiden Eigenschaften Labans, Habsucht und Vaterliebe, passen ganz gut zusammen; es ist keine väterliche Liebe gemeint, die auch den Geldbeutel zieht 15, sondern eine solche, die nichts kosten darf: Küssen ist umsonst. Daß eine Person mehrere Eigenschaften hat, aus denen sie zugleich handelt, kommt im »knappen« Stil nicht vor, ist aber im ausgeführten, wo mancherlei Verschiedenartiges in derselben Erzählung zusammengeflossen ist, natürlich. — **27** Anders diese Worte Labans bei J; die sind eine infame Lüge, ganz der Maske dieses Biedermanns entsprechend, vgl. zu 29 15ff. — Für die Literaturgeschichte ist interessant, daß man den Scheidenden mit Jubelliedern entläßt; es muß also eine Gattung von Abschiedsliedern, fröhlichen Inhalts, die von Gottes Segen, von glücklicher Reise und fröhlicher Heimkehr handelten, gegeben haben. — Pauken sind abgebildet bei Benzinger[2] 243. — וָאֲשַׁלְּחָה mit ל und Inf. § 114m. וָאֲשַׁלֵּחֲךָ »daß ich dich entlassen hätte« § 111m. — עָשִׂ֑ית 28 § 75n vgl. 48 11 50 20 bei E; der Inf. hier als Acc. des Objekts § 114c. — **29** Für עִמָּכֶם und אֲבִיכֶם ist mit LXX Sam עִמָּךְ und אֲבִיךָ zu lesen. — יֶשׁ־לְאֵל יָדִי es ist (möglich) für das Numen meiner Hand, d. h. ich vermag es; Brockelmann, ZAW XXVI 29ff. vermutet als ursprünglichen Sinn der Redensart, »daß auch bei den Hebräern einmal der Glaube an einen besonderen »Geist« der Hand bestand, dem man die Fähigkeit, dies und jenes auszuführen dankte«; Literatur für solchen und ähnlichen Glauben bei Brockelmann, vgl. auch XII Test., Test. Ruben 2f., und Origenes c. Cels. 8 58. Die Macht hat Laban durch die Menge seiner Begleiter. — **30. 32—35** Der gestohlene Teraphim. Diese

wem du deinen Gott findest, der soll sterben! Vor unsern Brüdern untersuche, was ich bei mir habe, und nimm ihn an dich! Jaqob aber wußte nicht, daß Raḥel ihn gestohlen hatte. — 33 So ging Laban hin 'und suchte' in Jaqobs Zelt und in Leas Zelt [und in dem Zelt der beiden Mägde] und fand ihn nicht. Dann kam er aus Leas Zelt und ging in Raḥels Zelt. 34 Raḥel aber hatte den Hausgott genommen und ihn in die Kameelsänfte gelegt und sich darauf gesetzt. So durchstöberte Laban das ganze Zelt und fand ihn nicht. 35 Und sie sprach zu ihrem Vater: mein Herr zürne nicht, daß ich vor dir nicht aufstehen kann; denn es ergeht mir, wie es den Frauen geht. So suchte er weiter, aber den Hausgott fand er nicht. — 36 Da ward Jaqob zornig und schalt Laban. *Und Jaqob hob an und sprach zu Laban: was ist nun mein Frevel? was ist mein*

Episode, offenbar uralt, ist voll von derber Lustigkeit. Man amüsiert sich über Laban, der von allem anderen, worin ihm Gott den Mund verboten hat, absieht und allen Nachdruck auf diesen Einen Punkt legt, worin er offenbar Recht hat, und der nun gerade in dieser Sache den kürzeren ziehen muß. Man freut sich zugleich seines klugen Töchterchens, Blutes von seinem Blute, die es durch ihre derbe List bewirkt, daß der Vater in großem Bogen um sie herumgeht, und überall sucht, nur gerade da nicht, wo das Gestohlene liegt. Schließlich enthält die Geschichte auch als Nebenmotiv kräftigen Spaß über den armen Hausgötzen: die Szene 35, wo Raḥel auf ihrem geliebten Götzen sitzt und dabei in einem Zustande hochgradiger Unreinheit (Lev 15 19ff.) zu sein vorgibt, in der ein Weib dem Gotte eigentlich gar nicht zu nahe kommen, geschweige denn auf ihm sitzen (! Lev 15 20) dürfte; hier muß der Griesgrämigste lachen: armer Laban und armer Götze! — **32** Das Versprechen, den Dieb an Leib und Leben zu strafen, soll Jaqobs Ehrlichkeit zeigen: gewöhnlich bestraft man einen Dieb lange nicht so schlimm: der Erzähler berichtet von diesem Versprechen, um die Spannung zu schärfen. Dasselbe Motiv 44 9. Nach unseren Begriffen ist die Todesstrafe für diese lustige Geschichte zu ernsthaft; der Erzähler aber hat kräftigere Empfindung, und übrigens wird der Vater seine Tochter sicher nicht töten. — Zu der »ganz unerhörten« Kstr. עִם אֲשֶׁר § 138f. — Der Satz »bei dem du deinen Gott findest, der soll nicht leben«, entspricht im Bau ganz 44 9a: »bei wem von deinen Knechten er (der Becher) gefunden wird, der soll sterben«: Gesetzesstil. — LXX הכר מה לך עמדי (Ball), vielleicht vorzuziehen. — Das Pluralsuffix von גְּנָבָתַם, das sich auf תְּרָפִים bezieht (auch 34), beweist nicht, daß תְּרָפִים pluralisch zu übersetzen ist, § 124h § 145i. — **33** LXX vgl. Sam וַיָּבֹא לָבָן + וַיְחַפֵּשׂ, Kautzsch-Socin, Kittel. — Hier am Höhepunkt wird die Erzählung ritardando vgl. zu 22 9f.; besonders ähnlich ist 44 12: die Durchsuchung geschieht nach dem Alter. Vorausgesetzt ist dabei, daß jedes Weib Jaqobs ihr eigenes Zelt hat: interessant für die Geschichte der Ehe. — וּבְאֹהֶל שְׁתֵּי הָאֲמָהֹת ist, wie וַיֵּצֵא מֵאֹהֶל לֵאָה zeigt, Zusatz eines Pedanten. — **34** Der כַּר ist nicht als ein Sattel, sondern als ein »Palankin« (Tragsessel, langer Korb) zu denken, vgl. die Abbildungen bei Riehm HW Art. Kameel, G. Jacob, Beduinenleben 28/29 (vgl. 68), Littmann, Arab. Beduinenerzählungen II 14 Fig. 4. — **35** Köstlich ist bei Raḥels Anrede an ihren Vater der kindlich ehrerbietige Ton; es ist Pflicht der Jugend, vor dem Alter aufzustehn Lev 19 32. — Der Ausdruck, der ihren angeblichen Zustand erklärt, ist zurückhaltend vgl. 18 11 19 31. — **36—42** Jaqobs Rede. »So steht denn Laban mit langem Gesichte da«; Jaqob aber kehrt nun den Spieß um und nützt die ihm so günstige Situation gehörig aus. Der Hörer, der Jaqob lange Zeit im Unglück gesehen hat, freut sich über diesen großen Moment: die ganze Herde hat Jaqob Laban abgenommen; die Töchter und Kinder führt er mit sich fort; selbst den Teraphim hat Laban verloren; und bei alledem ist Jaqob vollständig im Recht und kann noch eine große Rede halten! Hier, zum ersten Male, erscheint etwas wie Leidenschaftlichkeit bei Jaqob, Haller 120. Diese Worte Jaqobs werden vom Erzähler sehr ernsthaft genommen; wir

Vergehen, daß du mich so hitzig verfolgt hast? 37 *Denn du hast meine ganzen Sachen durchstöbert; was hast du von all den Sachen deines Hauses gefunden? Lege es hierher vor meine und deine Brüder, daß sie entscheiden, wer von uns Recht hat!* 38 Zwanzig Jahre bin ich jetzt bei dir gewesen: deine Schafe und Ziegen haben nicht fehl geworfen; Widder aus deiner Herde habe ich nicht gegessen. 39 Was zerrissen war, brachte ich dir nicht; ich selbst mußte es ersetzen; aus meiner Hand fordertest du es, war es geraubt am Tage, war es geraubt des Nachts! 40 Wenn es Tag war, verging ich vor Hitze, und vor Kälte bei Nacht. Und der Schlaf floh meine Augen. — 41 *Zwanzig Jahre habe ich dir jetzt in deinem Hause gedient: vierzehn Jahre um deine beiden Töchter und sechs Jahre um deine Schafe; aber zehnmal ändertest du meinen Lohn!* 42 *Wenn nicht der Gott meines Vaters, [der Gott Abrahams und] der Schrecken Isaaqs, mir geholfen hätte, dann hättest du mich ziehen lassen mit leeren Händen. Meine Mühsal und meiner Hände Arbeit hat Gott angesehen und heute Nacht entschieden!*

---

freilich, die wir nicht so einseitig seine Partei nehmen, finden sie doch ein wenig sonderbar, während die großen Herden, die Jaqob so ehrlich (!) Laban abgenommen hat, hinter ihm stehen. — Das Pathos dieser Worte zeigt sich in der mehrfach rhythmischen Sprache, so 36. 38. 39. — **36—40** geben mannigfaltigen Aufschluß über das Rechtsleben: wer die Behauptung des Diebstahls beweisen will, ist verpflichtet, das Gestohlene im Hause des Diebes aufzufinden (44 12) und vor Zeugen niederzulegen. Der Beschuldigte muß sich diese Betastung seines Hausrats (Götterbilder gehören zum »Hausrat«) gefallen lassen und bietet in seinem Eifer wohl eine hohe Strafe an (44 9); wenn aber der Beweis durch Haussuchung mißlingt, wird der unschuldig Angeklagte »zornig«. Zeugen und Richter sind die »Brüder«. — Ferner über die Pflichten des Hirten vgl. Benzinger[2] 139: er hat zu sorgen, daß die Schafe nicht fehlwerfen; Böcke (die sonst geschlachtet werden) darf er nicht essen 38; selbst für das von wilden Tieren (Löwen, Bären, Wölfen) Zerrissene (auch für das Gestohlene) verlangt ein geiziger Herr Ersatz 39; ein anständiger Herr freilich erlaubt dem Hirten, den Beweis zu führen, daß das Stück wirklich zerrissen sei, und rechnet es ihm dann nicht an Ex 22 12 vgl. I Sam 17 35; auch den Raub bei Nacht sieht ein freundlicher Herr anders an als den Raub bei Tage, wo man eben aufpassen soll. Demnach ist das Hirtenleben kein Idyll; der Hirt lebt Tag und Nacht unter freiem Himmel, den starken Schwankungen der Temperatur (vgl. Benzinger[2] 21) ausgesetzt und kann nicht einmal des Nachts schlafen, sondern muß vor Tieren und Dieben auf der Hut liegen. Über das babylonische Hirtenrecht vgl. Hammurabi § 261—267. — **39** אֲחַשֶּׂנָּה von √ חטא nach ל״ה § 75oo; zu den Impf. (von wiederholter Handlung) § 107e. גְּנֻבְתִּי Stat. cstr., zur Form § 90l, zur Kstr. 116k. — **40** הָיִיתִי zur Kstr. § 143a A. 1. — **42** אֱלֹהֵי אַבְרָהָם ist Zusatz: der Name ist ganz blaß neben dem so konkreten folgenden. — Der Gottesname פַּחַד יִצְחָק, d. h. das Numen, vor dem Isaaq erschrickt (wie griech. σέβας), ist zu vergleichen mit קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל und תְּהִלַּת יִשְׂרָאֵל (Ps 22 4 LXX), dem Gott, den Israel heilig hält, den Israel preist vgl. Jes 8 13. — פַּחַד als Gottesname vielleicht auch in der Phrase פַּחַד בַּלָּיְלָה Ps 91 5, wo es Dämonen der Nacht bedeuten könnte vgl. »Ausgewählte Psalmen«[2] 166f. Der Name »Schrecken Isaaqs« ist geschickt in die Erzählung eingefügt: es ist der Gott, der als Gott des Vaters Jaqobs erschienen ist 29, und der Laban so sehr bedroht hat 24. Daß der Name hier genannt wird, soll sein Auftreten in 53 vorbereiten. Dieser Name tritt nur in dieser Geschichte auf, hat sehr altertümlichen Klang und ist ursprünglich sicherlich der Name eines Lokalnumens gewesen, vielleicht eben hier in Miṣpa oder besser in Be'erṣeba'; für das Letztere Staerk, Studien I 61, Luther, ZAW XXI 73f., Ed. Meyer, Israeliten 254. Die Annahme, daß dieser Name ursprünglich

43 *Laban antwortete und sprach zu Jaqob: mein sind die Frauen, und mein sind die Kinder, und mein ist das Vieh, und alles, was du hier siehst, ist mein! Aber was kann ich jetzt noch für meine Töchter hier tun, und für die*

»der Schrecken vor (dem Gotte) Isaaq« bedeutet habe, ist wenig wahrscheinlich. — Die beiden Gottesnamen 'el beth-'el und paḥad jiṣḥaq stehen unvermittelt neben einander: die alten knappen Sagen haben eine viel strengere Einheitlichkeit. — Der Satz: »wenn nicht Gott für mich gewesen wäre, dann — —« findet sich Ps 124 1ff. als Anfang eines Dankliedes vgl. das deutsche: »Was wär ich ohne dich gewesen«; zur Kstr. § 158 l. x. — **43** Laban vermag nichts mehr zu erwidern; der Fuchs ist in der Falle. Alles muß er ziehen lassen, die Weiber, die Kinder, das Vieh, obwohl doch alles ihm gehört. Diese Worte, die den Zuhörer höchlichst ergötzen, sind nicht etwa ein »protziger Ausfall« (Holzinger), sondern des Folgenden wegen, in dem Laban sich von weicher Stimmung erfüllt zeigt, eine jammernde Klage; vgl. 27 34, wo der Betrogene gleichfalls am Schluß in bitteres Weinen ausbricht. Labans Erregung zeigt sich in dem viermaligen »Mein«. — Besonders traurig aber ist ihm der Gedanke, daß er jetzt seine Töchter und deren Kinder in die Hand des fremden Mannes dahingeben muß und nicht weiß, wie der sie behandeln wird: »was könnte ich für meine Töchter heute noch (morgen wäre es zu spät) tun?« Hier nimmt der Erzähler das 28 vorbereitete Motiv auf, um es im folgenden auszuführen. Bei der gewöhnlichen Fassung: »wie könnte ich meinen eigenen Töchtern Leides antun?«, ist der Übergang zum Folgenden nicht so gut. — עָשָׂה לְ hier also nicht, wie man gewöhnlich erklärt, in schlimmem, sondern in gutem Sinne.

IV **44—54** Der Vertrag zu Gilead-Miṣpa. Die Quellenscheidung ist besonders schwierig, da der Red. die beiden Rezensionen mit eigenen Zutaten zu einem Ganzen verwoben hat. — Auf doppelten Faden führen folgende Umstände: zwei Abmachungen werden beschworen, eine privater Natur, daß Jaqob Labans Töchter nicht schlecht behandeln soll 50, und eine völkerrechtlicher Art, daß Jaqob und Laban den Ort als Grenze betrachten wollen 52. Dabei handelt es sich um zwei verschiedene heilige Symbole, die Maṣṣebe 45 und den Steinhaufen 46, um zwei verschiedene Orte, Miṣpa 49 und Gilead 47. 48, um zwei Opfermahle 54 || 46b, zwei Anrufungen Gottes 49f. || 51f., zwei Gottesnamen: den »Schrecken Isaaqs« 53b und »den Gott Abrahams und den Gott Naḥors« 53a.

Die schwierige Frage ist, wie diese verschiedenen Parallelstücke auf zwei Parallelfäden aufzuziehen seien. Hierbei ist von der Beobachtung auszugehen, daß sich in dem Abschnitt geistreiche Anklänge an die Namen der Orte finden. Mit dem Namen מִצְפָּה spielen die Worte יִצְפֶּה 45 und יָצָף 49; die Anrufung 49 aber ist die Einleitung zu der privaten Verabredung 50. An den Namen גִּלְעָד dagegen klingen die Stellen an, die von dem גַּל (Steinhaufen) reden, der ein עֵד (Zeuge) werden soll, also 44b. 46; auch 51. 52 (die Grenzfestsetzung) gehört hierzu: גַּל und עֵד gehören zusammen. Da die Mahlzeit 46b auf dem גַּל gehalten wird, so gehört die parallele 54 zur Maṣṣebe. Die Anrufung des beiden Parteien gemeinsamen Gottes 53a wird man zu derjenigen Quelle rechnen, in der beide Parteien eine Verpflichtung übernehmen, also zu der Quelle, die vom Völkervertrage erzählt; 53b dagegen, wonach Jaqob beim Gott seines Vaters schwört, zu derjenigen Rezension, wonach Jaqob allein etwas versprechen muß, nämlich seine Weiber gut zu behandeln. 44a paßt am besten zu dem Bericht, wo beide (»ich und du«) sich ein Versprechen auferlegen; da in 44 וְהָיָה sich nicht auf בְּרִית (Fem.) beziehen kann, so muß vor 44b ein Satz fehlen, etwa: »ich will einen Haufen aufschütten« (Olshausen). — Den Steinhaufen hat nach 51 Laban aufgestellt; spätere Hand hat das in 46 Jaqob zugeschrieben, wohl weil man Anstoß nahm, daß dies Heiligtum Israels von den Fremden errichtet worden sei. Ebenso und aus demselben Grunde ist auch in 45 geändert worden: wenn Laban die Bedeutung der Maṣṣebe erklärt 49f., so setzt das voraus, daß er sie gemacht

Kinder, die sie geboren haben? 44 Nun komm, wir wollen ein Bündnis schließen, ich und du; . . . . . der soll Zeuge sein zwischen uns beiden. 45 *So nahm*

---

hat und also weiß, was er damit will (Wellhausen, Composition[3] 40f.). — Vers 48 gehört kaum dem Red. an; denn eine solche Namengebung, welche die bisherigen Anspielungen erklärt, pflegt in solchen Berichten zu erfolgen. Man erwartet diese Namennennung aber am Schluß der Erzählung; und dort würden auch die Worte 48 vorzüglich passen: Laban hat Jaqob einen Vertrag angeboten: »dieser Haufe hier sei Zeuge« 51f.; Jaqob aber nimmt diesen Vertrag an, indem er Labans Worte wiederholt: »dieser Haufe hier sei Zeuge«; darum nannte er ihn Gilead. Demnach ist 48 ursprünglich hinter 53a zu denken und Jaqob als Subjekt des Satzes zu nehmen. — Umgekehrt ist Laban wohl Subjekt von 54 vgl. oben zu 23.

Von Red JE stammen die harmonisierenden Zusätze וְהַמַּצֵּבָה 51, וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה und וְאֶת־הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת 52; ferner וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר מִצְפָּה 49: der Red. wird am Ende der »Miṣpa-Rezension« die Namennennung von מִצְפָּה gelesen haben, die er gleich hier, so gut es ging, anbrachte. — Auch 47 stammt von späterer Hand: der Vers greift 48 vor; die Voraussetzung, Laban spreche eine andere Sprache als Jaqob, liegt dem übrigen Zusammenhange fern; Jegar sahadutha ist die wörtliche Übersetzung von Gal'ed, also der hebräischen Volksetymologie von Gilead; die aramäischen Worte sind also kein wirklicher aramäischer Name, sondern nur eine gelehrte Erdichtung; der Vers ist der Zusatz eines Lesers, der hier sein aramäisches Licht hat leuchten lassen (Wellhausen, Composition[3] 41).

Von den beiden Rezensionen gehört die Miṣpageschichte zu E, mit dessen Erzählung sie vorn und hinten zusammenhängt: Laban, der seine Töchter und deren Kinder jetzt dem Fremden überlassen muß, besinnt sich, was er ihnen heute noch tun, d. h. auf eine Wohltat, die er ihnen hinterlassen könne 43 (E); als Wohltat aber hinterläßt er ihnen das Versprechen, das Jaqob leisten muß, die Frauen gut zu behandeln. Am Morgen aber küßte er seine Enkel und Töchter, segnete sie und zog davon 32 1 (E). Für E beweist auch der Gottesname »Schrecken Isaaqs« 53b; diesen Namen hat E bereits 42 gebraucht und im vorhergehenden vorbereitet vgl. 24. 29. Maṣṣeben kommen mehrfach bei E, aber nicht bei J vor. Überdies sagt die Rezension אלהים 50. — Diese Argumente sind so stark, daß man kein Bedenken haben darf, יהוה 49 als Schreiberversehen zu betrachten; überdies hat LXX ὁ θεός. — Die Gileadrezension gehört also zu J. — Das Resultat stimmt mit dem Holzingers im wesentlichen überein; umgekehrt rechnet Procksch die Miṣpa-Rezension zu J, die andere zu E. Eerdmans 57 ff. glaubt, auch hier (nach Streichung von 47. 48b. 49) die Einheitlichkeit des Textes retten zu können!

44. 46. 51—53a. 48 Gileadrezension J. Durch Jaqobs beredte Vorstellungen 37—40 (J) entwaffnet, erklärt sich Laban jetzt zu gütlicher Vereinigung bereit: beide Parteien, so schlägt er vor, sollen einander fortan kein Leides tun. Zum Verständnis des Inhalts der בְּרִית erinnere man sich der äußeren Situation, die J im vorhergehenden 25b geschildert hat: auf zwei, einander gegenüberliegenden Bergen, den äußersten Punkten von Israel und Aram, haben die beiden Patriarchen das Lager aufgeschlagen; im Tale, das beide Berge trennt, — so dürfen wir uns vorstellen — sind sie zusammengekommen; dort, wo der Weg von Israel nach Aram über den Naḥal führt, wird jetzt »zwischen beiden« (51) der Steinhaufen aufgeschüttet und die Grenze festgesetzt: von nun an darf keiner zum anderen hinüber »zum Bösen«; des soll der Steinhaufe Zeuge sein. — Hier leuchtet deutlich Völkergeschichtliches und zwar schwerlich ein einzelnes historisches Ereignis, aber doch ein historischer Zustand hindurch: die Grenzansetzung wäre aus den Privatverhältnissen Labans und Jaqobs nicht mehr zu erklären; aber sie soll — dies ist die stillschweigende Voraussetzung — auch von den Nachkommen der Väter, von den Völkern Aram und Israel, geachtet werden; vgl. zu solcher Sage von der בְּרִית der Vorfahren 21 22—34 26 26—33. — Für die chronologische Ansetzung dieses Zuges der

er [Jaqob] einen Stein und richtete ihn als Malstein auf. 46Dann sprach er *[Jaqob]* zu seinen Stammesgenossen: leset Steine auf. Da 'lasen' sie Steine 'auf' und machten einen Haufen davon, und sie aßen daselbst auf dem Steinhaufen. 47*[Und Laban nannte ihn Jegar Sahadutha, aber Jaqob nannte ihn Gal'ed (Haufe des Zeugen).]* 48Und er *[Laban]* sprach: der Steinhaufe hier sei heute Zeuge zwischen mir und dir; darum nannte er ihn 'Gil'ad' 49*[und Mispa (Wache), denn er sprach:]* *'Gott' möge Wächter sein zwischen uns beiden, wenn wir einander nicht mehr sehen;* 50*wenn du dann meine Töchter schlecht behandelst oder andere Weiber zu meinen Töchtern hinzunimmst, und niemand bei uns ist: sieh wohl zu, Gott ist Zeuge zwischen mir und dir!* 51Und Laban sprach zu Jaqob: wohlan! der Steinhaufe hier *[und der Malstein]*, den ich aufgeworfen habe zwischen mir und

---

Sage ist bedeutsam, daß die Einfälle der Aramäer, die Israel in dem Jahrhundert von ca. 860 bis ca. 770 so schrecklich zerfleischt haben, in der Sage noch nicht vorausgesetzt werden: von Nationalhaß gegen den Erbfeind und von den grimmigen Kämpfen, die gerade um Gilead stattgefunden haben, ist nicht die Rede (gegen Wellhausen, Prolegomena[6] 321 u. a.); dieser Zug der Sage ist also älter als ca. 860. — Nun ist aber von Bedeutung, zu sehen, daß das Völkergeschichtliche in der übrigen Jaqob-Laban-Sage nicht vorkommt, und daß die Beziehung auf Nationales hier ganz unvermittelt auftritt: nur in diesem einen Punkte, dem Vertrage, und nur bei J ist ein Zug eingedrungen, der sich auf Israel und Aram bezieht; die ganze Jaqob-Laban-Sage wird also viel älter sein und ursprünglich gar nicht von den historischen Völkern Israel und Aram gehandelt haben: ähnlich steht es mit den Geschichten von Jaqob-Esau (vgl. 27 40), von Joseph und von Tamar. — »Steinhaufen« stehen in Palästina, gegenwärtig besonders im Ostjordanland, vielfach als Reste einer prähistorischen Kultur (Benzinger[2] 42f., Stade, Bibl. Theol. 116): die Sage erzählt, daß die Urväter den גל aufgeschüttet haben. Solche Symbole können sehr verschiedenen Sinn haben und werden in jedem neuen Zeitalter umgedeutet. Im älteren Israel sind sie heilige Stätten, wo man das Opfermahl hält 46 und die Gottheit anruft 53. Ein solcher גל steht hier an der Grenze; noch im modernen Palästina sind Steinhaufen nach Greßmanns mündlicher Mitteilung häufig Grenzzeichen. Heilige Steinhaufen bei den Arabern vgl. Wellhausen, Arab. Heidentum 102, Goldziher, Muhammed. Studien I 233f.; über Steinhaufen in der ganzen Welt, auch als Grenzzeichen oder Gelöbnisstätten vgl. Haberland, Zeitschr. für Völkerpsychologie XII 289 ff. Da man hier den Steinhaufen als Zeugen anruft und daneben die Gottheit als Richter 53a, so wird eine ältere Vorstellung gewesen sein, daß die Gottheit im Steinhaufen wohne, und also den Übeltäter, der ins Gebiet der Nachbarn einbricht, und der bei ihr vorüber muß, sehen werde. Die Anrufung der Gottheit 53a, die »merkwürdig spät« kommt (Haller 41), ist also eine spätere Verbesserung der älteren Vorstellung, wonach der Steinhaufe selbst der Zeuge des Vertrages ist, Westphal, Jahwes Wohnstätten 103. — Eine noch ältere Meinung könnte gewesen sein, daß die Väter das Gebirge Gilead selbst aufgeschüttet haben, wobei sie als Giganten vorgestellt werden vgl. Jdc 15 17. — **46** גלעד, LXX γαλααδ. — Eine gemeinsame (heilige) Mahlzeit bei der Bundesschließung wie 55f. und 26 30f.; ein solches Bundesmahl ist die Abschwächung eines ursprünglichen Opfers, das dem Numen des Steinhaufens dargebracht wird, wobei das Blut etwa unter die Steine rinnt, Robertson-Smith, Rel. der Semiten 153, Haller 65f. 70. — **48** Der Name ist nicht Gal'ed — das ist vielmehr die Deutung —, sondern Gil'ad. — Wissenschaftlich kommt diese Etymologie natürlich ebensowenig in Betracht, wie die meisten dieser Volksetymologien; das zeigt schon der Art. הגלעד 21. — **51** f. Zu dem Anakoluth § 167b; zur Schwurformel § 149c. — **53a** Jeder schwört beim Gott seines Ahnherrn; aus den beiden Göttern macht ein

dir, 52 der Steinhaufe hier sei Zeuge*[, und der Malstein sei Zeuge]*: ich darf über diesen Steinhaufen nicht zu dir, und du darfst über diesen Steinhaufen *[und diesen Malstein]* in böser Absicht nicht zu mir. 53 Der Gott Abrahams und der Gott Naḥors seien Richter zwischen uns *[der Gott ihres Vaters]*. *Das beschwor Jaqob beim Schrecken Isaaqs, seines Vaters.* 54 *Und er [Jaqob] richtete ein Opfer auf dem Berge an und lud seine Geschlechtsgenossen ein, das Mahl zu halten. So aßen sie das Mahl und blieben des Nachts auf dem Berge.*

32 1 *Am Morgen aber in der Frühe küßte Laban seine Enkel und segnete sie. Dann ging Laban hin, zurück an seinen Ort.*

Zusatz אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, der noch in Hebr. Hss. LXX fehlt, einen Gott, Wellhausen, Composition[3] 41 u. a.

45. 49. 50. 53b. 54 Miṣparezension E. Scheidend möchte Laban den Seinen noch etwas Liebes tun. Er gedenkt der Möglichkeit, Jaqob könne andere Weiber hinzunehmen, die dann seine inzwischen alt gewordenen Töchter in Jaqobs Liebe und Ehre verdrängen, und deren neue Kinder seine Großkinder in Schatten stellen. So legt er seinem Schwiegersohne das feierliche Versprechen auf, nicht wieder zu heiraten. Solches Gelöbnis, dem Schwiegersohn von den besorgten Eltern der Braut abgefordert, wird im Leben gewiß nicht selten gewesen sein; ähnliches in babylonischen Ehekontrakten vgl. KB IV 186f. Nr. XI. — Zugleich errichtet Laban einen Malstein; dieser Stein, »auf dem Berge« 54 »hochaufgerichtet« 45 (וַיָּרֶם vielleicht Anspielung an הָאֲרָמִי 20, Ball oder an Ramath ham-Miṣpe, Procksch 28), späht weit ins Land hinaus: so erspäht Gott, was Jaqob fern von Laban ohne jeden menschlichen Zeugen, der Laban Nachricht bringen könnte, tut! Auch hier steht der Glaube im Hintergrunde, daß Gott selbst in dem Steine wohne, vgl. S. 320. Der Malstein als Zeuge des Bundes Jos 24 25ff. Ex 24 4; die Sitte, Grenzsteine als Wächter der Grenze zu setzen, auch bei Babyloniern, Hellenen und sonst, Greßmann, ZAW XXIX 120f. — Jaqob leistet den Schwur, bei Opfer und feierlicher Mahlzeit. Auch das Übernachten an heiliger Stätte 54 scheint mit zu der heiligen Handlung gehört zu haben. — Miṣpa Jdc 10 17 11 11. 34, nach 31 23 auf dem Gebirge Gilead, wohl identisch mit Miṣpe-Gilead Jdc 11 29, (vielleicht auch mit Ramath ham-Miṣpe Jos 13 26, Ramoth-Gilead I Reg 3 13 22 3ff. u. a., der Grenzstadt Israels gegen Aram) ist nach dem Zusammenhange der Jaqobgeschichten nördlich vom Jabboq = ez-Zerḳâ, also weder in es-Salṭ noch in den Ruinen von el-Gal'ûd (beides südl. von ez-Zerḳâ) zu suchen, sondern muß bei weitem nördlicher gelegen haben vgl. Smend, ZAW XXII 155ff., der an das heutige er-Remthe, südwestl. von Der'a denkt; oder ist Miṣpa das heutige Maṣfâ, nordwestl. von Gerasa? (Guthe, BW s. v. Mizpa). Über Ramath-Gilead vgl. zuletzt J. Boehmer, ZAW XXIX 129ff. Die vorliegende Sage ist die Kultussage von Miṣpa. Auch die Jephtasage und vielleicht auch Hos 5 1 handeln von diesem Ort. Gilead wird, da es von einer Sagenvariante parallel Miṣpa genannt wird, nicht weit davon gelegen haben; nach Jdc 10 17 lag es ihm gegenüber; als heilige Stätte erwähnt Hos 6 8 12 12. In Miṣpa war das Heiligtum eine Maṣṣebe, in Gilead ein Steinhaufen. Beide Städte und Heiligtümer sind also nicht identisch. — **49** אֲשֶׁר »weil« 30 18. — Für וְהַמִּצְפָּה 49 hat Sam וְהַמִּצְבָּה; LXX hat für den Namen מִצְפָּה sonst die Aussprache *Μασσηφα*, wonach Wellhausen (Composition[3] 43 A. 1) vermutet, daß der Ort ursprünglich הַמִּצְבָּה geheißen habe, daß der Name aber aus hochbedenklichen Gründen in הַמִּצְפָּה umgeändert worden sei.

32, 1 Labans Abschied, aus E: »er machte sich in der Frühe auf«, ist Fortsetzung von 31 54; die Zärtlichkeit Labans gegen »Enkel und Töchter« wie 31 28. 43. 49f.; er küßte sie, d. h. er tat, was er gewünscht hatte, vgl. 31 28.

---

49. Sage von Maḥ^{a}naim 32 2. 3 E.

32 [2] *Als nun Jaqob seines Weges zog, trafen Gottesengel auf ihn.* [3] *Jaqob aber sprach, sobald er sie sah: hier ist das Lager Gottes! darum nannte er jene Stätte Maḥ^{a}naim (Lager).*

Sage von Maḥ^{a}naim 32 2. 3 E. Das Stückchen stammt aus E: אלהים 2. 3. — Bei der Erklärung des Abschnitts ist auszugehen von seiner eigentümlichen Abgerissenheit: Engel treten auf, ohne etwas zu sagen oder zu tun. In der 1. und 2. Auflage dieses Kommentars ist, um diese Kürze zu erklären, die von andern wiederholte Vermutung ausgesprochen worden, das Stück sei ein Fragment; die eigentliche Pointe der ursprünglichen Erzählung — etwa ein Kampf Jaqobs mit dem »wilden Heer« der Engel — sei von Späteren ausgelassen worden, weil sie ihnen anstößig gewesen sei; vgl. 6 1—4 35 21f. Dagegen behauptet Ed. Meyer, Israeliten 275 A. 2, das Stück sei nicht etwa das Bruchstück einer einst ausführlicheren Kultsage, sondern von Anfang an nichts als eine kurze Notiz gewesen, deren Zweck es sei, die Etymologie von »Maḥ^{a}naim« zu geben. Für die Richtigkeit dieser Erklärung sprechen die Analogien 33 17. 18—20 Ex 15 22ff. 27 Jos 5 13—15, vgl. auch die Bethelsage S. 322; das sind lauter kurze »Notizen«, wie sie an bestimmten Orten zur Erklärung des Namens oder irgend einer Eigentümlichkeit des Ortes erzählt wurden: auch in Deutschland gibt es viel derartige ganz kurze Lokalsagen vgl. die Einleitung § 3, 22. — So erzählte man sich auch in Maḥ^{a}naim, um den Namen zu erklären, daß Jaqob daselbst ein »Lager« der Gottesengel gesehen habe. Daß Gottesengel auf einen Menschen oder Heros treffen, muß also damals ein Sagenmotiv gewesen sein, das aus anderen Überlieferungen bekannt war. — Was mag dies Motiv bedeutet haben? »Engel Gottes«, d. h. ursprünglich göttliche oder dämonische Wesen (vgl. oben S. 55f. 318), treten darin auf als ein (unendlich zahlreiches I Chr 12 22) göttliches Heer: solcher Glaube an Götter- und Geisterheere ist weitverbreitet — »die Vorstellung eines himmlischen Heeres, das am nächtlichen Himmel einherstürmt, ist wohl keinem unserer europäischen Völker fremd«, Usener, Götternamen 42, vgl. in Deutschland das »wilde Heer« —, auch in Israel sicherlich uralt und spielt auch in der Jahvereligion eine gewisse Rolle (Jdc 5 20 Jos 5 14, das »Heer des Himmels«, das »Heer Jahves«, יהוה צבאות u. a.) vgl. Westphal, Jahwes Wohnstätten 234ff. Bei dieser Vorstellung mag mancherlei zusammengeflossen sein: man hat das Sternenheer als das »Heer des Himmels« aufgefaßt; aber auch meteorologische Erscheinungen wie Sturm, Regen, Gewitter und die Erscheinungen des Vulkans mag man von einem solchen »wütenden Heer« abgeleitet haben: Jahve, der im Feuer des Sinai erscheint, wird von allen »Heiligen« begleitet Dtn 33 3; hier, wo das göttliche Heer auf Erden erscheint, liegt der Gedanke an das Sternenheer fern. — Solche Geisterheere — so ist hier die Voraussetzung — schweifen von einem »Lager« aus durch das Land. Dem sterblichen Auge sind sie natürlich für gewöhnlich unsichtbar. Aber es kann geschehen, daß sie zufällig — פגע zufällig antreffen 28 11 Ex 23 4 I Sam 10 5 — auf einen Menschen stoßen. Als aber Jaqob sie gewahrt, schließt er, daß auch ihr Lager nicht weit sein könne. Zu vergleichen sind die deutschen Sagen von einer Erscheinung des »wilden Heeres«, Grimm, Deutsche Mythologie^4 768ff. Daß die »Engel« noch irgend etwas gesagt oder getan hätten, ist nicht anzunehmen: es genügt, daß Jaqob sie gesehen hat; ähnlich bei dem »wilden Heer«, das sich in den deutschen Überlieferungen meistens auch nur (von einem Wanderer) sehen oder hören läßt. Die gewöhnliche Erklärung, die Engeloffenbarung solle Jaqob der schützenden Nähe Gottes versichern vgl. II Reg 6 17, ist durch den Text nicht ausgesprochen; solche ganz unvermittelt auftretenden Stücke dürfen jedenfalls ihrem ursprünglichen Sinne nach nicht aus dem Zusammenhange, in dem sie gegenwärtig stehen, gedeutet werden. Doch mag schon E das Stück so ausgelegt haben. — Maḥ^{a}naim (kein Dual § 88c), einer der Hauptorte des Ostjordanlandes, Residenz des Išba'al II Sam 2 8. 12. 29, Davids Sitz beim Aufstand Absaloms II Sam 17 24ff., Haupt-

stadt eines Kreises Salomos I Reg 4 14; die Stadt lag nach der Jaqobgeschichte nördl. vom Jabboq, nicht allzuweit vom Jordan 11 vgl. auch II Sam 2 29, südl. oder südwestl. von Miṣpa und Gilead, Penu'el gegenüber; die Gleichsetzung mit Mahne, einem Ruinenorte am Wâdi el-Ḥimâr, ist danach unmöglich.

Der zweite Teil der Jaqob-Esau-Geschichte 32 4—22 33 1—16

unterscheidet sich vom ersten Teile dieser Sage 25 21—34 27 bedeutend. Während im ersten Teil ein ursprünglicher, allerdings von uns schwer zu fassender Sinn der Begebenheiten mehrfach hervortritt, ist hier davon sehr wenig zu erkennen; nur der allgemeine Aufriß des zweiten Teils, wonach Jaqob seinem Bruder zwar an äußerer Gewalt unterlegen ist, aber ihn an Klugheit bei weitem übertrifft, so daß er ihm gegenüber im Vorteil bleibt, stimmt mit dem ersten Teile überein und wird aus der Grundbedeutung der Gestalten zu verstehen sein. Während ferner die Sagen des ersten Teils kaum lokalisiert sind, haftet der zweite Teil an bestimmten Orten, an Maḥanaim und Penu'el; aber die Beziehung auf diese Orte, so große Bedeutung sie auch für die Erzähler hat (vgl. unten), paßt doch jedenfalls auf die Völker Edom und Israel, die Esau und Jaqob gleichgesetzt werden, recht wenig: das Gebiet des historischen Edom ist von Maḥanaim und Penu'el weit entfernt. Wie diese Schwierigkeit zu heben ist, ist wohl kaum zu sagen; wenn »Esau« wirklich im Lande des späteren Edom heimisch ist, so wäre die Sage erst nachträglich in Maḥanaim lokalisiert worden; ist aber die Sage eigentlich in Maḥanaim zu Hause, so sollte man schließen, daß Esau ursprünglich nicht in Edom, sondern bei weitem nördlicher gewohnt habe. Die gegenwärtige Sage hilft sich, indem sie erzählt, daß Esau von seinem Wohnsitz im Süden bis Penu'el Jaqob entgegengezogen sei; aber das ist nur ein Notbehelf, denn so weit zieht man einem Heimkommenden schwerlich entgegen. Ed. Meyer, Israeliten 387 A. 1 denkt an die einstige Macht Edoms weit nach Norden hinauf; aber bis zum Jabboq hin?

Die Erzählung ist novellistisch ausgeführt. Jaqob kommt jetzt in dringende Gefahr: sein Bruder, der einst von ihm so betrogen worden war, und der ihm damals den Tod geschworen hatte, stößt jetzt auf ihn; an Widerstand ist nicht zu denken, denn Esau führt vierhundert Mann mit sich; ebensowenig an Flucht, denn die Herden sind schwerfällig; wie wird es dem vielgewandten Jaqob gelingen, sich aus dieser Not zu ziehen? Die Erzähler gewinnen die Antwort auf diese Frage aus den Namen der Stätten, an denen dies Zusammentreffen geschehen ist. Maḥanaim wird von ihnen als »Doppellager« (Dual) oder »mehrere Lager« (Plur.) gedeutet. So erzählt man, Jaqob habe seine Herden und seine Leute in zwei Lager geteilt: wenn Esau das eine schlägt, kann das andere entfliehen 32 8f. — Eine zweite Variation desselben Themas ist, Jaqob habe seine Familie in drei Teile geteilt: voran die Mägde mit ihren Kindern, dann Lea samt ihren Kindern, schließlich Raḥel mit Joseph: wenn Esau über sie herfällt, so wird er die Mägde samt ihren, von Jaqob weniger geliebten Kindern treffen, vielleicht auch noch Lea und ihre Kinder einholen, wenn nur Raḥel und Joseph sich retten können 33 1f. Obwohl in der gegenwärtigen Rezension das Wort »Lager« in diesem Zusammenhang nicht vorkommt, so ist doch diese Teilung der ersten so ähnlich, daß man beide für Varianten halten darf. — Eine dritte Variation 32 14b—22 erzählt von einer anderen Teilung: danach schickt Jaqob einen Teil der Herde als »Geschenk« voraus; er selbst blieb im »Lager« zurück: dieser Zug enthält ein Wortspiel zwischen מַחֲנֶה »Lager« 32 22 und מִנְחָה »Geschenk« 32 14. 19. 21. 22 33 10. Wenn es nun aber weiter heißt, daß auch dies »Geschenk«, um mehr in die Augen zu fallen, noch in fünf Teile geteilt worden sei, so wird auch hier die Deutung von Maḥanaim als

»mehrerer Lager« nachklingen. — Zugleich wirkt, wenn auch weniger stark, der Name Pᵉnu'el ein: wie eines Gottes Antlitz פְּנֵי אֱלֹהִים, so versichert Jaqob schmeichelnd, hat er Esaus Antlitz gesehen 33 10; auch die Worte פָּנָיו אוּלַי in 32 21 spielen wohl an »Pᵉnu'el« an. — Auffällig ist ferner, wie häufig in dem ganzen Stück das Wort עָבַר vorkommt 32 11. 17. 22. 23. 24 bis. 32 33 3. 14, also im ganzen neun Mal, und zwar nicht nur in Zusammenhängen wie 32 11. 23. 24, wo es gerade nötig war; die Erzähler spielen mit diesem Worte, weil es sich im Verlauf der Handlung um den Übergang עבר über eine Furt מַעֲבָר 32 23 handelt. Mehrfach kommt die Verbindung עָבַר לִפְנֵי 32 17 33 3. 14 und עָבַר עַל־פְּנֵי 32 22 vor (woran עָבַר אֶת־פְּנוּאֵל 32 32 anklingt); auch dies wird nicht Zufall, sondern aus einem Worte wie מַעֲבַר־פְּנוּאֵל geschöpft sein. Die Erzähler haben aus diesem oder einem ähnlichen Namen den Zug gewonnen, daß an der »Furt zn Pᵉnu'el« jemand oder etwas vorausgegangen sei. Wer vorausgegangen ist und wem, darüber mancherlei Kombinationen: das »Geschenk« zog Jaqobs Lager voraus 32 17. 22: Jaqob selber ging seinen Frauen voraus 33 3; Esau zog schließlich — dahin wußte es Jaqobs Schlauheit zu bringen — dem Jaqob voraus 33 14; ebenso ist wohl auch der Zug entstanden, daß Jaqob an Esau Boten sendet: sie gingen ihm voraus 32 4ff., und daß Jaqob beim Übersetzen als letzter zurückbleibt 32 25: das Lager ging ihm voraus; in den beiden letzten Fällen wird aber das Wort עָבַר לִפְנֵי nicht gebraucht. — Demnach ist ein sehr großer Teil der ganzen Sage durch phantasievolle Ausdeutung der Namen gewonnen. Solche etymologische Deutungen sind auch in anderen alten Sagen sehr häufig, werden aber sonst nur für Nebenzüge verwandt vgl. die Einleitung § 2, 8. Das Überwiegen der Etymologie in diesem Stücke bedeutet also, daß diese Erzählung keine uralte Tradition, sondern auf Grund weniger gegebener Daten von den Erzählern ausgesponnen worden ist. Daß die ganze Geschichte daher blasser geworden ist, als es die alten wurzelechten Sagen zu sein pflegen, ist nicht verwunderlich.

Der innere Aufbau der Erzählung ist durch die Orte gegeben: Maḥᵃnaim und Pᵉnu'el liegen einander gegenüber zu beiden Seiten des Jabboq, dazwischen die Furt. Zu Maḥᵃnaim hat Jaqob die Vorbereitungen getroffen, Esau zu empfangen; zu Pᵉnu'el ist er auf ihn gestoßen; dazwischen liegt der Übergang über die Furt.

---

50. Jaqobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32 4—22 JE.

32 ⁴Jaqob aber sandte Boten voraus zu seinem Bruder Esau ins Land

---

Jaqobs Vorbereitungen, Esau zu empfangen 32 4—22 JE. Quellenkritik. Das Stück zerfällt in zwei Teile: I. Jaqob erfährt durch Boten, Esau ziehe heran; in der Angst teilt er das Lager in zwei Teile und betet zu Jahve um Rettung; in der Nacht bleibt er daselbst 4—14a. II. Jaqob sendet ein Geschenk von mehreren Herden voraus; in der Nacht bleibt er im Lager 14b—22. Der erste Abschnitt kommt in 14a an demselben Punkte an, den der zweite erst in 22 erreicht; auch sachlich bilden beide Teile Parallelen: beide Male handelt es sich um ein Teilen der Herden, das in der Angst vor Esau geschieht; das zweite Stück (vgl. בַּמַּחֲנֶה 22) weiß nichts von der Zweiteilung von 8. 9. Also ist 4—14a || 14b—22. — 4—14a stammt aus J; Beweis: יהוה 10, »Gott meines Vaters Abraham« 10 wie 28 13, שִׁפְחָה 6, מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 6, die Aufzählung 6 wie 30 43; 10. 13a blicken auf 31 3 (J) zurück, 13b auf 28 14 (Jʳ). Demnach gehört 14b—22 zu E. — Das Gebet Jaqobs 10—13 unterscheidet sich im Ton stark von seiner Umgebung: 1. während die Geschichte sonst ganz profan ist und nur Jaqobs Klugheit verherrlicht, dringt hier plötzlich tiefe religiöse Empfindung ein: der aalglatte Jaqob fühlt sich — unwürdig all der Gnade Gottes! Um zu empfinden, wie »modern« dies Gebet ist, vergleiche man es mit der uralten Pᵉnu'elgeschichte: es sind zwei verschiedene Welten. die hier im Rahmen eines Kap. zusammengekommen sind. — 2. Das Gebet deutet auch die Teilung in die »zwei Lager« etwas anders als das Vorhergehende 8. 9; während die Tei-

Se'ir *[ins Gefilde Edom]* 5und trug ihnen auf: so sollt ihr meinem Herrn Esau sagen: dein Knecht Jaqob läßt dir sagen: ich bin bisher bei Laban zu Gaste gewesen und habe dort bis jetzt verweilt; 6ich habe Rinder, Esel 'und' Schafe, Knechte und Mägde erworben, und wollte nun Boten senden, das meinem Herrn mitzuteilen, damit ich Gnade vor deinen Augen fände. — 7Die Boten kehrten zu Jaqob zurück und sprachen: wir sind zu deinem Bruder Esau gekommen; aber er zieht dir schon mit vierhundert Mann entgegen. 8Da fürchtete sich Jaqob sehr, und es ward ihm bange. So teilte er die Leute, die bei ihm waren, und die Schafe, Rinder und Kameele in zwei Lager. 9Denn er dachte: wenn Esau das eine Lager trifft und es überfällt, so kann doch das andere Lager entrinnen. — 10Und Jaqob sprach: Gott meines Vaters Abraham, Gott meines Vaters Isaaq, Jahve, der zu mir gesagt hat: kehre zurück in dein Heimatland und zu deiner Verwandtschaft,

---

lung bisher den Zweck gehabt hat, eine wenigstens teilweise Flucht vor Esau zu ermöglichen, werden die Lager hier verwandt, die Größe der göttlichen Gnade, die Jaqob so reich gemacht hat, vor Augen zu stellen. — 3 Auch die Erwähnung des Jordan 11 ist auffällig; die alte Sage redet hier vom Überschreiten des Jabboq (Kautzsch-Socin[3] A. 155). — Daß das Gebet sekundär ist, zeigt auch, daß es Anspielungen an Jahveworte aus früheren Geschichten 10. 13 enthält, und zwar an solche Worte, die an ihrem Orte selber sekundär sind vgl. zu 28 14 31 3 (22 17 16 10). — Das Stück benutzt Motive und Ausdrücke von 4—9 (die »beiden Lager« 11 wie 8; בָּא 12 wie 8; וְהִכַּנִי בֹּא 12 wie 9) und gehört auch sonst dem Sprachgebrauch nach zu J, stammt also von »J[r]«.

I **4—14a** Die Aussendung der Boten, die Teilung des Lagers, das Gebet J. — **4—7** Die Aussendung der Boten, durch die Jaqob sich anmelden läßt, soll Esau seine Ehrerbietung bezeugen. Jaqob bemüht sich, so demütig wie möglich vor Esau aufzutreten (daher die höflichen Ausdrücke »mein Herr« 5. 19 33 8. 13. 14 bis. 15, »dein Knecht« 5. 19. 21 33 5, »Gnade finden vor deinen Augen« 6 33 8. 10. 15), in der Hoffnung, sein Bruder werde sich durch die vielen Komplimente und die von Ehrerbietung triefenden Reden gewinnen lassen. Alles dies, besonders die siebenmalige Verbeugung 33 3, geht weit über die Höflichkeit hinaus, die etwa der jüngere Bruder dem älteren schuldig ist (gegen Frankenberg GGA 1901 S. 701 f.); der Schlüssel zu allem ist 32 21, wo der Erzähler ausdrücklich sagt, daß Jaqob ein böses Gewissen hat und deshalb Esau zu begütigen strebt. Diese Art, in der Not sich durch Demut zu helfen, entspricht sicherlich der Volksart der Erzähler und Hörer, denen Jaqobs große Kunst im Schmeicheln offenbar nur Vergnügen gemacht hat. — **4** שְׂדֵה אֱדוֹם ist Glosse zu אַרְצָה שֵׂעִיר; שָׂדֶה »das weit und offen daliegende Gebiet« vgl. Ed. Meyer, Israeliten 329. — **5** אֲדֹנִי synkopiert für אֲאֲדֹנִי § 64h. — **6** שׁוֹר וַחֲמוֹר kollektiv gebraucht wie עֶבֶד וְשִׁפְחָה § 123b; שׁוֹר וַחֲמוֹר ein volkstümlicher Reim; dieselbe Zusammenstellung Jes 1 3. — Sam LXX Vulg Peš וְצֹאן, Kittel, Kautzsch[3]. — וְאֶשְׁלְחָה § 49e. — **7** Die Meinung ist, daß Esau, ehe Jaqobs Boten zu ihm gelangen, bereits von Jaqobs Herannahen vernommen und sich sofort, um ihn einzuholen, aufgemacht hat, gegen Sievers II 329. Seine Absicht bleibt mit Willen im Dunkeln, um Spannung zu bewirken. Nur das wird gesagt, daß er es sehr eilig hat und eine große Zahl Menschen mit sich führt; wir sollen ängstlich mit Jaqob fragen: zu welchem Zwecke? ist er noch immer zornig? wird er Jaqob und seine Familie totschlagen und seine Herden rauben? oder ist er gekommen, den heimkehrenden Bruder freundlich zu begrüßen und ihn nach Hause zu geleiten? — Wie Esau zu den 400 Mann kommt, begründet die Erzählung nicht. — **8. 9** Die Teilung des Lagers. — **8** שְׁנֵי מַחֲנוֹת ist eine Etymologie von מחנים, die der Kundige verstehen wird, gegen Eerdmans I 60. — **9** הָאַחַת das Fem. ist hier unmöglich; Sam הָאֶחָד, Ball, Kittel. — **10—13** Jaqobs Gebet beginnt mit der »Anrufung« (vgl. zu 4 26) 10, der Namennennung des Gottes, die durch

so will ich dir Gutes tun: [11]ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und aller Treue, die du deinem Knechte getan hast; denn mit meinem Stabe allein überschritt ich den Jordan hier, und nun gebiete ich über zwei Heere! [12]Ach, rette mich vor meinem Bruder Esau; denn ich fürchte mich vor ihm, daß er komme und uns überfalle, die Mütter samt ihren Kindern! [13]Du hast mir doch zugesagt: ich will dir Gutes tun, und deinen Samen viel machen wie den Sand am Meere, den man nicht zählen kann vor Menge. — [14]Und er blieb jene Nacht dort.

Dann nahm er von seinem Besitz ein Geschenk für seinen Bruder Esau; [15]*zweihundert Ziegen und zwanzig Böcke, zweihundert Schafe und zwanzig Widder,* [16]*dreißig säugende Kameele mit ihren Füllen, vierzig Kühe und zehn Stiere, zwanzig Eselinnen und zehn Eselfüllen,* [17]*und er übergab sie seinen Knechten, jede Herde besonders, und sprach zu seinen Knechten: gehet ihr vor*

---

eine Näherbestimmung (vgl. zu 24 12), hier im Part. (הָאֹמֵר) erweitert ist. Hebräische Gebete sind naiver als die unsrigen; so enthält die hinzugefügte Näherbestimmung einen starken Appell an Gott: er hat ja selber die Heimkehr befohlen und Verheißungen daran geknüpft; dadurch ist Jaqob in so große Not gekommen; kann ihn Gott jetzt fallen lassen? Auf die Anrufung folgt, noch ehe die Bitte kommt, eine Danksagung 11 vgl. »Ausgewählte Psalmen«[2] 206: das entspricht der Ehrfurcht, die man vor Gott empfindet: ehe man es wagt, ihm mit Bitten zu kommen, hat man ihn zu preisen und ihm zu danken, und diese Danksagung enthält zugleich einen Trost: der Gott, der so oft geholfen hat, wird seinen Frommen auch diesmal nicht verlassen. Erst dann kommt das eigentliche Hauptstück, die Bitte 12. Hinzugefügt ist noch ein Motiv, durch das sich Gott — wie man wünscht — bestimmen lassen möge 13. In dieser ganzen Anlage ist Jaqobs Gebet das Muster eines Gebetes, besonders der prosaischen Gebete vgl. Jes 37 16ff. Jer 32 16ff. I Reg 8 23ff. Dan 9 4ff. I Mak 4 30ff. III Mak 2. 6 Tob 3 2ff. 11ff. Or. Man. Or. Asarj., Ps 9. 16. 41. 44 u. a. — **11** Das Dankgebet Jaqobs ist der klassische Ausdruck der menschlichen Demut, die sich der göttlichen Wohltaten unwürdig findet. Freudig vergleicht Jaqob mit seiner Armut beim Auszuge den Reichtum bei seiner Wiederkehr; ein natürlicher Zug: wenn man an denselben Ort zurückkehrt, liegt es nahe, den damaligen und den gegenwärtigen Zustand zu vergleichen; umgekehrt bei No'omi, die reich ausgezogen ist und arm heimkehrt Ruth 1 21. Der Gedanke an die Sünde, den man aus dem »Zusammenhange« der Jaqobsage hier einzutragen pflegt, liegt gänzlich fern, Driver. — Der Verf. dieses Gebetes hat die Jordanfurt im Auge, die nicht weit von Maḥanaim und Penu'el liegt: man denkt gewöhnlich an die von ed-Dâmije. — **12** אֵם עַל־בָּנִים Hos 10 14 volkstümliche Redensart. — Hinter **14a** scheint in J die Notiz gestanden zu haben, daß von dieser Teilung des Lagers der Ort seinen Namen »Maḥanaim« hat; daher das שָׁם (Dillmann).

II **14b—22** Jaqob sendet mehrere Herden als Geschenk voraus E. Es ist Sitte, beim Zusammentreffen mit einem Höhergestellten, den man ehren will 43 11 I Sam 17 18 II Reg 5 15 8 9, ein Geschenk zu geben, besonders, wenn man Grund hat, sich vor ihm zu fürchten I Sam 25 27 Gen 43 11. — Voraussetzung der Szene ist, daß Esau von dem Herannahen Jaqobs gehört hat und ihm entgegen zieht: dies ebenso wie bei J und darum hier ausgelassen. — **14b** מִן־הַבָּא בְיָדוֹ von dem, was in seiner Hand d. h. mit ihm 35 4 gekommen war (Dillmann). — **15. 16** Die Ausführlichkeit, mit der die Herden geschildert werden — eine ähnliche Aufzählung Job 1 3 —, ist charakteristisch für den Stil dieser Sage; wir sollen diese Aufzählung sachkundig anhören und denken: ein kluger Mann dieser Jaqob, der so außerordentlich große Geschenke macht: sicherlich wird Esau dem nicht widerstehen können! — **16** יַעְיָרִם § 28b, וַעֲיָרִם Kittel. — **17** Daß die Herden getrennt, in verschiedenen Lagern (עֵדֶר עֵדֶר לְבַדּוֹ § 123d), ziehen sollen, ist dem Namen »Maḥanaim« entnommen; der Erzähler weiß dies aber aufs beste zu motivieren: so sehen

mir her uud lasset Raum zwischen den einzelnen Herden. 18 *Und dem ersten trug er auf: wenn dich mein Bruder Esau trifft und dich fragt: wem gehörst du? wohin willst du? und wem gehört das Vieh, das du treibst?* 19 *so sprich: das gehört deinem Knechte Jaqob; es ist ein Geschenk, das er meinem Herrn Esau sendet; er selber kommt gleich hinter uns her.* 20 *So trug er auch dem zweiten und dritten auf und allen, welche die Herden trieben: so sollt ihr Esau sagen, wenn ihr ihm begegnet,* 21 *und sprecht: dein Knecht Jaqob kommt gleich hinter uns her. Er dachte nämlich: ich will ihn mit dem Geschenke, das vor mir herzieht, versöhnen; erst dann will ich ihm selber unter die Augen treten, vielleicht nimmt er mich freundlich an.* — 22 *So zog das Geschenk ihm voraus; er selbst aber blieb jene Nacht im Lager.*

---

sie nach Mehr aus. — **18** So fragt man in der Wüste jeden, dem man begegnet, vgl. zu 16 8. — **19** Köstlich ist Jaqobs Anweisung: die Herdenführer sollen an Esau bestellen, Jaqob selber komme »hinter ihnen«. So wird Esau, wenn die folgende Herde kommt, erwarten, jetzt Jaqob vor sich zu haben; dann aber kommt — welche Überraschung! — nicht Jaqob, sondern ein neues Geschenk. Dies als der Hauptpunkt der ganzen Instruktion wird 21 wiederholt. Eine höchst raffinierte Art, ein Geschenk darzubringen! — **18** יִפְגָּשְׁךָ vgl. § 60b und Spurrell. — **20** מֹצְאֶכֶם für מָצְאֶכֶם § 74h. — Vers **21**, der wohl ein Wortspiel auf »Pᵉnu'el« enthält (vgl. oben), steht hier nicht überflüssig und kann nicht zu J gehören, bei dem Jaqob an dieser Stelle noch nicht an ein Geschenk denkt vgl. zu 33 8—11 (gegen Dillmann). — יעקב + בא Sam LXX Targ-Onk, Targ-Jon Ball, Sievers II 330. — »Das Antlitz zudecken« = versöhnen, Stade, Bibl. Theol. 167.

---

51. Jaqobs Ringkampf mit der Gottheit 32 23—33 JE.

Jaqobs Ringkampf mit der Gottheit 32 23—33 JE. Quellenscheidung: Der Übergang über den Fluß wird doppelt berichtet: 23 ‖ 24 vgl. וַיִּקַּח 23 ‖ וַיִּקָּחֵם 24; 23 wegen שִׁפְחָה und »Jabboq«, woran J 25b. 26b anspielt, zu J, 24 zu E, vgl. Dillmann. Daß Jaqob selbst mit über den Fluß geht, sagt J 23 ausdrücklich, aber nicht E 24, weshalb 25a »er blieb allein zurück« zu E zu rechnen ist, Dillmann. Erst am Ende der Pᵉnu'elgeschichte 32a geht Jaqob nach E hinüber. — 25—32 gehören nach den meisten zu J, nach Dillmann zu E; Holzinger findet richtig Anzeichen für beide. Doppelrezension tritt in vielen Momenten hervor: nach 26a verrenkt sich die Hüfte Jaqobs durch einen Schlag, nach 26b dagegen zufällig beim Ringen; die Namennennung Israel ist schon eine Art Segen 28f., stößt sich also mit den Worten »er segnete ihn daselbst« 30; auch das Ergebnis des Kampfes wird verschieden beurteilt: nach 29 hat Jaqob gesiegt, nach 31 ist er nur soeben mit dem Leben davongekommen. Ferner scheinen Varianten zu sein daß in 25 der Erzähler, in 27 der Gott berichtet, daß die Morgenröte angebrochen sei; auch das werden zwei Variationen desselben Motivs sein, daß 28 Gott den Jaqob nach seinem Namen fragt, dagegen 30 Jaqob den Gott. — Die Verteilung auf die Quellen kann nicht vom Gebrauch der Gottesnamen ausgehen, da אלהים 29 appellativischen Sinn hat und in 31 der Name Jahves mit Willen vermieden wird; ebensowenig von dem Namen »Israel«, den J zwar von 35 21 an regelmäßig gebraucht, den aber auch E 33 20 kennt. Am besten setzt man bei der Umnennung Jaqobs 28. 29 ein, wonach Jaqob die Gottheit »überwunden« hat. Überwunden, wodurch? Dadurch, daß er den Gott beim Ringen schlug 26a (vgl. die Erklärung) und so lange festhielt, bis er ihn, eben durch diese Umnennung, segnen mußte 27. So gewinnen wir in 26a. 27. 28. 29 einen wohlgefügten Zusammenhang: zuerst schien Jaqob nicht Sieger zu werden (לֹא יָכֹל 26a), dann ist er es doch geworden (וַתּוּכָל 29). Diese Rezension gehört aber wegen der auffallenden Parallele 29 ‖ 30 8

[23]Noch in jener Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine Mägde und seine elf Kinder; und er überschritt die Furt des Jabboq: [24]*so nahm er sie und brachte sie über den Fluß, und brachte 'alles', was ihm gehörte, hinüber.* [25]*Jaqob selbst blieb zurück.* — Da rang jemand mit ihm, bis die

---

zu E. Ihr Anfang ist (vgl. oben) 24. 25a, ihr Schluß, sehr effektvoll nach den pathetischen Worten 29, ist 32a. Die Rezension ist fast vollständig erhalten; es fehlt nur der Überfall durch einen Unbekannten am Anfang, verdrängt durch 25b. — Das Überbleibende (außer 33, worüber die Erklärung) gehört zu J: 25a. 26b. 30. 31. 32b; auch diese Rezension bildet eine Einheit vgl. die Erklärung; sie ist sehr knapp erzählt, aber es scheint nichts von Bedeutung zu fehlen. Beide Rezensionen sind sehr ähnlich: Ort, Zeit, wesentlicher Verlauf der Geschichte und die ganze, eigentümliche nächtliche Stimmung ist beiden gleich; dazu eine Reihe von Einzelzügen: so enthalten beide eine Frage nach dem Namen, beide schließen mit einer Namennennung; auch Ausdrücke stimmen überein: עָלָה הַשָּׁחַר 25. 27, כַּף־יָרֵךְ 26a. b. 33. Die Rezensionen sind also nahe verwandt. — Holzinger schreibt 27—29 J, 30—32 E zu, erkennt also dieselben Zusammenhänge, verteilt sie aber anders auf die Quellen; ebenso Luther ZAW XXI 66, der 25. 26a. 27—29 zu J, 25a. 26a. 27 zu J's Quelle rechnet. In diesem Kommentar 1. 2. Aufl. ist 26a. 27. 30. 31. 33 für E, 25b. 26b. 28. 29. 32 für J angesetzt worden, wobei aber 28. 29 nicht gut mit 26b und 27 nicht gut mit 30 zusammenhängt. Ed. Meyer, Israeliten 57f. rechnet, im wesentlichen wie Luther, zu J 25. 26a. 27. 30. 32aα, das übrige zu E; aber die beiden Reden Jaqobs 27b. 30 können nicht wohl neben einander stehen; ferner widersprechen sich 29 (Jaqob Sieger) und 31 (Jaqob nur glücklich entronnen); umgekehrt können 25b. 26b (»Ringen«) nicht von einander getrennt werden. Procksch zählt zu E 24a. 25a. 26a. 27b. 28. 29. 32. 33; vortrefflich; doch kann 27a nicht von 27b geschieden werden. Die vielen Versuche zeigen die Schwierigkeit der Aufgabe.

23 בַּלַּיְלָה הוּא 19 33, Sam ההוא 14. 22. — Jabboq, seit alters dem heutigen Wâdi Zerḳâ gleichgesetzt, Smend ZAW XXII 137 ff., einem stellenweise ziemlich reißenden Flusse in tiefer Schlucht (נַחַל 24). Ein Übergang über einen Fluß bei Nacht ist für Herden nicht ohne Schwierigkeit. Beide Quellen erzählen von diesem Übergang, ohne aber eine ausdrückliche Motivierung hinzuzufügen; als Grund ist wohl zu denken, daß sich Jaqob bei dieser schwierigen Passage nicht von Esau überraschen lassen will. — **24** אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ Sam LXX Peš Vulg Ball, Kittel, Kautzsch[3]. — **25** Jaqob bleibt als Letzter hinter dem Zuge zurück, wie es die Pflicht des Herrn ist; gedacht ist wohl (vgl. oben), daß er sich noch auf der nördlichen Seite des Flusses befindet. Hier ist er ganz allein, von jeder Hülfe fern, nur auf seine Kraft angewiesen. Weniger gut erzählt J, daß Jaqob den Fluß schon überschritten habe 23. — Dort wird er überfallen von einem unbekannten Wesen (J אִישׁ vgl. zu 18 2); auch E breitet den Schleier des Geheimnisses darüber, wer es eigentlich gewesen sei. Der Hörer mag ahnen, daß es die Gottheit ist; Jaqob aber weiß es zunächst noch nicht: er erkennt im nächtlichen Dunkel nur, daß er einen starken, furchtbaren Gegner vor sich hat; daß es die Gottheit ist, erfährt er erst im weiteren Verlauf der Geschichte, bei E durch die Bitte 27 und das Eingeständnis 29, bei J durch die Verweigerung der Namennennung 30. — Dies Wesen »ringt« mit Jaqob J; auch E setzt Ähnliches voraus. Welcher Art ist dieser Kampf? Nach der bekannten Umdeutung, die an einem eigentlichen Ringen des Gottes mit Jaqob Anstoß nimmt, ist es ein Gebetskampf; aber beim Gebetskampf verrenkt man sich nicht die Hüfte. Alle die »geistigen Wahrheiten«, die noch Dillmann und Driver hier finden, vom Ringen Jaqobs um Gottes Gnade, in Angst über die Sünde an Esau, als dem Schlusse seiner Läuterungen, haben im Text keinen Anhalt. — Eine lehrreiche Parallele ist Ex 4 24—26, wo Jahve Mose überfällt, um ihn zu töten. Dies ist auch hier der Zweck des Gottes. Daß die Gottheit sonst überall auf Jaqobs Seite steht, beweist nicht gegen diese Auffassung, sondern zeigt nur, daß diese Sage in der Jaqoberzählung völlig einzigartig ist;

Morgenröte heraufzog. 26 *Und als er sah, daß er ihn nicht bezwingen könne, schlug er ihn auf die Hüftpfanne.* Jaqob aber verrenkte sich die Hüftpfanne, als er mit ihm rang. 27 *Da sprach er: laß mich los; die Morgenröte ist schon heraufgezogen. Er aber sprach: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.*

---

ebenso sticht die Erzählung Ex 4 24—26 von ihrer Umgebung ab. Weiter hierüber zu 28. — Die Gottheit erscheint bei Nacht, grauenvoll, geheimnisvoll vgl. zu 19 14ff. — יַאֲבֵק das Wort nur hier und 26; Anspielung und ursprünglich wohl Erklärungsversuch des Namens יַבֹּק. — Alle diese Züge, daß die Gottheit einen Menschen überfällt, bei Nacht, unerkannt, und mit ihm kämpft, atmen denselben Geist und beweisen sehr hohes Altertum der Erzählung. Ferner, daß hier nicht mit Waffen, sondern durch Ringen, Leib gegen Leib, gekämpft wird, führt in uralte Vorzeit; so kämpft man in ältesten Mythen: z. B. Herakles gegen Antaios, Herakles und Simson gegen den Löwen. Auch daß Gott und Menschen hier mit einander, zunächst ohne Entscheidung, also etwa mit gleicher Kraft gegen einander kämpfen, ja, daß der Mensch den Gott schließlich besiegt 29, ist ein Zeichen ältester Zeit: damals ist Gott und Mensch noch nicht soweit von einander unterschieden, wie es sich die klassische Zeit Israels vorstellt, und Jaqob wird als besonders kraftvoll, ja vielleicht als Gigant gedacht 29 10 31 46ff. — 26a E. Das Fehlen der Explicita und der Wechsel der Subjekte ist echt hebräisch, bereitet aber unserer Exegese Schwierigkeiten. Wer hat den andern auf die Hüfte geschlagen? Spätere Auffassung, niedergelegt in 33b, meint, der Gott habe den Menschen geschlagen: dies schien der späteren Zeit das allein Würdige zu sein. Aber der Zusammenhang wird bei weitem straffer, wenn wir mit W. Max Müller, Asien u. Europa 163 A. 1, Luther, ZAW XXI 66, Ed. Meyer, Israeliten 57 u. a. das Umgekehrte annehmen: als Jaqob sieht, daß er an Körperkraft dem andern nicht gewachsen ist, wendet er — was zu seinem sonstigen Charakter vortrefflich paßt — einen Ringerkniff an (ähnlich wie Odysseus Il. XXIII 725ff.) und schlägt den Gegner auf die Hüftpfanne d. h. die Gelenkhöhle des Schenkelknochens. So, schwer verletzt und zu weiterer Gegenwehr unfähig geworden, verlegt sich der Gott aufs Bitten 27: laß mich los! Alles dies höchst altertümlich. Noch stärker bei Hos 12 5a: er kämpfte mit dem Engel und übermochte ihn (וַיִּכָּבֵל); der weinte und bat um Gnade. (Subjekt zum 2. Gliede ist der Engel, der Besiegte hat um Gnade zu bitten; der Zusammenhang des Verses im Hosea ist sehr dunkel, weshalb der sehr altertümliche Satz aber nicht für Zusatz zu erklären ist.) — Der Grund der Bitte ist: die Morgenröte steht schon am Himmel; das Wort setzt uralte Anschauung voraus: mit Sonnenaufgang muß die Gottheit verschwinden; eine gute Parallele bietet die Bitte Juppiters bei Plautus Amphitr. I 334f. »cur me tenes? tempus est; exire ex urbe, priusquam lucescat, volo«. Das Wort hat den ästhetischen Zweck, die Spannung zu schärfen vgl. zu 19 15: der Termin ist im nächsten Augenblick abgelaufen; was soll werden, wenn die Sonne aufgeht? wird die Sonne die Gestalt des Gottes bescheinen dürfen? Den Gott graust vor der Morgenröte, die ihm irgend eine ungenannte und unnennbare Gefahr zu bringen scheint, E. Zurhellen-Pfleiderer, Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein N. F. X 43. — Jaqob aber erkennt aus dieser Bitte, daß er einen Gott vor sich hat. Während das Bisherige die Kraft und Geistesgegenwart Jaqobs verherrlicht, dessen Seele in allem Grausen nicht verzagt, preist das Folgende seine Klugheit; Klugheit schändet nach israelitischen Begriffen den Helden nicht. Jaqob merkt jetzt, wer sein Gegner ist, und denkt: die Gottheit halte, wer sie hält; darum verlangt er einen »Segen«. Das Wort: »ich lasse dich nicht, du segnest mich denn«, für jeden christlichen Leser von wundervollem Klange, hat ursprünglich freilich ganz anderen Sinn: »loslassen« ist in der alten Erzählung physisch gemeint, und auch das »segnen« hat hier keinen geistlichen Inhalt. »Segnen« (vgl. zu 9 24ff.) heißt ein wirkendes Wort sprechen, wie es nur die Gottheit sprechen kann. — אֲשַׁלְּחֶךָּ § 60f. —

28 *Er sprach zu ihm: wie heißt du? Er sprach: Jaqob.* 29 *Er sprach: du sollst nicht mehr Jaqob heißen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn du hast mit Göttern und Menschen gestritten und sie bezwungen.* 30 Dann fragte Jaqob und sprach: nenne mir deinen Namen; er sprach: warum fragst du mich nach meinem

---

28 So von Jaqobs starken Fäusten gehalten und das ihm furchtbare Morgenlicht vor Augen, entschließt sich der Gott, den Segen zu sprechen. Dem tapferen Kämpen huldigend, fragt er ihn zunächst nach seinem Namen: sage, wie heißt du? du gewaltiger Mann! Voraussetzung des Wortes ist, daß er Jaqob bisher nicht kennt! Demnach steht diese Erzählung mit denjenigen Jaqobgeschichten, die Gotteserscheinungen erzählen, ursprünglich in keinem Zusammenhange. Die Frage, ebenso Ex 4 2, hat den Zweck, »die Aufmerksamkeit des Angeredeten auf den gegenwärtigen Zustand der betreffenden Sache zu lenken, um so den künftigen Wechsel stark hervorzuheben«, Ehrlich. — Weshalb hat aber der Gott den ihm unbekannten Jaqob überfallen? Hier sind wir offenbar in uralter und der genuin-»AT.lichen« weit untergeordneter Religion; da trägt die Gottheit manche grausige Züge, die später auf den Teufel übertragen worden sind vgl. II Sam 24 1 I Chr 21 1; so lauert die Gottheit wie ein Raubtier am Wege Hos 13 7 vgl. auch Jes 8 14f. und fällt die Vorüberziehenden an. Solche Vorstellungen, aus uralter Vorzeit stammend, sind von der späteren, sittlichen Religion überwunden worden und werden bei den, das Grauenhafte liebenden Propheten nur noch als Bilder fortgeführt. — 29 Und nun spricht der Gott den gewünschten »Segen« aus, indem er Jaqobs Namen in Israel ändert. Über Namensänderungen, die nicht etwa nur symbolische Bedeutung haben, sondern zugleich das Geschick des Trägers zu verändern im stande sind, vgl. oben S. 268. — יִשְׂרָאֵל, das ursprünglich nach Analogie von ירחמאל, ישמעאל, יזרעאל »El streitet« bedeutet (Ed. Meyer, Israeliten 297), wird hier als »Streiter wider Gott« erklärt, eine ähnliche Volksetymologie Jdc 6 32: Jerubbaal = »Kämpfer wider Baal«. Der Ausdruck שׂרה, nur hier und in der Parallele Hos 12 4f., ist der Etymologie zu Liebe gewählt. Der Name Israel kommt in der ägyptischen Form »Isir'r« zuerst in der Inschrift Merneptas um 1230 vor, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 222f., H. Ranke bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder I 195. — וַיּוּכָל Impf. Qal, Pf. יָכֹל § 69r. — Das alte Israel deutet so seinen Namen mit stolzem Hochgefühl als »siegreicher Kämpfer wider Gott und Menschen«, »Unüberwindlich«, »Sieghaft«; denn wen selbst die Gottheit nicht bezwingen konnte, den wird kein Feind bewältigen! Im Zusammenhange der Sage erkennt sich die Gottheit mit dieser Namennennung selber als besiegt an. — Weniger altertümlich erzählt J 26b. 30: Nicht der Gott, sondern Jaqob hat die Verletzung davongetragen: beim Ringen hat er sich die Hüfte ausgesetzt; das war eine schwere und höchst schmerzhafte Verletzung, aber — so ist zu denken — ein immerhin glimpflicher Ausgang für Jaqob, der wenigstens sein Leben in dem furchtbaren Kampfe gerettet hat vgl. 31. Jetzt — so dürfen wir uns die Szene etwa ausmalen — lassen sich die Kämpfer los; und Jaqob fragt den starken Ringer, seine Kraft anerkennend, nach dem Namen. Der aber verweigert ihn; woraus Jaqob merkt, daß er einen Gott vor sich hat 31. Daß die Gottheit der Frage nach ihrem Namen ausweicht, hat in Jdc 13 17f. eine Parallele und erklärt sich aus dem alten, bei vielen Völkern verbreiteten Glauben, daß die Kenntnis des Namens eine Macht über den Träger, auch den Gott oder Dämon gibt: wer den Namen des Gottes »kennt«, kann ihn fortan »zitieren«, Andree, Ethnographische Parallelen 179ff., Giesebrecht, Gottesname 23. 45. 100, Heitmüller, Im Namen Jesu 162ff., v. d. Leyen, CXIV 11 A. 34, Ed. Meyer. Israeliten 58, Westphal, Jahwes Wohnstätten 192f., Roscher, Ephialtes 42 u. a. Dies Verschweigen des Namens paßt vortrefflich in das Dämmerlicht der Sage. Vorausgesetzt ist dabei, daß der Name nicht »Jahve« war; weshalb dieser Name auch in 31 von J nicht genannt wird. Bei Hos 12 5 ist die erscheinende Gottheit »der Bote«; unsere Rezensionen lassen die Frage, wer dieser Gott ge-

Namen? Und er segnete ihn daselbst. 31 Jaqob aber nannte jene Stätte Peni'el (Gottes-Angesicht); denn ich habe (einen) Gott von Angesicht zu Angesicht gschaut und kam mit dem Leben davon. 32 *Sobald er aber an Penu'el vorüber war, ging die Sonne auf;* er hinkte aber auf der Hüfte. *[33 Darum essen die Söhne Israel bis heute den Hüftnerv nicht, der auf der Hüftpfanne liegt, weil er Jaqob auf die Hüftpfanne [auf den Hüftnerv] geschlagen hat.]*

---

wesen sei, im Dunkeln. Daß nach ursprünglicherer Rezension der Gott seinen Namen genannt und Jaqob so die Macht über ihn bekommen hat, ist möglich, aber nicht zu beweisen. — »Er segnete ihn daselbst«. Der Satz ist aus dem Zusammenhang so zu deuten: den Namen will der Gott nicht kundgeben; aber etwas will er für den tapferen Gegner doch tun: so spricht er ein wirkungskräftiges Wort über ihn aus. Man beachte das »daselbst«, vgl. 16 13 21 17. 23; es ist eine besondere Stätte, eben durch dies Segnen eingeweiht. Der Inhalt des Segens wird in dieser Quelle nicht mitgeteilt: hierin scheint die Sage stark abgeblaßt zu sein. — **31—33** Schlußsätze. **31** J Die Namengebung der Stätte (הַמָּקוֹם auch hier »Kultusstätte«? vgl. zu 12 6) ist ein sehr häufiger Schluß der Lokalsagen. — פְּנִיאֵל, Sam Peš Symm Vulg wie Hebr 32 פְּנוּאֵל. Über den Wechsel von i und ū (ursprünglicher Kasusendungen) § 90o. — Der Name auch als Name eines phönizischen Vorgebirges: *θεοῦ πρόσωπον* Strabo XVI 2 15f. Man darf wohl annehmen, daß es ursprünglich ein Bergzug war, im Profil einem ungeheuren Antlitz ähnlich, der hier wie dort auf ältester religiöser Stufe als »Gottes Angesicht« gedeutet worden ist (Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums I¹ 247, E. Zurhellen-Pfleiderer, Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein N. F. X 33 A. 1). — וַתִּנָּצֵל »Und doch wurde entrissen« § 111e. — Der allgemeine Gedanke, der diesem Satz zu Grunde liegt, ist der in der Antike Israels häufige, daß, wer die Gottheit gesehen hat, sterben muß Jdc 6 22 13 22 Ex 33 20 vgl. auch die griechische Sage von Semele; denn so wahrt die Gottheit ihr Geheimnis: sie mag wohl einmal menschlichem Auge gestatten, ihr Angesicht zu sehen, aber sie erlaubt nicht menschlichem Munde, ihr Geheimnis zu offenbaren. Darum erlebt ein besonderes Glück, wer Gottes Angesicht geschaut hat und am Leben bleibt; vgl. Jdc 6 23 13 23 Dtn 34 10 Tob 12 16f. — Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist so: Jaqob ist froh, dem Verderben noch soeben entronnen zu sein, zwar hinkend **32**b, aber doch lebendig! — **32**a ist der Schluß der Erzählung bei E: kaum ist der Segen gesprochen 29 (der Gott verschwunden) und Jaqob hat den Fluß bei Penu'el überschritten, da geht die Sonne auf. Es war also höchste Zeit für den Gott gewesen; sonst hätte ihn die Sonne überrascht; ähnlich 19 23. — כַּאֲשֶׁר »sobald als« wie 27 30. — **33** Der Hüftnerv ist heilig, weil »er« — auch hier noch wird das Geheimnis gewahrt — Jaqob darauf geschlagen hat. Der Vers spielt an 26a E an, meint aber entgegen dem ursprünglichen Sinne dieses Satzes, daß der Gott Jaqob geschlagen habe; daher ist wenigstens die Begründung 33b, vielleicht aber der ganze Vers Zusatz. — גִּיד הַנָּשֶׁה ist der »nervus ischiadicus«, der über der Hüftpfanne liegt. Dieser (fast fingerdicke) Nerv wird wegen seiner Größe und weißen Farbe den alten Israeliten aufgefallen sein und wurde nach unserer Notiz nicht mitgegessen, d. h. beim Schlachten ausgeschnitten und fortgeworfen. Daß man bestimmte Teile des Tieres aus religiöser Scheu nicht ißt, kommt auch sonst vielfach vor, Frazer in den Anthropological Essays, presented to E. B. Tylor (1907) 136ff., v. d. Leyen, CXIV 13; auch die besondere Heiligkeit des Hüftnervs oder der Schenkelstücke ist sonst bezeugt, Frazer ebenda und Golden Bough II² 419f., Robertson Smith, Rel. d. Semiten 293 A. 667. — בִּגִּיד הַנָּשֶׁה ‖ בְּכַף־יֶרֶךְ יַעֲקֹב, der zweite Ausdruck ist der präzisere, Glosse.

Allgemeines über Jaqobs Ringkampf mit der Gottheit.

1. Die Stätte Penu'el lag nach 23 J südlich vom Jabboq, nach 32 E unmittelbar am Fluß. Der Ort wird sonst noch Jdc 8 8f. 17 I Reg 12 25 erwähnt; ägyptisch Penu'aru (Max Müller, Asien und Europa 168).

2. Charakter des Gottes. Ganz eigentümlich ist die Art des Gottes zu Penu'el. Es ist — wenn wir die Erzählung verallgemeinern dürfen — ein den Menschen feindliches Wesen, das hier an der Furt des Jabboq »wie ein Panther am Wege lauert« (Hos 13 7), den arglosen Wanderer überfällt und auf Leben und Tod mit ihm ringt. Vielleicht dürfen wir uns vorstellen, daß er das Numen des Flusses ist und dem Jaqob zürnt, weil er seine Furt überschreitet. Auch sonst ist der Glaube bezeugt, daß, wer einen Fluß oder eine Furt durchschreitet, das Numen versöhnen muß, vgl. Frazer in den Anthropological Essays, presented to E. B. Tylor (1907) 136ff. Die Kraft dieses Gottes haben wir uns größer als die der gewöhnlichen Menschenkinder zu denken: der starke Jaqob ist ihm nicht gewachsen 26 J, aber doch auch nicht allzugroß: durch Jaqobs gewaltigen Schlag wird er gebändigt 26 J. Einer der höchsten Götter ist er also nicht. Zu seiner wilden Mordlust paßt seine lichtscheue Art: er muß mit der Nacht verschwinden. Sein Name wird von beiden Quellen nicht genannt. Jahve ist dieser Gott jedenfalls nicht; Jahve ist ja der Gott, der Jaqob liebt und ihm hilft. Diese Gottesfigur ist ein bedeutsamer Beitrag für unser Wissen über die vorisraelitische, durch den Jahveglauben zurückgedrängte Religion. Vgl. E. Zurhellen-Pfleiderer, Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Predigerverein N. F. X 43f.

3. Sagenparallelen. Das Motiv vom nächtlichen Kampf mit Dämonen, Ungeheuern, Gespenstern oder dem Teufel ist sehr häufig belegt. So kämpft Beowulf in der Nacht mit Grendel; dasselbe Motiv in den isländischen Sagen von Grettir und von Ormr Storolfsson. Nächtliches Ringen mit Geistern, Gespenstern u. s. w. in deutschen, wendischen, litauischen Märchen bei Roscher, Ephialtes (= Abh. d. phil.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften XX 2) S. 40f. Roscher erklärt dies Märchenmotiv wie auch die Penu'elgeschichte selbst aus den Erscheinungen des Alptraums, die denn auch dabei mitgewirkt haben können; das Ringen mit einem Unbekannten war ein auch den Antiken wohlbekannter Traum, Artemidor I 60 (Hercher p. 56). Doch kommt Roscher, wenn er die ganze Penu'elgeschichte auf den Alptraum deutet und z. B. Jaqobs Hinken aus einem durch Schlafen an der feuchten Flußniederung entstandenen Rheumatismus erklärt, in gefährliche Nähe zu der rationalistisch-natürlichen Erklärung, welche die Penu'elgeschichte schon seit lange als ein Traumerlebnis verstanden hat (Literatur bei Dillmann). — Näher verwandt sind der Penuelgeschichte diejenigen Sagen und Märchen, die von einem Gott erzählen, der von einem Menschen durch List oder Gewalt gezwungen wird, ihm sein geheimes Wissen oder sonst etwas Göttliches zu hinterlassen. So hat Menelaos nach Homer den Meergreis Proteus so lange festgehalten, bis er ihm sein Wissen offenbarte, Od. X 384ff.; Midas hat Silenos gefangen und ihm sein Wissen entlockt, Roscher, Lex. s. v. Midas; König Numa hat den Faunus und Martius Picus gefangen und so erfahren, durch welche Riten und Opfer man Juppiter auf die Erde herablocken könne, Valerius Antias Annales II 6 (Peter, hist. rom. fragm. 153). Ed. Meyer, Israeliten 51ff. erklärt danach auch Dtn 33 8 auf einen Kampf Jahves mit Mose, in dem er ihm das Geheimnis der Orakellehre, der Urim und Tummim, abgewann, und vergleicht Ex 4 24ff., wo Jahve Moses überfiel und Zippora dabei das Sühnmittel der Beschneidung entdeckte. Zahlreiche Märchen alter und neuer Zeit berichten, daß ein Mensch dem Dämon die Kappe geraubt und dadurch in die Gewalt bekommen habe, Roscher, Ephialtes 44. Zu vergleichen sind auch die Scholien zu Lykophron (Scheer) 41, wonach Herakles bei der Gründung der olympischen Agone jeden, der dazu Lust hätte, zum Ringkampf herausforderte; da es aber niemand wagte, kam Zeus in Menschengestalt und kämpfte lange unentschieden mit ihm, bis er sich schließlich seinem Sohne zu erkennen gab. Der Stoff könnte noch bedeutend vermehrt werden. — Ob diese Sage — wie in diesem Kommentar 1. 2 Aufl. behauptet worden ist — ursprünglich eine Kultussage gewesen ist und die Bannung des Gottes an diese Stätte bedeuten sollte, wobei dann das »Segnen« das charakteristische Tun des Gottes an der heiligen Stätte Ex 20 24 sein würde und auch

das »Hinken« vielleicht auf den üblichen Kultustanz (vgl. I Reg 18 26 »hinken«) hinweisen könnte, ist nicht auszumachen.

3. Alter der Sage. Jedenfalls führt die Gottesgestalt der Sage in sehr alte Zeit. Dazu stimmt auch der eigentümliche Ton der Sage, die das Grauen der Gottheit in das Dämmerlicht des Geheimnisses hüllt und eine Szene schildert, des Rembrandtschen Pinsels würdig. Auch dem Stil nach gehört die Sage zu den ältesten, am knappsten erzählten; vorzüglich gelingt es ihr, mit ihren wenigen Worten den Hörer in atemlose Spannung zu versetzen.

4. In der israelitischen Überlieferung der Sage werden auch die Namen Pᵉnu'el, Jabboq und Israel erklärt, sind also etymologische Züge hinzugekommen. — Von den beiden erhaltenen Rezensionen ist die des E fast durchweg altertümlicher als die des J: die Verletzung des Gottes 26a ist älter als die Jaqobs 26b, der Sieg Jaqobs 29 älter als das bloße Davonkommen 31, die Namensänderung 29 viel geistreicher und zugleich zauberhafter als das bloße Segnen 30; dagegen ist die Frage nach Jaqobs Namen bei E 28 vielleicht jünger als die nach dem Namen des Gottes 30 bei J. — Ursprünglich steht die Sage ganz auf eigenen Füßen und hat mit der Jaqob-Esau-Geschichte nichts zu tun: der mutige Gottesbesieger und der Jaqob, der vor Esau zittert, sind eigentlich ganz verschiedene Gestalten. Auch in der gegenwärtigen Überlieferung ist die Pᵉnu'elsage mit dem Vorhergehenden und Folgenden nur sehr lose verbunden; so tritt, daß Jaqob eine schwere Verletzung erlitten hat, im folgenden nicht hervor vgl. 33 3; ja eigentlich sprengt die Pᵉnu'el-Erzählung die beiden Esau-Geschichten, zwischen denen sie steht, geradezu aus einander. Die Sage weist 29 J auf bereits überstandene Kämpfe Jaqobs zurück. bisher hat er nur mit »Menschen« gekämpft; in diesem, seinem letzten und schwersten Kampf hat auch die Gottheit bezwungen. Wofern die Sage unter den »Menschen« Esau und Laban versteht, setzt sie also Geschichten von wesentlich anderer Form voraus, und jedenfalls kann darauf nicht unmittelbar ein erneutes Zusammentreffen mit Esau gefolgt sein. An diese Stelle der vorliegenden Komposition ist die Sage schon vor J und E wegen der geographischen Lage von Pᵉnu'el gestellt worden.

Wenn man sich dem Eindruck überläßt, den diese uralte Erzählung auf den historisch-Geschulten macht, und daneben die allegorische Erklärung hält, mit der sich die christliche Gemeinde sie angeeignet hat, und die uns allen ans Herz gewachsen ist, so kann man die Kraft der Religion, Fremdartiges sich anzueignen, Uraltes in neuem Sinne umzubilden und Schlacken in Gold zu verwandeln, nicht genug bewundern.

---

52. Jaqobs Zusammentreffen mit Esau 33 1—16 JE.

33 [1]Als nun Jaqob seine Augen erhob, sah er Esau kommen mit vierhundert Mann. Da verteilte er die Kinder auf Lea, Raḥel und die beiden

---

Jaqobs Zusammentreffen mit Esau 33 1—16 JE. Quellenkritik. Das Stück scheint im ganzen aus J zu stammen: die 400 Mann 1 wie 32 7 (J), וַיַּחַץ 1 wie 32 8 (J), שִׁפְחָה 1. 2. 6, רוּץ לִקְרַאת 4, מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 8. 10. 15. Doch ist einzelnes aus E eingearbeitet: 5b wegen אלהים und wegen der Ähnlichkeit mit 48 9 (E), 10b nicht sowohl wegen (des appellativischen) אלהים, aber weil das Wort 32 21 (E) fortsetzt; 11aβ wegen אלהים und wegen חָנַן wie 5b; wozu man 11aα (‖ 10aγ) rechnen mag. Vers 4 ist überfüllt; וַיְחַבְּקֵהוּ und וַיִּשָּׁקֵהוּ wohl aus E, vgl. 45 14f. 46 29. 5aα. β gehört wohl zu J וַיִּשָּׂא אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא wie 1 (J): diese Sätze reden von den Weibern und Kindern; die Antwort 5b (E) handelt allein von den Kindern. Die Frage 5aγ, ganz ‖ der Frage 8 gehört wohl zu J. Ob nicht auch in 12ff. E mitbeteiligt ist, muß fraglich bleiben. — 1—7 Die Begegnung. 1 »Esau zieht heran, und Jaqob macht sich auf das Äußerste gefaßt« (Franz Delitzsch). — 2 Für

Mägde, [2]und stellte die Mägde mit ihren Kindern voran, und Lea mit ihren Kindern hernach und Rahel mit Joseph zuletzt. [3]Er selber aber ging ihnen voraus und neigte sich siebenmal auf die Erde, bis er zu seinem Bruder kam. [4]Esau aber lief ihm entgegen *und umarmte ihn;* er fiel ihm um den Hals *und küßte ihn* 'und weinte'. [5]Als er nun seine Augen erhob und die Weiber und die Kinder sah, da sprach er: wer sind dir diese? *er sprach: es sind die Kinder, die Gott deinem Knechte beschert hat.* [6]Da traten die Mägde herzu mit ihren Kindern und verneigten sich. [7]Dann trat auch Lea herzu mit ihren Kindern, und sie verneigten sich. Danach traten Joseph und Rahel herzu und verneigten sich. [8]Und er sprach: was war denn dir das ganze Lager da, das ich getroffen

---

אַחֲרֹנִים[1] hat Peš אַחֲרִיתָם vgl. LXX. — Für unsere Empfindung ist merkwürdig, daß die parteiische Liebe, die sich in dieser Aufstellung äußert, so offen hervortreten darf; die Erzähler aber nehmen nicht im geringsten Anstoß daran, sondern finde: solche Bevorzugung der geliebten Personen ganz natürlich; vgl. über diesen eigentümlichen, im jüdischen Familienleben wohl noch jetzt zu beobachtenden Mangel an Gerechtigkeitsgefühl zu 30 16. — Dagegen gefällt uns, daß Jaqob 3 den Seinen vorangeht und also seine Person der Gefahr am meisten aussetzt; sonst — so ist die Voraussetzung — ist Jaqob auf dem Zuge der Letzte 32 25. — Die sieben Komplimente Jaqobs sind eine ganz überschwengliche Ehrenbezeugung; siebenmal fällt der Vasall vor dem Könige nieder! Vgl. die Formel der Tell-amarnabriefe: »zu Füßen meines Herrn, meiner Sonne, falle ich nieder sieben Mal und sieben Mal!« Für gewöhnlich genügt, auch vor dem höher und höchst Stehenden eine einmalige Verbeugung 18 2 19 1 Ex 18 7 I Sam 20 41 II 9 6. Jaqob hofft, durch so viel Ehrenbezeugungen seinen Bruder zu gewinnen; die Zuhörer aber amüsieren sich über diese Schlauheit des Ahnherrn. — 4 Die Herzpfrage zum Verständnis des ganzen Stückes ist die nach dem Verhalten des Esau. Die alte urwüchsige Sage, die so viel von den Geschenken, Komplimenten und glatten Worten Jaqobs erzählt und sich offenbar daran ergötzt, kann nicht zugleich Esaus »rührenden Edelmut« (Kautzsch[3]) verherrlicht haben: dadurch würde die Einheitlichkeit des Tons in der Geschichte zerstört und den klugen Praktiken des Jaqob die Pointe genommen werden; denn, wenn Esau wirklich seinem Bruder von Anfang an nur wohlgesinnt ist, so stößt Jaqob mit all seinen Vorbereitungen nur offene Türen ein. Vielmehr wird sich die alte Sage Esau als einen gutmütigen Tölpel vorgestellt haben, der sich durch seine schönen Reden und Geschenke gewinnen läßt. Diese Auffassung von Esau tritt im zweiten Teile des Stückes 12ff. etwas klarer hervor. Doch mögen schon die späteren Erzähler die Geschichte edler aufgefaßt haben. — וַיְחַבְּקֵהוּ scherzhafte Anspielung an »Jabboq«. — Qerê וַיִּבְכּוּ, Ketîb וַיִּבְכֶּה Kittel. — וַיִּשָּׁקֵהוּ überpunktiert d. h. für ungültig erklärt. Der Plural »sie weinten«, paßt nicht zur Situation, in der Jaqob ganz andere Gedanken hat; man lese nach 45 14 46 29 mit Ball und Kittel וַיִּבְכֶּה. Weinen beim Zusammentreffen von Verwandten 29 11 45 14f. 46 29; der Kuß zur Bewillkommnung von Verwandten und Freunden 29 11. 13 45 15 Ex 4 27 18 7 II Sam 20 9. — 5 Die Frage Esaus und die Antwort Jaqobs haben, wie es scheint, den Zweck, Esaus Erstaunen über Jaqobs Kinderreichtum darzustellen. — מִי־אֵלֶּה לָךְ »in welchem Verhältnis stehen diese zu dir?« Esth 8 1, Ehrlich; ebenso 8. — חָנַן, wiederholt in 11, ist wohl wiederum Anspielung an מַחֲנָיִם. Über die Kstr. von חָנַן mit doppeltem Akk. § 117ff. — 6. 7 Voller Spannung und Angst nahen sich die einzelnen Gruppen, Esau ihre Ehrerbietung zu bezeugen, alle in dem Gedanken, sobald er Miene macht, über sie herzufallen, schleunigst zu entlaufen: für den Erzähler eine interessante Situation, darum so ausführlich geschildert. — 6 הֵנָּה Pron. pers. »sie und die Kinder« wie 13 1 14 15. — 8—11 Das Geschenk. Jaqob hat seinen Besitz in zwei Lager geteilt, damit im Notfall das eine entrinnen könne 32 8. 9.

habe? er antwortete: daß ich Gnade fände vor meinem Herrn! 9 Esau sprach: ich habe genug; Bruder, behalte was du hast. 10 Aber Jaqob sprach: nicht doch! wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, so nimm mein Geschenk aus meiner Hand; *denn ich habe dir ja unter die Augen treten dürfen, wie man Gott unter die Augen tritt, und du hast mich freundlich angesehen.* 11 *Nimm doch meine Gabe an, die dir zugebracht worden ist; Gott hat mir's ja beschert, und ich habe vollauf.* So nötigte er ihn, bis er's nahm. — 12 Dann sprach er: laßt uns nun aufbrechen und fortziehen; ich will neben dir herziehen. 13 Er sprach zu ihm: mein Herr sieht selber, daß die Kinder noch zart sind, auch habe ich für säugende Schafe und Kühe zu sorgen: übertreibt man sie auch nur einen Tag, würden alle Schafe sterben. 14 Mein Herr ziehe seinem Knechte voraus, so will ich gemächlich weiter wandern, wie es die Herde, die ich treibe, und die Kinder erlauben, bis daß ich komme zu meinem Herrn nach Se'ir. 15 Esau sprach: so will ich wenigstens einige von den Leuten, die bei mir sind, bei dir lassen. Er aber sprach: warum denn? möchte ich nur Gnade finden vor meinem Herrn! — 16 So kehrte Esau an jenem Tage um und zog seines Weges nach Se'ir.

Wider Erwarten hat sich Esau nicht als blutdürstig erwiesen. Nun aber, als Esau fragt, in welcher Beziehung zu ihm das erste Lager stehe, — bietet Jaqob ihm dies »Lager« als Geschenk an! Wir sollen uns über Jaqobs Geistesgegenwart freuen, der die veränderte Situation sofort auszunutzen weiß; das Geschenk ist sehr groß, aber besser ist es, einen großen Teil des Besitzes als alles zu verlieren. Im Hintergrunde steht zugleich ein Wortspiel: der vorausgesandte מְחָנֶה 8 wird zur מִנְחָה 10. Die Feinheit dieser Erzählung ist durch die Verwebung des J-textes mit E, wonach Jaqob gleich von Anfang an ein Geschenk voraussendet, undeutlich geworden. — Man beachte auch hier die demütigen Reden Jaqobs: nur zart andeutend macht er das Anerbieten des Geschenkes 8b; ja er vergleicht Esau gar mit der Gottheit selbst, deren Angesicht man nur mit Schrecken und Angst sieht 11 (daß der Geringe den Vornehmen schmeichelnd mit Gott vergleicht, war man im alten Israel gewohnt II Sam 14 17); bei jedem Worte muß man einen tiefen Bückling denken. Esau erwidert solche demütige Höflichkeit nicht: אָחִי 9. — Warum legt Jaqob so großen Wert darauf, daß Esau seine Gabe annimmt? weil er erst dann sicher ist, daß Esau ihm nichts mehr tun wird. — **8** Für מִי ist wohl מַה zu lesen, Ehrlich; vgl. II Sam 16 2 = »was willst du damit?« — **10** כִּי־עַל־כֵּן sonst bei J. — **11** בִּרְכָה Begrüßungsgeschenk. הֲבָאתִי zur Endung § 74g; הבאתי Sam LXX Peš Vulg. — **12—17** Jetzt ist Esau begütigt; nun kommt es darauf an, ihn mit guter Miene loszuwerden. Auch dies wird mit kräftigem Humor erzählt. — **12—14** Esau, arglos wie er ist, nimmt nun an, sein lieber Bruder werde nun gemeinsam mit ihm (לְנֶגְדִּי) weiter ziehen; Jaqob aber sinnt nur darauf, wie er sich seiner gefährlichen Gesellschaft entledigen kann, und weiß ihn durch einen plausibeln Grund zu bestimmen, vorauszuziehen. — **13** Sam LXX Peš וְדַקִּים, Kautzsch[3]. Zur Kstr. des Pf. c. ו im Vorder- und Nachsatz § 159g. — **15. 16** Esau, noch immer ahnungslos, möchte dem Bruder wenigstens eine Wache zurücklassen; aber dem Jaqob ist solcher »Schutz« nicht geheuer. So zieht Esau denn endlich ab. Jaqob aber fällt es gar nicht ein, sein Versprechen zu halten und Esau nachzuziehen; vielmehr ist er einen ganz anderen Weg gezogen, glücklich darüber, so mit einem blauen Auge der Gefahr entronnen zu sein. Diese Pointe des Schlusses ist von dem gegenwärtigen Erzähler, der den Humor der Szene nicht verstanden zu haben scheint, nicht deutlich hervorgehoben worden. — Ed. Meyer, Israeliten 275f. vermutet, daß Jaqob bei J nicht unmittelbar in das Westjordanland, sondern um das Tote Meer herum nach Hebron gezogen sei. Möglich ist, daß die Erzählung von Jaqob und Esau wirklich damit geschlossen hat, daß Jaqob seinem Bruder nachgezogen ist (in der Hoffnung, ihm nicht

wieder zu begegnen); aber jedenfalls nicht nach Ḥebron, was doch ein zu großer Umweg wäre. Und diejenige Hand in J, welche die Jaqob- und Josephsagen zusammengestellt hat, hat Jaqob sicherlich von Maḥanaim gleich in den Westen geführt. Denn mit den Josepherzählungen hängt die zu Sichem spielende Dinageschichte zusammen: in der Rezension dieser Erzählung bei J aber müssen Simeon und Levi verflucht worden sein, und eben das wird in der Josepherzählung des J, wo weder diese beiden noch Ruben (35 21f.), sondern Juda die Führung der Brüder haben, vorausgesetzt vgl. Dinasage Nr. 1. — **15** Die Redensart »möchte ich nur Gnade finden vor meinem Herrn«, gebraucht man u. a. dann, wenn man einem Höhergestellten nicht geradezu »Nein« zu sagen wagt; ähnliche Wendungen 30 27 23 13. —

Jaqob in Kanaan 33 17—35 22.

53. Jaqob zu Sukkoth und Sichem 33 17—20 JE.

33 17 Jaqob aber zog nach Sukkoth und baute sich dort ein Haus; für sein Vieh aber machte er Hütten; darum nannte er die Stätte Sukkoth (Hütten).

18 *Danach kam Jaqob wohlbehalten zur Stadt Sichem* im Lande Kanaan, als er aus Paddan-Aram kam, *und lagerte östlich vor der Stadt.* 19 *Und das Stück Acker, woselbst er sein Zelt aufgeschlagen hatte, kaufte er von den Söhnen*

Jaqob zu Sukkoth und Sichem 33 17—20 JE. Diese beiden »Notizen« sind gegenwärtig der Schluß der Jaqob-Esau-Geschichte: nachdem Esau ihn verlassen hat, zieht Jaqob nicht etwa, wie er versprochen hat, Esau nach, sondern »wohlbehalten«, (froh, der Gefahr entkommen zu sein) nach Sukkoth oder Sichem. Zugleich ist der Abschnitt Einleitung zu der folgenden Dinasage, die von Sichem handelt. Die Überlieferung von der Sichemstätte, die hier verwandt ist, ist freilich ursprünglich von der folgenden Dinasage unabhängig: sie redet von den »Söhnen Ḥamor« 19, wonach Ḥamor also der Name eines Geschlechtes ist, während in der Dinasage Ḥamor der Name einer Person, des Vaters des Sichem ist; אֲבִי שְׁכֶם 19, von späterer Hand hinzugefügt, soll beides ausgleichen.

Quellenkritik. 18—20 gehören zu E, Wellhausen, Composition[3] 317 A. 1; 19 wird von E Jos 24 32 zitiert; der Aufenthalt bei Sichem wird von E 35 4 vorausgesetzt; auch die Maṣṣebe 20 (vgl. unten) spricht für E. Dagegen kann die Notiz über Sukkoth nicht von E rühren: 18 (שָׁלֵם) knüpft unmittelbar an die Jaqob-Esau-Sage an; dazwischen kann ein längerer (בַּיִת) Aufenthalt in Sukkoth gestanden haben. Die Notiz über Sukkoth ist also parallel der von Sichem und gehört zu J.

17 Dem Verf. kommt es hier nur darauf an, von den סֻכּוֹת zu erzählen; warum spricht er auch von Jaqobs »Haus«? weil er denkt: ein Mann, der seinem Vieh Hütten (aus Zweigen und Sträuchern, Benzinger[2] 90) baut, wird sich selber vorher ein Haus errichtet haben. — Sukkoth, östl. vom Jordan Jdc 8 4f., westl. von Penu'el im Tal gelegen Jdc 8 8, in »dem Tal von Sukkoth«, das Ps 60 8 108 8 neben Sichem nennen, wird in der Nähe der Furt ed-Dâmije, an der Straße von es-Salṭ nach Nâbulus (Sichem) gesucht, Dillmann. — **18** שָׁלֵם ist wohl kaum als Ortsname (LXX Peš Vulg) zu fassen. — **18a** enthält Elemente aus P; doch zeigt das Wort שָׁלֵם, daß auch E daran beteiligt ist. Vielleicht ist nach Sam שלום mit Bali בְּשָׁלֹם zu lesen 28 21. — **19** Die Erzählung von Jaqobs Ackerkauf hat nicht etwa den Zweck, Israels Besitzrecht an ganz Kanaan zu erweisen (so die gewöhnliche Erklärung), sondern kann nur Jaqobs rechtmäßigen Besitz ebendieses Feldes feststellen wollen. Der Wert dieses Feldes besteht darin, daß darauf zur Zeit des Erzählers ein berühmtes Heiligtum stand 20 und Josephs Grab sich befand

Ḥᵃmor, [des Vaters von Sichem] um hundert Qᵉsiṭa. [20] *Daselbst stellte er 'einen Malstein' auf und nannte 'ihn' el, Gott Israels.*

Jos 24 32. Ganz ähnlich ist die Tendenz der Machpelasage vgl. oben S. 273f. Gemeint ist wohl dieselbe Stätte, die Gen 12 6f. von Abraham abgeleitet wird (vgl. zur Stelle). — Bᵉne-Ḥᵃmor ist der Name des Geschlechtes von Sichem auch Jdc 9 28. — קְשִׂיטָה wohl eine Gewichts- und Münzeinheit, auch (Jos 24 32) Job 42 11, Bedeutung unbekannt; LXX Peš Vulg Targ-Onk »Lamm«. — **20** Zum Verbum וַיַּצֶּב paßt מִזְבֵּחַ nicht, wohl aber מַצֵּבָה 35 14. 20. Nach Jos 24 26 stand daselbst ein »großer Stein«. Man lese daher nach Wellhausen, Composition[3] 48 A. 1 u. a. מַצֵּבָה und לָהּ. Dieselbe Vertauschung des später für heidnisch gehaltenen Malsteins durch den unschuldigen Altar II'Reg 12 10. — Sehr interessant ist die Notiz, daß dieser Malstein »el, Gott Israels« hieß: der Stein und der Gott werden naiv gleichgesetzt vgl. zu 28 18 und Ed. Meyer, Israeliten 295. — Der Name »el, Gott Israels« wird an dieser Stätte der gebräuchliche Kultusname gewesen sein. Dazu stimmt die Notiz, daß Josua einen Altar auf dem Ebal (östl. von Sichem) »Jahve, dem Gott Israels«, geweiht habe Jos 8 30. — Über das Heiligtum von Sichem vgl. Westphal, Jahwes Wohnstätten 100f., Ed. Meyer, Israeliten 542f.

---

54. Dinasage 34 JE.

Dinasage 34 JE. Quellenkritik. Eine Reihe von Dubletten und Schwierigkeiten beweist (gegen Eerdmans 62f., der sich auch hier — freilich als einziger unter den Neueren — gegen Quellenscheidung sträubt) doppelten Faden der Erzählung: 2b ist sehr weitläuftig, dabei ist wohl »er wohnte ihr bei« ‖ »er tat ihr Gewalt an«. Im folgenden weist der auffallende Mangel an Geschlossenheit (die sonst Zierde der einfachen und straff komponierten Erzählungen ist) auf zwei Quellen hin: bald wird von Sichem 4, bald von Jaqob 5, bald von Ḥᵃmor 6, bald von Jaqobs Söhnen 7, dann wieder von Ḥᵃmor 8—10 und Sichem 11f. erzählt, ohne daß man den Zusammenhang unter dem allen sähe. Sichem spricht 11f., und ihm wird geantwortet 13ff., während nach 6 und 8 nicht er selber, sondern sein Vater bei dem Gespräch zugegen ist. Dabei erfolgt die Werbung um Dina zweimal: nach der einen Darstellung hat Sichems Vater 4. 6. 8—10, nach der anderen Sichem selber die Werbung ausgesprochen 11. 12; wobei Ḥᵃmor zugleich ein allgemeines Konnubium vorschlägt 9. 10, Sichem aber nur die eine Dina zum Weibe verlangt 11. 12. Auch der Bescheid, der den Werbern zu teil wird, zeigt zwei etwas verschiedene Fäden: nach der einen Rezension schlagen die Brüder die Werbung ab, weil Sichem unbeschnitten sei 14; nach der anderen sind sie mit dem Konnubium einverstanden, wofern sich die Leute beschneiden lassen 15—17; daß dies verschiedene Berichte sind, zeigt auch der Sprachgebrauch: בִּתֵּנוּ 17 wie בִּתְּכֶם 8, wogegen אֲחֹתֵנוּ 14. Nach der einen Rezension wird also nur die Beschneidung Sichems verlangt 14, nach der anderen die aller seiner Landsleute 15—17. Dem entspricht auch das Folgende: nach dem einen Berichte hat Sichem unverzüglich so getan 19; nach dem anderen hat Ḥᵃmor, dem die Sache gefiel 18a, das Volk seiner Stadt beredet, sich beschneiden zu lassen 20—24. Daß auch in der nun folgenden Erzählung vom Überfall der Stadt und Sichems zwei Quellen zusammengearbeitet sind, sieht man deutlich aus וַיֵּצֵאוּ 26: wenn die Söhne Jaqobs schon am Ende von 26 (aus der Stadt) heraus sind, so können sie nicht darauf in 27—29 über die Leute in der Stadt herfallen und ihre Habe plündern. Auch darf man nicht entgegnen, die übrigen Söhne seien, nachdem Simeon und Levi zuerst angegriffen hätten 25f., ihren Brüdern zu Hülfe gekommen 27—29; denn in 30f. tadelt Jaqob doch nur Simeon und Levi. Also sind 25. 26 im ganzen ‖ 27—29. Dabei sind die Angreifer nach 25. 26 Simeon und Levi, nach 27—29 dagegen sind es »die Söhne Jaqobs« alle. Diejenigen, die 27—29 von den Jaqobsöhnen überfallen und ausgeplündert werden, sind die Leute von

Sichem; anders natürlich 25. 26; denn wie könnten zwei Männer, wie Simeon und Levi, eine ganze Stadt angreifen? auch wird ja in וַיֵּצֵאוּ 26 (ein Wort, das dem וַיָּבֹאוּ 25 entspricht) betont, daß die beiden glücklich entkommen sind: sie haben also ihre Rache nur an Sichem vollzogen und die andern Städter wohlweislich in Frieden gelassen. Hieraus folgt, daß das Sätzchen וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר 25b ursprünglich nicht zum Zusammenhang von 25, sondern zu 27—29 gehört, wo es vor וַיָּבֹאוּ gestanden haben muß; כָּל־זָכָר weist zurück auf 15. 22. 24; für הַחֲלָלִים, das keinen Sinn gibt, ist חֳלָיִם »die Wundkranken« zu lesen; demnach gehört בָּחֳלָיָם 25 zur anderen Rezension. — Auch die anderen Verse können hiernach meist aufgeteilt werden: 30. 31 tadeln Simeon und Levi speziell, bilden also die Fortsetzung von 25. 26. Der Halbvers 13a, wonach die (sämtlichen) Söhne Jaqobs den Überfall planen, gehört dagegen zur anderen Rezension; ‖ ist וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם in 14 Vers 7 (der große Zorn der Brüder über Dinas Schande) stimmt in seiner Haltung zu 31; daß die Brüder vom Felde kommen, hat seine Voraussetzung in 5 (die Brüder waren noch auf dem Felde). Zu dieser Rezension gehört auch וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ 2 wegen לִשְׁכַּב אֶת־ 7; וַיַּעֲנֶהָ 2 ist also wohl zur anderen Rezension zu rechnen.

Hiernach sind zwei fortlaufende, in sich geschlossene Erzählungen zu erkennen:

I. Die Ḥamorvariante. Sichem, Sohn Ḥamors, hat Dina geschändet, hat aber das Mädchen nicht bei sich behalten (»wir nehmen unsere Tochter und ziehen davon« 17). Da er sie gern hat — dies auch hier die notwendige Voraussetzung —, bittet er seinen Vater, für ihn um sie zu werben. Ḥamor geht zu Jaqob und redet mit ihm; er wirbt um Dina und bietet dabei zugleich ein allgemeines Konnubium an. Jaqobs Söhne gehen dies Anerbieten scheinbar ein, indem sie hinterlistig die Beschneidung aller Sichemiten zur Bedingung machen. Ḥamor ist einverstanden; ebenso nehmen die Leute seiner Stadt den Vorschlag an. Aber als sie wundkrank sind, überfallen Jaqobs Söhne (nicht nur Simeon und Levi) die Stadt und morden und plündern sie aus. — Dem Inhalt nach gibt 35(1)5 den Schluß: (Gott selber befiehlt Jaqob, von Sichem fortzuziehen) ein Schrecken Gottes fällt auf die Städte ringsum, so daß sie die Söhne Jaqobs nicht verfolgen.

II. Die Sichemrezension. Sichem hat Dina geraubt; das Mädchen befindet sich gegenwärtig in seinem Hause vgl. 26 (daher ist וַיִּקַּח אֹתָהּ »er entführte, raubte sie« in 2b zu dieser Rezension zu rechnen, Dillmann). Aber weil er Dina lieb gewinnt, beruhigt er sie und verspricht ihr die Heirat. Jaqob ist inzwischen untätig gewesen, weil er ohne seine Söhne, die auf dem Felde weilen, nichts unternehmen kann. Als diese heimkommen, ergrimmen sie sehr. Nun kommt Sichem zu ihnen und bietet ihnen mit vielen Worten Brautgeschenk und Morgengabe an. Die Brüder, obwohl durch die Aussicht auf die schönen Geschenke schon halb gewonnen, sagen zunächst noch Nein: sie könnten ihre Schwester keinem Unbeschnittenen geben. Aber der verliebte Sichem geht sofort auf diese Bedingung ein und läßt sich (samt seinem Hause) beschneiden. Jetzt, so denkt der Erzähler, würden die Brüder Sichems Bitte nicht länger abgeschlagen haben. Da aber schreiten Simeon und Levi ein; sie sind »Brüder der Dina« 25 in besonderem Sinne, also ihre Vollbrüder. Sie nehmen Dinas Ehre besser wahr als die übrigen und sind der Meinung, daß die Ehre ihrer Schwester nur mit Blut reingewaschen werden kann. (Eine Parallele bietet die Amnongeschichte II Sam 13.) So beschließen sie, Sichem zu töten. Ein gültiges Abkommen mit ihm, das sie verpflichtete, ist ja noch nicht geschlossen. In Sichems Stadt werden sie, als seine demnächstigen Verwandten, eingelassen; ihn selber (und sein Haus) können sie um so leichter überwältigen, als er in Wundschmerzen liegt. Sie töten ihn und führen Dina aus seinem Hause. Der Vater aber ist mit ihnen höchst unzufrieden: er fürchtet, daß die Kanaanäer ihn mit vereinten Kräften überfallen würden. — Hiermit kann aber die Erzählung unmöglich zu Ende sein; es ist in sich undenkbar und ohne jede Analogie, daß eine Erzählung mit einer Befürchtung 30 und einer Frage 31 schlösse: wir müssen doch noch hören, ob die Furcht Jaqobs sich erfüllt hat oder nicht. Wellhausen, Composition[3] 320, Guthe, Gesch. des Volkes Israel 48 u. a. (auch dieser Kommentar 1. 2. Aufl.) haben daher angenommen,

daß hier erzählt worden sei, die Kanaanäer hätten Sichems Mord gerächt und Simeon und Levi getötet. Dagegen hat Ed. Meyer, Israeliten 419 mit Recht geltend gemacht, daß der Erzähler, wenn sich Jaqobs Besorgnis erfüllt hätte, einen ganz anderen Ton angeschlagen haben würde, besonders aber, daß Simeon und Levi bei J und E später mit nach Ägypten ziehen und dort Ahnherrn selbständiger Stämme werden, und ferner, daß eine Urgeschichte Israels, welche die beiden Stämme schon zu Lebzeiten der Ahnen zu Grunde gehen läßt, überhaupt nicht denkbar sei. Demnach kann auch hier der Schluß nicht viel anders als in der andern Rezension gewesen sein: die Kanaanäer haben sich nicht zur Rache aufgerafft und die Tat Simeons und Levis ist ohne die befürchteten Folgen geblieben. Eben weil der Red. dasselbe nicht zweimal erzählen wollte, ist das eine Schlußstück fortgefallen. Doch ist wahrscheinlich, daß Simeon und Levi, da sie in der Josephgeschichte des J nicht die Führung der Brüder haben, ebenso wie Ruben 35 21. 22a von Jaqob verflucht worden sind vgl. das Folgende. —

In 49 5—7 ist noch eine Anspielung an eine dritte Variante dieser Geschichte erhalten: auch dort handelt es sich um einen arglistigen Anschlag der »Brüder« Simeon und Levi, und auch dort mißbilligt der Ahnherr ihre allzugroße Wut und verflucht sie zum Schluß; zur Strafe dafür sollen sie einst »in Israel« zerstreut werden. Dieser Untergang von Simeon und Levi ist aber hiernach nicht, wie man gewöhnlich annimmt, schon in der Urzeit eingetreten, sondern wird von Jaqob für die Zukunft ausgesprochen. Die »in der Gegenwart des Dichters eintretende oder schon eingetretene Auflösung der Stämme ist die Rache, welche die Nachkommen trifft für die Schuld ihrer Ahnen«, nach Ed. Meyer, Israeliten 422. — Die Sünde Simeons und Levis besteht nach Gen 49 darin, daß sie »den Mann gemordet, den Stier verstümmelt« haben. Der »Mann« ist Sichem und etwa sein Gesinde. Weiter muß diese Variante noch etwas über Stierverstümmelung berichtet haben; auch die Ḥamorrezension erzählt etwas über das Vieh von Sichem 28. Es ist dabei zu vermuten, daß sie in der Wut die Stiere verstümmelt haben, weil sie in der Eile sie nicht haben mitnehmen können. Die Worte sollen also wohl sagen, daß Simeon und Levi in der überfallenen Stadt fürchterlich, in blinder Wut gehaust haben.

2. Die stammesgeschichtliche Bedeutung einer Reihe von Einzelzügen ist gerade hier besonders deutlich. Die Personen der Sage sind die Bruderstämme Simeon und Levi; ferner Sichem, der Heros eponymos der bekannten kanaanäischen Stadt Sichem; Ḥamor, Vater Sichems, ist der Name des kanaanäischen (genauer ḥiwwitischen 2) Geschlechtes, das in Sichem wohnt vgl. Jdc 9 28: »der Eponymus der Stadt ist der Sohn des hier ansässigen Stammes«, Ed. Meyer, Israeliten 418. Die »Söhne Jaqobs« leben nach der Sage als Nomaden 5. 7. 10. 21, während Sichem und Ḥamor in Häusern 26. 29, in einer Stadt 20. 24. 25. 27. 28 wohnen; ein ähnliches Verhältnis haben Abraham und Isaaq zu den Gerariten 20. 26. Bemerkenswert ist dabei, daß die israelitischen Stämme, aber nicht mehr die Bewohner des Landes als Einzelpersonen gedacht werden; deren Eponymen haben sich in derselben Weise in Häuptlinge mit zahlreichem Volk verwandeln müssen, »wie das in den griechischen genealogischen Dichtungen und Geschichtswerken durchweg geschehen ist«, nach Ed. Meyer, Israeliten 421. — In der Erzählung, die von diesen sagenhaften Personen berichtet, klingt wahrscheinlich ein Ereignis der israelitischen Vorzeit nach. Die Bruderstämme Simeon und Levi haben Sichem unvermutet überfallen, aber die Stadt ist in den Händen der Kanaanäer geblieben und die übrigen Stämme Israels haben sich dabei neutral verhalten. Vgl. Wellhausen, Composition[3] 320f., Stade, Gesch. Israels I 147. 152ff., Guthe, Gesch. Isr. 48, Steuernagel, Isr. Stämme 82, Kautzsch[3] 56 u. a. — Gewöhnlich werden auch Dina und ihre Erlebnisse in der Sage historisch gedeutet (so noch Kautzsch[3]): Dina sei ein, mit Simeon und Levi verwandtes, israelitisches Geschlecht gewesen, von Sichem vergewaltigt und zur Verbindung gezwungen, aber von den Bruderstämmen gerächt. Diese historische Deutung der Dina muß aber ganz fraglich bleiben; viel wahrscheinlicher führt die Geschichte, soweit sie Dina angeht, ein von alters überliefertes, allogenes Sagenmotiv aus, das erst nachträglich auf historische

Ereignisse bezogen worden ist; derselbe Vorgang in der Tamarsage. Der vorauszusetzende Erzählungsstoff ist sehr ähnlich der griechischen Erzählung von den Dioskuren, die ihre geraubte Schwester Helena zurückholen, Stucken, Astralmythen 75 A. 2, S. 144 A. 2.

3. Zeit der Begebenheit. Die Zeit, in der sich diese Dinge zugetragen haben, ist diese, als die Stämme noch als Nomaden im Lande wohnten und in Krieg und Frieden mit den kanaanäischen Städtern verkehrten. Das Bündnis der Kanaanäer, wie es Jaqob 30 fürchtet, ist ein solches, wie es auch Jos 10. 11 Jdc 5 19 vorkommt. Daß diese Begebenheit in verhältnismäßig alter Zeit geschehen sein muß, beweisen auch die sonstigen Nachrichten, die wir über Simeon und Levi besitzen. Während diese Stämme in ältester Zeit eine große Rolle gespielt haben müssen — Moses und Aaron sind Leviten, die Stämme gelten nächst dem später gleichfalls verschollenen Ruben für die erstgeborenen Stämme Israels —, sind sie in späterer Zeit nicht mehr vorhanden: im Deboraliede und in den späteren Geschichten von den »Richtern« fehlen sie; aus Levi gibt es damals nur noch einzelne Geschlechter und Familien, und die Reste Simeons, der zuletzt Jdc 1 erwähnt wird, sind in Juda aufgegangen. Vgl. Stade I 154, Ed. Meyer, Israeliten 409 ff. Die Katastrophe, die sie vernichtet und die man als gerechte Vergeltung für ihr Verbrechen an Sichem aufgefaßt hat 49 5—7, muß also in sehr alter Zeit, nicht allzulange nach der Einwanderung, geschehen sein. — Anderseits haben wir es in der Genesis fast immer mit noch viel älteren Verhältnissen zu tun; daher gehört diese Sage eigentlich nicht in die Genesis; vielmehr würde sie, ebenso wie die Tamar- und Rubensage, dem Stoff nach besser in das Richterbuch gehören; diese Sagen sind aber hierhergestellt, weil sie von den Stämmen als Personen reden, eine Anschauungs- und Redeweise, die, abgesehen von Jdc 1. 10 sf., in den Geschichten des Richterbuches nicht mehr üblich ist. Diese Stammesgeschichten sind aber zugleich diejenigen in der Genesis, die sich am deutlichsten auf das historische Israel beziehen. — Ed. Meyer, Israeliten 416. 421 ff. hält die Erzählung »in der Hauptsache« für einen Reflex der Abimelechgeschichte, wonach Sichem nach anfänglicher friedlicher Gemeinschaft von Israeliten überfallen und ausgemordet worden ist. Indes handelt es sich in der Sage nicht um die Zerstörung, sondern nur um einen vorübergehenden Überfall der Stadt: und nicht Abimelechs Stamm Manasse, sondern Simeon und Levi sind hier Sichems Feinde. Demnach scheint es doch näher zu liegen, hier ein anderes Ereignis aus etwas älterer Zeit anzunehmen: die Stadt Sichem, Metropole Mittelkanaans, hatte gewiß mit den Israeliten schon manches, in Gutem und Bösem, erlebt, ehe sie durch Abimelech fiel. Vgl. Wellhausen, Composition[3] 320 ff. und weiter unter Nr. 4. — Der Ausnahmecharakter der Dinasage zeigt sich auch daran, daß sie von einer Gewalttat der Patriarchen redet, die sonst so friedfertig geschildert werden: darin tritt die kriegerische, leidenschaftliche Art des alten Israel hervor.

4. Parallelen. In gewissen Hauptzügen ist die Dinageschichte der Sage von Abrahams (Isaaqs) Schicksalen in Gerar (Ägypten) verwandt; beide Male handelt es sich um ein Patriarchenweib, das in die Hand eines fremden (ursprünglich kanaanäischen) Städters gekommen ist, aber daraus befreit wird. Beide Male spielt eine List dabei eine Rolle. Verschieden aber ist der Ausgang: Abraham (Isaaq) kommt mit den Fremden friedlich auseinander; in der Dinageschichte kommt es zu einem Zusammenstoß. Beide Erzählungen behandeln also in weiterem Sinne verwandte Stoffe. — Andersartig aber ist 48 22, wonach Jaqob »mit Schwert und Bogen« Sichem erobert hat und dem Joseph verleiht: dies Wort spielt wohl auf eine geschichtliche Tatsache an, die aber von den in der Dinasage vorausgesetzten Ereignissen in allen Hauptpunkten abweicht: in der Dinaerzählung hat Jaqob selber Sichem nicht angegriffen (beide Varianten stimmen vielmehr darin überein, daß der Vater sich zurückgehalten hat); ferner haben die Söhne Jaqobs Sichem nicht behalten, sondern (nach beiden Varianten) wieder verlassen; schließlich hat in der Dinasage Joseph, der Sohn Rahels, keine Stelle. Der Ausdruck 48 22: ich habe Sichem »dem Amoriter mit Schwert und Bogen (Nah- und Fernkampf) aus der Hand

genommen«, führt vielmehr auf eine offene Feldschlacht, als auf den hinterlistigen Überfall von 34. Demnach ist die Sage, die 48 22 vorausgesetzt wird, keine Variante zu 34, sondern wohl ein Reflex des Ereignisses von Jdc 9, wo Abimelech, ein Mann aus Joseph, Sichem mit stürmender Hand einnimmt. Vgl. Wellhausens Andeutung, Composition[3] 318; anders Ed. Meyer, Israeliten 414f.

5. Vergleich und Alter der Varianten. a) Der Charakter der Varianten wird besonders durch die Art bestimmt, wie sie den Angriff auf Sichem beurteilen. Die Ḥamorvariante billigt diesen Angriff; er ist die gerechte Strafe für das schwere Verbrechen der Notzucht; darum nimmt die Sache auch einen glücklichen Ausgang und Gott selber ergreift für die Jaqobsöhne Partei 35 5: so sollte, denkt die Sage, jede heidnische Stadt zu Grunde gehen, in der eine Tochter Jaqobs geschändet wird. (Dieselbe Beurteilung im späteren Judentum Judith 9 2ff.) Das entgegengesetzte Urteil enthält Gen 49 5ff.: der Ahnherr selbst verflucht die Leidenschaft und die Arglist der Brüder und lehnt jede Gemeinschaft mit ihnen ab; ihr späterer Untergang ist die gerechte Strafe für ihr Tun! In der Mitte zwischen beiden Urteilen nimmt die Sichemvariante eine komplizierte Stellung ein: einerseits betont der Erzähler, daß Sichems Vergehen die Söhne Jaqobs und besonders Dinas Vollbrüder zum Zorn entflammen mußte 7. 31; anderseits stellt er dar, wie Sichem zur Sühne bereit war, wie die übrigen Brüder halb gewonnen waren, und wie Jaqob dann vor den Folgen der leidenschaftlichen Tat erschrak. Der Erzähler hat dies schwankende Urteil in dem Gespräch zwischen Jaqob und den beiden Brüdern niedergelegt: Jaqob sagt: bedenkt die Folgen! aber sie entgegnen: bedenke du unsere Ehre! — Wir sind im stande, diese drei verschiedenen Beurteilungen wesentlich desselben Vorgangs in eine Geschichte der Überlieferung einzustellen; wir wissen, besonders aus der Analogie der übrigen Jaqobgeschichten, daß man sich in der ältesten Zeit die Ahnherren nicht ohne weiteres als sittliche Ideale vorgestellt vgl. S. 192. 228f. 307f. 337, und daß man damals zugleich die Fremden billig beurteilt hat. In späterer Zeit dagegen hat man, wie wir besonders an dem Beispiel der Geschichte von Abraham (Isaaq) in Gerar (Ägypten) beobachten vgl. S. 225f., in den Patriarchen Vorbilder der Sittlichkeit gesehen und die »Heiden« um so schroffer verurteilt; so sind einige der alten Patriarchengeschichten, die einem späteren Zeitalter anstößig geworden waren, zuerst leise, dann immer stärker umgebildet worden. Demnach gehört die Sage, auf die Gen 49 5ff. anspielt, in der israelitische Ahnherren wegen eines Frevels gegen Fremde verflucht werden, einer sehr alten Zeit an. Eine leise Umwandlung der alten Sage erkennt man in der Sichemrezension: der Erzähler hat zwar daran festgehalten, daß die beiden Ahnherren wegen einer leidenschaftlichen Tat getadelt werden, aber er hat die Geschichte möglichst glimpflich für sie erzählt: sie haben die Ehre ihrer Schwester rächen wollen. Auch wird der Überfall von Sichem hier nicht mit so grimmigen Zügen dargestellt: es fehlt das Verstümmeln der Stiere. Aber auch diese Darstellung war einer späteren Zeit noch unerträglich: israelitische Patriarchen wegen einer hinterlistigen Tat getadelt! Von dieser Empfindung hat sich ein Späterer leiten lassen, der die Ḥamorvariante geschaffen hat: hier sind die Patriarchen von allem Unrecht gereinigt; ihr Verfahren mit den Heiden ist nach seiner Meinung ganz in der Ordnung. Demnach ist die Sichemrezension bei weitem älter als die von Ḥamor. — b) Dasselbe Urteil ist durch eine ästhetische Betrachtung zu gewinnen. Die Sichemrezension ist viel farbiger und zugleich knapper: sie stellt eine Fülle von Menschen in ganz wenigen Worten dar: den verliebten Sichem, den vorsichtig zurückhaltenden Vater, die beleidigten, aber dann begütigten Halbbrüder, die aufs heftigste erregten Vollbrüder. Die Ḥamorvariante dagegen macht viele Worte, aber vermag es nicht, einen Menschen lebendig zu schildern. Die konkrete Angabe der Sichemrezension, daß »die Brüder« Simeon und Levi Sichem überfallen haben, ist sicherlich älter als die abgeblaßte, wonach es alle Jaqobsöhne gewesen sind; zudem wird diese konkrete Notiz durch das alte Lied 49 5f. bestätigt. — c) Ein weiterer Hauptunterschied ist, daß in der Ḥamorgeschichte das Völkerge-

[1]*Dina, die Tochter Leas, die sie dem Jaqob geboren hatte, ging einst*

schichtliche stärker hervortritt: sie redet von offiziellen Festmachungen zwischen den Städtern und den Beduinen, während in der Sichemvariante Sichem einfach wie ein beliebiger junger Mann erscheint. Auch hierin scheint die Sichemvariante das Ältere zu haben: sie enthält den zu Grunde liegenden Stoff reiner, die Ḥamorvariante in stärkerer völkergeschichtlicher Färbung, vgl. den ähnlichen Fall S. 352, wo gleichfalls die eine Variante einen ursprünglichen Erzählungsstoff reiner als die andere bewahrt hat. — Um dieses Verhältnisses der Rezensionen willen ist auch Wellhausens (Composition[3] 47, anders 320) und Procksch's Vermutung, daß die Sichemvariante nichts von der Beschneidung gesagt habe, auch ganz abgesehen von 14, von 19 und von בְּחָרוֹתָם הָאֲבִרִים 25 unwahrscheinlich; diesen, so arglistigen Zug würde die Ḥamorrezension nicht wiedergegeben haben, wenn sie ihn nicht vorgefunden hätte.

6. Redaktor. Der Red., der beide Varianten zusammengestellt hat, hat, wie gewöhnlich, die spätere der beiden Quellen, die seinem Geschmack näher stand, zu Grunde gelegt und die Sichemrezension, die er im wesentlichen vollständig überliefert hat, darin aufgeteilt. Durch eine Reihe von kleinen Zusätzen und Änderungen hat er einen leidlichen Zusammenhang hergestellt: אִתָּם 8 für אֵלֵיהֶם, אֶל־אֲבִיהָ וְ 11, אֶת־שְׁכֶם וְ 13, אָבִיו 13, אֲלֵיהֶם für אֵלָיו 14, וּבְעֵינֵי שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר 18b, וּשְׁכֶם בְּנוֹ 20, עִירָם 20 bis für עִירוֹ vgl. 24 bis, וְאֶל־שְׁכֶם בְּנוֹ 24, וְאֶת־חֲמוֹר und בְּנוֹ 26; außerdem ist וַתַּהֲרֹג כָּל־זָכָר aus 26 nach 25 umgestellt worden vgl. oben. — Das Sätzchen אֲשֶׁר טִמֵּא אֶת דִּינָה אֲחוֹתָם 13, das an einer syntaktisch unerträglichen Stelle steht, ist eine in den Text gedrungene Glosse; ebenso אֲשֶׁר טִמֵּא אֲחוֹתָם 27, das die Schilderung der Plünderung Sichems unterbricht; von derselben Hand muß auch כִּי טִמֵּא אֶת־דִּינָה בִתּוֹ 5 herrühren. Das Wort טִמֵּא ist P geläufig vgl. Holzinger 214. Der Glossator betont die Sünde Sichems, um die folgende Bestrafung besser zu motivieren: also wiederum ein Versuch, die Patriarchen zu reinigen. Noch andere Zusätze mögen vorliegen, können aber nicht mit Sicherheit ausgeschieden werden.

7. Quellen. Die Sichemrezension gehört nach fast allgemeiner Übereinstimmung dem J, Beweis: הִתְעַצֵּב 7 (Worte vom St. עצב hat im Hexateuch nur J, Holzinger, vgl. auch Hexateuch 103) נַעַר 3. 12 als Fem. (bei J und D), als Mask. 19 (bei J üblich vgl. Holzinger, Hexateuch 185), כָּבֵד 3 (bei J und sehr oft bei D), נְבָלָה עָשָׂה 7 vgl. 29 26; für den Ausdruck חֵן בְּעֵינֵי מָצָא 11 hat J eine »Vorliebe« vgl. Holzinger, Hexateuch 98. — Die Ḥamorrezension hat manche Ausdrücke, die sonst P eigen sind: נָשָׂא 2, נֹאוָה 10, חָתַל לָהֶם כָּל־זָכָר 15. 22, כָּל־זָכָר 24, קִנְיָן 23 (Dillmann 369, Holzinger 213); daraus folgt indes keineswegs, daß sie aus P stammt (eine so hochbedenkliche Geschichte würde P sicherlich nimmermehr aufgenommen haben), sondern höchstens, daß das Kapitel von späterer Hand überarbeitet ist (Wellhausen, Composition[3] 319; andere Fälle der Überarbeitung einer älteren Erzählung sind Jos 22 Jdc 19 ff.); doch bedenke man die Möglichkeit, daß diese mit P gemeinsamen Ausdrücke (fast sämtlich Rechtstermini) meist durch den Stoff selber gegeben waren: ebendaher ist es jedenfalls zu erklären, daß 34 9 (der Vorschlag des Konnubiums) im Wortlaut mit dem Gesetz Dtn 7 3 übereinstimmt. — Wenn demnach die Quelle dieser Rezension weder J noch P sein kann, so bleibt nur E übrig. Für E beweist 35(1) 5, der Schluß dieser Erzählung, der mitten in einem Bericht des E steht; die Einleitung ist 33 19, gleichfalls aus E. Den sprachlichen Nachweis hat Cornill ZAW XI 3 ff. geführt: יַלְדָּה 4 (יֶלֶד bei E häufig, J נַעַר vgl. Holzinger, Hexateuch 184 f.), סָגַר 10. 21 wie 42 34 E, בְּמֵרָמָה 13 wie 27 35 vgl. 29 25, הֲלוֹא לָנוּ הֵם 23 wie הֲלוֹא הִוא לָנוּ 31 16 E. — Lebhaft widerspricht Ed. Meyer, Israeliten 413 ff. der Ansetzung der beiden Rezensionen auf J und E, indem er auf die mancherlei Besonderheiten in dieser Geschichte hinweist; wie diese sich erklären, vgl. zu 34 1. 25 37 14. — Sievers II 332 ff. nimmt zwei E-Versionen an, die eine mit friedlichem Ausgang, in dem er u. a. 27—29 streicht; gegen ihn Ed. Meyer, Israeliten 415 A. 2.

1—5 Exposition. 1. 2 können ihrem Inhalt nach beiden Quellen angehören.

aus, um die Töchter des Landes kennen zu lernen. 2 *Da erblickte sie Sᵉchem (Sichem), der Sohn des Ḥiwwiters Ḥᵃmor, des Landesfürsten;* der raubte sie und wohnte ihr bei, *und er tat ihr Gewalt an.* 3 Aber sein Herz hing an Dina, Jaqobs Tochter und er gewann das Mädchen lieb und redete dem Mädchen freundlich zu. 4 *Und Sichem sprach zu seinem Vater Ḥᵃmor: wirb für mich um diese Dirne.* 5 Nun hatte Jaqob zwar davon gehört*[, daß er seine Tochter Dina geschändet habe]*, aber da seine Söhne mit dem Vieh auf dem Felde waren, hatte Jaqob geschwiegen bis zu ihrer Heimkehr.

6 *Da ging Ḥᵃmor, Sichems Vater, zu Jaqob heraus, mit ihm zu reden.* 7 Nun waren die Söhne Jaqobs vom Felde gekommen; sobald sie aber davon hörten, ergrimmten die Männer und wurden sehr zornig, daß er eine Schandtat begangen hatte in Israel, indem er Jaqobs Tochter beigewohnt hatte: so sollte

---

1a entspricht im Wortlaut ganz genau 21 9 E; daher ist 1 zu E gerechnet worden. Daß Dina die Töchter des Landes zu besehen ausgeht, soll motivieren, wie es kam, daß sie den Schutz des Vaters verlassen hat und so in Sichems Gewalt geraten ist; daß es das junge Mädchen zu anderen ihresgleichen hinzieht, ist begreiflich genug. — Dina ist ein erwachsenes Mädchen; wie dies chronologische Datum herauskommt vgl. 30 21 31 41, darf man kaum fragen; ebensowenig, wie Jaqobs Söhne, noch soeben 33 13 »zarte Kinder«, jetzt schon waffenfähige Männer sind, Kautzsch[3]: es sind eben verschiedene Traditionen zusammengekommen. — 1a führt auf E die Nennung Ḥᵃmors. Ed. Meyer 331 meint, daß חִוִּי eine absichtliche Änderung aus חֹרִי »Ḥoriter« sei, vgl. LXX hier und Jos 9 7 Χορραῖος, vgl. zu 10 17. Daß Ḥᵃmor der נְשִׂיא הָאָרֶץ genannt wird, soll erklären, warum ein Vorgang in seiner Familie die Beschneidung der ganzen Stadt zur Folge haben konnte; die sachliche Parallele bei J ist also 19b: Sichem war hochangesehen vor seiner ganzen Familie. — וַיִּשְׁכַּב אֶתָּהּ: J sagt sonst עִמָּהּ (Cornill). — Daß auch in der Ḥᵃmorvariante Dina verführt worden ist, hängt nur an der Ansetzung von וַיְעַנֶּהָ; doch läßt sich dieser Umstand für den Gesamtaufriß der Erzählung bei E schwerlich entbehren; gegen Kautzsch[3], der selber zugibt, daß in 2b wahrscheinlich Dubletten vorliegen. — In 3 führt »Jaqobs Tochter« auf J vgl. 7. 19; ebenso דָּבַק בְּ vgl. 2 24. 3a scheint ‖ 3b zu sein; aber auch hier spricht נער für J vgl. oben. — נַעֲרָה als Fem. vgl. zu 24 14. — »Er redete ihr zu Herzen«, d. h. er tröstete sie 50 21 Ruth 2 13 Jes 40 1f., er sprach: sei getrost II Chr 32 6f., sachlich = er versprach ihr die Ehe. — 4 Solche nachträgliche Legitimation durch Ehe gelegentlich auch bei den alten Arabern, Wellhausen, Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen 1893 S. 436. — 5 שָׁמַע ursprünglich ohne Objekt wie 7 35 22. — Ist וַיֶּחֱרַשׁ zu lesen? Kittel. —

6—12 Die Werbung. Bei E wirbt der Vater des jungen Mannes beim Vater des Mädchens; bei J dagegen wirbt der junge Mann selber, wohl weil sein Vater tot ist; und er wendet sich an die Brüder, die hier (vielleicht nach uralter Sitte) schon bei Lebzeiten des Vaters über ihre Schwester verfügen können (vgl. 24 50 Cnt 8 8 Jdc 21 22); oder hält sich der Vater aus Klugheit in einer so schwierigen Sache zurück? Die Situation ist also bei J nicht ganz klar, wohl weil der Text nicht vollständig erhalten ist. E hat für das Außergewöhnliche die regelmäßige Form der Werbung eingesetzt. — 7a בְּשָׁמְעָם gehört zum Folgenden vgl. § 111b. — 7b ist nicht etwa Urteil des Erzählers — die Erzähler sagen ihre Meinung über die Dinge ausdrücklich nie, vgl. die Einleitung § 3, 18 —, sondern das der Brüder, das der Erzähler allerdings billigt. — »Er hat eine Schandtat getan in Israel«: der Erzähler hat hier die in seiner Zeit besonders für geschlechtliche Vergehen gebräuchliche Phrase verwandt (vgl. Dtn 22 21 Jdc 20 6. 10 Jer 29 23 und besonders II Sam 13 12) und damit einen starken Anachronismus begangen. — 8 »Eure Tochter« wie »ihre Schwester« 24 59. — Die geschehene Verfüh-

nimmermehr geschehen! 8*Und Ḥ[a]mor sprach mit [ihnen] also: mein Sohn Sichem hat sein Herz an eure Tochter gehängt; gebt sie ihm doch zum Weibe.* 9*Verschwägert euch mit uns: ihr sollt uns eure Töchter geben und euch unsere Töchter nehmen;* 10*bleibt bei uns wohnen, das Land soll euch offen sein; bleibt, zieht darin umher und lasset euch darin nieder.* — 11Sichem aber sprach *[zu ihrem Vater und]* zu ihren Brüdern: lasset mich Gnade vor euch finden; ich will geben, was ihr von mir fordert: 12legt mir nur immer Morgengabe und Geschenke auf; ich will geben, soviel ihr von mir fordert; aber gebt mir das Mädchen zum Weibe.

13*Aber die Söhne Jaqobs antworteten [Sichem und seinem Vater] H[a]mor ' ' und sprachen 'mit Hinterlist'[, weil er ihre Schwester Dina geschändet hatte];* 14sie sagten *[zu ihnen]*: wir können das nicht tun, daß wir unsere Schwester einem unbeschnit-

---

rung Dinas verschweigt Ḥamor klüglich; ebenso Sichem 11f. — **9** אִתָּנוּ, Ball, Kittel ziehen אֶתְּנוּ vor vgl. Dtn 7 3. — In den vielen Worten, die Sichem macht, **11. 12** will der Erzähler seine Verliebtheit darstellen: der wird sich auch vor der Beschneidung nicht scheuen! Der Hörer aber vernimmt es gern, daß der Kanaanäer sich um ein israelitisches Mädchen solche Mühe gegeben hat. — **12** מֹהַר Geschenk an die Verwandten, מַתָּן Geschenk an die Braut, neben einander wie 24 53; die Höhe dieser Geschenke wird bei der Werbung verabredet.

13—17 Der Bescheid. Man hat Anstoß daran genommen, daß die Beschneidung bereits hier als Sitte vorausgesetzt wird, da sie nach J und E doch erst von Moses oder Josua stammen soll Ex 4 25 Jos 5 2ff.; vgl. zuletzt Ed. Meyer, Israeliten 416ff. Wir haben indes aus solchen Stellen eben zu lernen, daß es eine allgemein anerkannte Überlieferung über die Herkunft dieser Sitte nicht gegeben hat, und daß die älteren Sagenquellen viel zu treu sind, um zwischen solchen verschiedenen Traditionen nachträglich einen Ausgleich herzustellen. — Ebensowenig darf man geltend machen, daß von der Beschneidung als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde erst seit dem Exil die Rede sein könne (Kuenen Th. T. XIV 276); es ist das der immer wiederkehrende Fehler der einseitigen literarkritischen Methode, die Dinge für so alt zu halten, als sie uns zufällig bezeugt sind. In Wirklichkeit gehört die Beschneidung als Unterscheidungsmerkmal der kultischen und nationalen Gemeinschaft der allerältesten Zeit an I Sam 18 25ff. 31 4. Man beachte übrigens, daß die religiöse Seite der Beschneidung hier bei J wie E vollständig fehlt; sie erscheint einfach als Volkssitte. Vgl. Ed. Meyer, Israeliten 416f. Die Übertretung der Volkssitte ist schimpflich; der »Unbeschnittene« ist Gegenstand der Verachtung Jos 5 9; die Ehe mit ihm wäre einem israelitischen Mädchen ein Schimpf. Über die Beschneidung vgl. oben zu 17 S. 269. — Die Sage setzt voraus, daß die Sichemiten die Beschneidung nicht üben; eine wertvolle archäologische und doch wohl zuverlässige Notiz. — **13** Die Behauptung Ed. Meyers, Israeliten 417, daß die »Söhne Jaqobs« in dieser Rezension nicht die Ahnherrn der Stämme, sondern »das wirkliche Volk Israel« sind, ist unrichtig: sie werden hier ebenso als Einzelpersönlichkeiten gedacht wie Sichem und Ḥamor. — Entweder ist nach Peš וַיְדַבְּרוּ בְּמִרְמָה zu lesen (Dillmann, Kittel), oder וַיְדַבְּרוּ ist zu **14** J zu nehmen. — **14** לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה wie לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר 19 vgl. 19 22. Man beachte, daß die Ehe mit diesen Worten weder geschlossen noch auch nur versprochen ist; der Punkt ist für den feinfühligen Erzähler wichtig, weil er den Verrat Simeons und Levis geringer erscheinen läßt vgl. oben. — Wellhausen (Composition[3] 320, Prolegomena[6] 339) vermutet zu dieser Stelle, daß nach ältester Sitte die jungen Männer vor der Hochzeit beschnitten worden sind (»Blutbräutigam« Ex 4 25f. vgl. aber Ed. Meyer, Israeliten 59 A. 2); es ist möglich, aber keineswegs sicher, daß die Sage ursprünglich diese Sitte vor Augen hat; die vorliegende Rezension des J weiß indes kaum mehr etwas davon. —

tenen Manne geben; denn das wäre uns eine Schande. 15 *Nur unter der Bedingung wollen wir euch willfahren, wenn ihr uns darin gleich werdet, daß ihr alles Männliche beschneiden laßt;* 16 *dann wollen wir euch unsere Töchter geben und uns eure Töchter nehmen, wir wollen bei euch bleiben und ein Volk mit euch werden.* 17 *Wenn ihr uns aber nicht gehorcht, euch beschneiden zu lassen, so nehmen wir unsere Tochter und ziehen davon.*

18 *Ihre Worte gefielen Ḥᵃmor [und Sichem, Ḥᵃmors Sohn].* 19 Der Jüngling aber zauderte nicht, also zu tun; denn er hatte an Jaqobs Tochter Gefallen, und er war angesehen vor dem ganzen Hause seines Vaters. 20 *So ging Ḥᵃmor [samt seinem Sohne Sichem] in das Tor [ihrer] Stadt und sprachen zu den Leuten [ihrer] Stadt:* 21 *diese Leute sind friedlich gesinnt; 'laßt sie bei uns im Lande bleiben' und darin umherziehen; das Land ist ja weit genug für sie nach allen Seiten; wir wollen uns ihre Töchter zu Weibern nehmen und ihnen unsere Töchter geben.* 22 *Aber nur unter der Bedingung wollen die Leute uns willfahren, bei uns zu bleiben, daß sie ein Volk mit uns werden, wenn wir alles Männliche beschneiden lassen, wie sie selbst beschnitten sind.* 23 *Ihre Herden, ihr Besitz und all ihr Vieh sind dann unser. Ja, wir wollen ihnen willfahren, daß sie bei uns bleiben.* — 24 *Da gehorchten sie dem Ḥᵃmor [und seinem Sohne Sichem], alle, die zu seiner Stadt Tor aus- und eingingen; und ließen sich beschneiden, alles Männliche [alle, die zu seiner Stadt Tor aus- und eingingen].*

25 *Am dritten Tage aber,* als sie in Schmerzen lagen, nahmen die beiden Söhne Jaqobs, Simeon und Levi, die Brüder Dinas, ihre Schwerter und drangen ungefährdet 'in die Stadt ein' *und töteten alles Männliche;* 26 *[den Hᵃmor und seinen Sohn]* Sichem töteten sie nach Kriegsbrauch, holten Dina aus Sichems Haus und

---

15. 16 E erzählt diese Verabredungen, die rechtliche Gültigkeit haben sollen, mit großer Genauigkeit: die Söhne Jaqobs wiederholen Ḥᵃmors Worte, Ḥᵃmor vor seinen Leuten die ihrigen 21—23. — **15** נָאוֹת Impf. Nif. § 72v oder Impf. Qal med. o. § 72r.

18—24 Die Beschneidung Sichems und der Leute Ḥᵃmors. **19** אֲחַר § 64d. — »Er war in seiner Familie sehr angesehen«, also konnte er diese neue Sitte für sein Haus ohne Schwierigkeiten durchsetzen (Holzinger). — **20** Die »Stadt« wird mit Willen nicht mit Namen genannt, da sie eigentlich = Sichem selber ist. — **21—23** Bei der offiziellen Verhandlung wird die Sache etwas anders dargestellt: der persönliche Grund wird nicht erwähnt; solche Verschlagenheit setzen die Erzähler als selbstverständlich voraus. — **21** Sam LXX Peš אֶתְּנוּ יֵשְׁבוּ vgl. 10. 23 Ball, Procksch, Kittel. — **23** Die Aussicht auf den Besitz der Herden Jaqobs soll den Vorschlag Ḥᵃmors empfehlen; er appelliert, menschenkundig, an den Eigennutz seiner Landsleute. — **24** Die Weitläuftigkeit erklärt sich daraus, daß es ein offizielles Ereignis ist; doch ist bβ, wofür LXX *τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτῶν* hat, wohl Zusatz, Procksch vgl. Ball; vielleicht ist auch ein Satz aus der Sichemrezension mit eingeschmolzen, Sievers II 338. — כָּל־יוֹצְאֵי שַׁעַר bedeutet vielleicht nach Am 5₃ die »Waffenfähigen«, Ehrlich.

25—29 Der Überfall Sichems und der Stadt. **25** וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי kann der Sache nach zu beiden Quellen gehören; es ist der Kstr. wegen (mit folgenden Pf. בָּאוּ 27) zu E zu nehmen; zur Kstr. § 111f.g; J mag etwa nur וַיְהִי gehabt haben. — Simeon und Levi sind hiernach Vollbrüder Dinas, nach dem Stammbaum der Jaqobsöhne 29f. sind auch Ruben, Juda, Issachar und Zebulon Söhne Leas und Vollbrüder Dinas. Die Dinasage muß also einen andersartigen Stammbaum im Auge haben; denselben, an den auch 49₅ anspielt. — בֶּטַח in Sorglosigkeit, kühnlich, ungefährdet § 118q. — Für עַל־הָעִיר lese man אֶל־הָעִיר. — **26** לְפִי־חָרֶב »nach Schwertrecht«, »nach Kriegsbrauch« vgl.

entkamen; [27]*da fielen die Söhne Jaqobs über die 'Wundkranken' her und plünderten die Stadt [weil sie ihre Schwester geschändet hatten]:* [28]*ihre Schafe, Rinder und Esel, was in der Stadt und auf dem Felde war, nahmen sie weg* [29]*und all ihre Habe, ihre Kinder und Weiber raubten sie* und plünderten ' ' alles, was im Hause war.

[30]Aber Jaqob sprach zu Simeon und Levi: ihr stürzt mich ins Unglück, daß ihr mich bei den Bewohnern des Landes verhaßt macht *[bei den Kanaanäern und Perizzäern]*. Ich habe nur wenig Leute; wenn sie sich wider mich verbinden, werden sie mich schlagen, und ich gehe samt meinem Hause zu Grunde. [31]Aber sie entgegneten: durfte er unsere Schwester wie eine Hure behandeln?

— —

— —

Klostermann Sam. 57. — **27** Sam LXX Peš וְהָבֵנּ. — Auch nach E ist Jaqob selber am Überfall nicht beteiligt: ein Rest von Tradition. — חֲלָלִים, gewöhnlich »Erschlagene« übersetzt, (richtiger »Geschändete« d. h. die auf der Walstatt liegenden, unbestatteten Leichen vgl. »Schöpfung und Chaos« 33 A. 3, Greßmann, Ursprung des isr.-jüd. Eschatologie 81) gibt hier keinen Sinn; wenn die Sichemiten bereits »erschlagen« oder »geschändet« sind, was wollen dann die Brüder sie noch überfallen? Man lese חֳלָיִם die »Kranken, Schwachen || כֹּאֲבִים 25 J, vgl. jetzt auch Procksch, Kautzsch[3]; anders ist das חֲלָלֵיהֶם Num 31 8 in dem sonst verwandten Stück Num 31 7—9, gegen Sievers II 338. — **28**f. Der Raub des Viehs und der Güter von Sichem, zur Erzählung nicht unbedingt notwendig gehörig, hatte in der Überlieferung einen Anhalt 49 6 vgl. oben und wird jedenfalls vom Erzähler mit Behagen berichtet. — **29**b Für וְאֶת ist nach Sam Peš mit Ball, Procksch, Kittel, Kautzsch[3], Sievers II 338 אֶת zu lesen. — Ist בַּבָּיִת kollektiv = »in den Häusern« zu fassen? Oder ist mit Procksch, Kautzsch[3] an Sichems Haus zu denken und der Satz dann zum J-Text hinter 26a zu stellen? Dies liegt um so näher, als bei E schon von einer Plünderung (וַיָּבֹזּוּ) in 27 die Rede gewesen ist. Peš בָּעִיר weicht aus; LXX VetLat haben beide Lesarten neben einander.

30f. in J ursprünglich ein Zwischenstück; der Schluß fehlt vgl. oben. — **30** בַּכְּנַעֲנִי וּבַפְּרִזִּי hinkt nach, ist wohl Glosse, Sievers II 338, Ed. Meyer, Israeliten 418. — Bezeichnend ist, daß Jaqobs Vorwürfe nicht etwa sittlicher Art sind, sondern nur auf die schlimmen Folgen hinweisen, Ed. Meyer, Israeliten 418. — Der alte Hebräer liebt Wohlgerüche, unangenehmer Geruch ist ihm höchst widerwärtig; er vergleicht den guten Namen mit Salböl und Unbeliebtheit mit Gestank. — **31** Ein stolzes Wort! Ed. Meyer, Israeliten 419. — יַעֲשֶׂה »durfte er behandeln?« § 107 t.

---

55. Bethelsage II. Teil 35 1—5. 6b—8. 14 E.

Bethelsage II. Teil 35 1—5. 6b—8. 14 E. Quellenkritik. Das Stück gehört E; Beweis: אלהים 1. 5. 7, אֵל בֵּית־אֵל 7 (3) wie 31 13, die Maṣṣebe 14; die Erzählung zitiert die Bethelsage des E vgl. וַיְהִי עִמָּדִי בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתִּי 3 mit אִם־יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הֹלֵךְ 28 20; zugleich setzt der Abschnitt die Dinasage des E voraus vgl. בְּנֵי יַעֲקֹב 5 mit 34 13. 27; den Namen Debora bringt J 24 59 nicht.

Charakter des Stücks. Der Abschnitt ist keine in sich zusammenhängende Erzählung, sondern lose zusammengehäuftes »Geröll«, also auch keine alte Sage, sondern Redaktorenarbeit. Das Stück enthält 1) den Schluß der Dinageschichte. Dieser Schluß mag in einer älteren Rezension dahin gelautet haben, daß es den Söhnen Jaqobs gelungen sei, den über ihre Treulosigkeit aufgebrachten Nachbarstädten Sichems (vgl. 34 30 J) zu entkommen; spätere, beschönigende Tradition erzählt, daß Gott selbst ein-

gegriffen und einen solchen Schrecken über die Städte gesandt habe, daß die Söhne Jaqobs ungefährdet abziehen konnten 5. Aber auch noch hieran hat E Anstoß genommen und nach einem für die Vorfahren ehrenvolleren Grunde gesucht, weshalb sie die Nachbarschaft Sichems verlassen mußten. Er fand ihn, indem er ihren Abzug aus dieser Gegend 2) mit dem zweiten Teil der Bethelgeschichte verband: Gott selbst gebietet Jaqob, hinwegzugehn: Jaqob ist also nicht etwa aus Furcht eiligst geflohen, sondern er hat Sichem auf Gottes Befehl zu einem religiösen Zweck und nach den üblichen gottesdienstlichen Vorbereitungen verlassen. Die recht späte Art dieses Abschnittes zeigt sich deutlich in dieser Verschmelzung von Motiven aus zwei ganz verschiedenen Sagen: die alten Sagen sind stets völlig unabhängig von einander vgl. die Einleitung § 3, 6; zugleich tritt der späte Ursprung des Abschnittes in der blassen Färbung hervor, in der hier die Bethelgeschichte auftritt: nichts von der Himmelsleiter, dem heiligen Stein und dem Zehnten; an Stelle der vielen göttlichen Wesen, die Jaqob zu Bethel erschienen sind, steht in 1. 3 der eine Gott, und an Stelle des Gelübdes ein neuer göttlicher Befehl. Eine ältere Rezension mag hier erzählt haben, daß Jaqob bei seiner Rückkehr das Gelübde, d. h. den Zehnten, bezahlt und den Stein so als Gotteshaus geehrt habe 28 22 31 13. Diese Erzählung hatte ursprünglich den Zweck, den Rahmen der ganzen Jaqob-Esau-Laban-Komposition zu verstärken vgl. oben S. 292; daher die ausdrückliche Beziehung auf Jaqobs Flucht vor Esau 1. 7, wodurch dieser Schluß des Ganzen an den Anfang geschlossen wird. — 3) Ferner hat der Verf. wohl eine Notiz vorgefunden, daß unter der Sichemeiche Gottesbilder begraben seien; er hat auch diese Notiz in den Zusammenhang eingestellt, indem er behauptete, Jaqob habe dort vor seinem Zuge nach Bethel fremde Götter begraben; E wird dabei zunächst an den »Teraphim« der Rahel, von dem die Erzählung 31 19. 30. 32—35 handelt, gedacht haben. — Diese unter 1)—3) besprochenen Notizen hat E zu einer leidlichen Einheit verwoben: in 7 wiederholt er die Worte von 1 und schließt so das Ganze zusammen: Jaqob hat Gottes Befehl vollzogen und dem Gott, der ihm auf der Flucht vor Esau erschienen ist, einen Altar errichtet. Eben wegen dieses deutlichen Schlusses der Bethelgeschichte des E ist auch nicht wahrscheinlich, daß E noch im folgenden eine Gotteserscheinung zu Bethel gebracht hat (gegen Procksch 38ff.). 4) Schließlich ist noch eine Notiz hinzugefügt worden über den Tod der Debora, der Amme der Rebekka, und über ihr Begräbnis nicht weit von Bethel. Diese Notiz ist hierher, wohin sie ja ihrer Art nach keineswegs gehört, gestellt worden, weil sie von einem Ort in der Nähe handelt. — Vers 14, die Aufstellung einer Maṣṣebe, ist vom letzten Red. auf Bethel bezogen worden. Von P, der solche Malsteine für heidnischen Götzendienst hält, stammt diese Notiz sicherlich nicht. Aber auch J hat die Maṣṣeben vermieden und den Stein zu Bethel auch 28 13ff., soweit wir sehen, verschwiegen; auch ist in der Bethelgeschichte des J durch nichts angedeutet, daß eine solche Fortsetzung der Erzählung bei J folgen sollte. E erzählt von der Bethel-Maṣṣebe schon 28 11ff. und kann sich hier nicht wiederholen (gegen Procksch 39f.). So erscheint als das einzig Mögliche, mit Cornill ZAW XI 15ff. 14 als Fortsetzung von 8 zu betrachten: Jaqob stellt die Maṣṣebe am Grabe der Debora auf. Diese Auffassung der Stelle ist um so wahrscheinlicher, als E im unmittelbar Folgenden noch von einem andern Mal auf dem Grabe einer Stammmutter 20 redet; Red. hat das Debora-Mal, weil es eine Spende bekommt, in eine Gottes-Maṣṣebe verwandelt, dagegen das Rahel-Grabmal, von dem keine Spende erzählt wird, stehen lassen. — Für Sievers metrische Quellenscheidung II 169f. ist der Abschnitt 35 1—8. 14 von grundlegender Bedeutung geworden: er bezieht 14 auf die Maṣṣebe von Bethel, sieht darin eine Parallele zu 7 und findet so zwei elohistische Paralleltexte von verschiedenem Versmaß: die eine dieser Quellen erkenne nur den Altar, die andere nur die Maṣṣebe an. Aber die Beziehung von 14 auf die Bethel-Maṣṣebe ist mindestens unsicher, und 33 20 steht nach Sievers' Behauptung in einem einheitlichen E-Text die Maṣṣebe friedlich neben dem Altar: was doch offenbar kein »Versehen« sein

35 [1]*Da sprach Gott zu Jaqob: mache dich auf, ziehe nach Bethel und bleibe daselbst; und baue dort einen Altar dem Gott, der dir erschienen ist, als du vor deinem Bruder Esau flohst.* [2]*Da sprach Jaqob zu seinem Hause und zu allen, die bei ihm waren: tut die fremden Götter von euch, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider;* [3]*dann wollen wir hinauf nach Bethel ziehen; daselbst will ich einen Altar bauen dem Gott, der mich erhört hat zur Zeit meiner Not und mit mir gewesen ist auf dem Wege, den ich gezogen bin.* [4]*So gaben sie Jaqob alle fremden Götter, die sie mit sich führten, und ihre Ohrringe; die vergrub Jaqob unter der Terebinthe, die bei Sichem*

---

kann. Wahrlich ein sehr unsicheres Fundament für ein ganzes System von Quellenscheidungen!

1 »Zieh hinauf«: Sichem liegt 570 m über dem Meere, Bethel 881 m; in solchen Dingen wissen die Erzähler sehr gut Bescheid. — **2** Wer vor Gott an heiliger Stätte erscheinen will, hat an sich gewisse Lustrationen, z. B. Waschungen vorzunehmen, um טָהֹר, kultisch rein zu sein: hierüber eine Fülle von Regeln, in denen uraltestes religiöses Gut erhalten ist, Stade. Bibl. Theol. § 70. 74. Dazu gehört auch, daß man die Kleider zu waschen oder zu wechseln hat 27 15 Ex 19 10. 14 II Reg 10 22 Ez 44 17ff., Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] 55f. 110; die ursprünglichen Grundgedanken dabei sind, daß man im Schmutz des Werkelstagskleides die heilige Stätte entweihen würde, und zugleich, daß im Heiligtum getragene Kleider tabu werden und ihm verfallen, Robertson Smith, Rel. d. Sem. 116ff. Der strenge Jahvismus verbietet auch, fremde Götterbilder bei der Wallfahrt mitzuführen, und so feinfühlig ist die Religion auf dieser Stufe, daß sie sogar die Ohrringe nicht duldet! Denn Jahve verlangt, daß man ihm mit Aufrichtigkeit und Treue diene (Jos 24 14), und er ist ein eifersüchtiger Gott (Jos 24 19). Ohrringe sind ursprünglich mit Gottesabzeichen versehen und Amulette (syrisch qedâschâ = Ohrring) vgr. Benzinger[2] 82; solche Schmuckstücke werden daher nach ältester Religionsübung gerade im Kultus angelegt Hos 2 15 Ex 11 2 (die ägyptischen »Gefäße«). Auch in Israel hat man nicht von jeher und überall über die fremden Götterbilder so abweisend gedacht wie hier; aber nicht erst die schriftstellerische Prophetie hat diese feindliche Stimmung geschaffen. Interessant ist es, hier zu sehen, daß eine Richtung die Ohrringe verwirft, die an den Maṣṣeben keinen Anstoß genommen hat. Abbildungen altisraelitischer Ohrringe Benzinger[2] 83. — Das »Reinigen« ist in diesem Zusammenhange Nebensache, das Abtun der Götter wegen 4b die Hauptsache. — **3** »Der mich erhörte am Tage meiner Not« ist Psalmenstil vgl. Ps 77 3 86 7 20 2. — **4** Über die Sichemterebinthe vgl. zu 12 6. — Die Behauptung, daß unter der Sichemterebinthe fremde Gottesbilder begraben liegen, ist parallel der anderen, daß dort die Gebeine Josephs ruhen Jos 24 32. Auch sonst sind Sagen von vergrabenen Schätzen häufig, vgl. z. B. Alarichs Grab, Grimm, Deutsche Sagen Nr. 372. Prof. Greßmann macht mich (mündlich) auf Olympiodor fr. 27 bei C. Müller, Fragm. hist. graec. IV 63 aufmerksam, wonach in spätgriechischer Tradition vergrabene, gegen das Land der Feinde gerichtete Bildsäulen den feindlichen Angriff fernhalten; als sie ausgegraben werden, brechen die Feinde herein. Vielleicht könnte auch hier das Vergraben der Gottesbilder ursprünglich den Sinn gehabt haben, den Angriff der Kanaanäer fernzuhalten; in diesem Falle würde der Zug mit zur Dinageschichte gehört haben und müßte später umgedeutet worden sein. Doch spricht hiergegen das Folgende. — Auffällig ist, daß auch Josuas letzte Rede (Jos 24), die an derselben Stätte unter dem Baum zu Sichem gehalten worden ist (vgl. 26), dasselbe Thema und mit denselben Worten behandelt: man soll die fremden Götter abtun הָסִירוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר Jos 24 23 = Gen 35 2; auch dieser Rede liegt die Überlieferung zu Grunde, daß zu Sichem einst fremde Götter abgeschafft seien. Diese Josua-Sichem-Geschichte ist also in weiterem Sinne eine Variante der Jaqob-Sichem-Sage. Guthe, Gesch. Isr. 53f. und Steuer-

steht. ⁵*Dann brachen sie auf; ein Schrecken Gottes aber lag auf den Städten ringsumher, daß sie die Söhne Jaqobs nicht verfolgten.* ⁶So kam Jaqob nach Luz im Lande Kanaan *[das ist Bethel]* samt allen Leuten, *die bei ihm waren.* ⁷*Daselbst baute er einen Altar und nannte den Ort Gott von Bethel, denn dort hatte sich Gott ihm geoffenbart, als er vor seinem Bruder floh.*

⁸*Debora aber, Rebekkas Amme, starb und wurde begraben unterhalb Bethel, unter der Eiche; deren Namen nannte man Klageeiche.* [⁹Gott erschien dem Jaqob zum zweiten Mal, als er von Paddan-Aram kam, und segnete ihn. ¹⁰Gott sprach zu ihm: du heißt Jaqob; aber du sollst nicht mehr Jaqob heißen, sondern Israel sollst du heißen. So nannte er ihn Israel.] ¹¹Gott sprach zu ihm: ich bin El-Schaddaj; sei fruchtbar und mehre dich. Ein Volk, ja eine Gemeinde von Völkern soll von dir kommen! Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen! ¹²Und das Land, das ich Abraham und Isaaq gegeben habe, will ich dir geben, und deinem Samen nach dir will ich das Land geben. ¹³So fuhr Gott von ihm auf *[an dem Orte, da er mit ihm geredet hatte].* ¹⁴*Jaqob aber errichtete ein Mal [an dem Orte, da er mit ihm geredet hatte], ein steinernes Mal, und goß einen Trank darauf und salbte es mit Öl.* ¹⁵Jaqob nannte den Ort, da er mit ihm geredet hatte, Bethel.

---

nagel, Isr. Stämme 90f. halten diese Verpflichtung des Volkes in Sichem zur Monolatrie für historische Tradition; Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 551 denkt an ein jährliches Fest in Sichem, wo Israel mit Jahve in den Bund tritt. — **5** Ein »Gottesschrecken« (Ex 23₂₇) ist ein geheimnisvoller, wunderbarer (»panischer«) Schrecken, wie ihn die Propheten oft beschreiben vgl. Am 2₁₄ff. Jes 19₁₃f. Ez 24₂₂f. — **7** Daß die Stätte den Namen »el« führt, ist in der alten Zeit nicht sonderbar vgl. zu Aštᵉroth-Qarnaim oben S. 281 und vgl. Ed. Meyer, Israeliten 295. — Zu אלהים vgl. zu 20₁₃; oder ist die Form doch ein Plural und auf die »Engel« 28₁₂ zu beziehen?

8 Da die Tradition den Namen der Amme Rebekkas zu nennen weiß, sollte man denken, daß sie von dieser Gestalt auch eine Geschichte gewußt habe; dasselbe von Pichol 21₂₂ und Aḥuzzath 26₂₆ S. 305. — Über Ahnengräber Stade, Bibl. Theol. § 51. — Daß ein Baum am Grabe steht (I Sam 31₁₃), ist selbst noch bei uns Sitte; nach ältester Anschauung, die noch in Märchen und Sagen erhalten ist, wohnt die Seele des Verstorbenen in solchem Baum vgl. v. d. Leyen CXIV 14 (woselbst Literatur). Noch heute gibt es in Palästina nicht wenige heilige Bäume mit Heiligen-Grabe, Greßmann, Palästinas Erdgeruch 85. — Dieser Deborabaum ist wohl derselbe wie die »Deborapalme zwischen Rama und Bethel«, wohin die spätere Tradition, durch die Namensgleichheit verführt, die Prophetin Debora versetzt hat Jdc 4₄f. — **14** Die Maṣṣebe am Grabe (ebenso 20) ist bei E sicherlich nichts anderes als ein einfacher Leichenstein, wie sie gewiß in Israel ebenso wie unter den Phöniziern und anderswo häufig waren; ursprünglich aber wird das Grab der Debora heilige Stätte gewesen sein, vergleichbar dem Grabe der Amme des Dionysos zu Skythopolis vgl. Plinius h. n. V 18 (16). — Der ausgeschüttete Trank (von Wasser oder Wein) am Grabe soll nach ältesten Auffassung den Toten tränken; eine solche Sitte auch sonst, Bousset, Wesen der Religion 49, bei den Ägyptern vgl. Erman, Aegypten 415, Äg. Rel. 122, Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I 203. 206. 229, bei den Babyloniern vgl. Zimmern KAT³ 638. 640, Kohler u. Peiser, Hammurabi's Gesetz I 103 (Col. XVII 35. 40), bei den Griechen vgl. Stengel, Griechische Sakralaltertümer in J. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswissenschaft V 3 S. 99ff., bei den Indern vgl. Oldenberg, Rel. des Veda 548ff., bei den alten Arabern vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidentums² 182f., G. Jacob, Beduinenleben² 142f.; weitere Literatur bei

Torge, Seelenglaube 128 ff. Daß es auch in Israel solche Riten gegeben hat, ist nicht unwahrscheinlich, da uns die Sitte, dem Toten Brot aufs Grab zu stellen, aus Israel bezeugt ist Tob 4 18 JSir 30 18 Dtn 26 14; so hat man auch in Palästina Krüge und Töpfe mit ins Grab gegeben, und an den Dolmen, die wahrscheinlich Gräber sind, Napflöcher als Wasserbehälter der Toten angebracht, Greßmann, ZAW XXIX 115 f. E hat solche Darbringung als unschuldig angesehen, also jedenfalls nicht für ein Opfer, einer Gottheit dargebracht, gehalten. — אֲשֶׁר־הִבְרִי אִתּוֹ ist Zusatz des letzten Red., der die Stelle mit P's Bericht ausgleicht; vielleicht ist auch וַיַּצֵּב עָלֶיהָ מַצֵּבָה Zusatz nach 28 18 (Cornill), doch kommt das Salben der Grabsteine auch bei den Griechen vor vgl. Stengel, Griech. Sakralaltertümer 99.

56. Benjamins Geburt; Raḥels Tod 35 16—20 E.

35 16 *Dann brachen sie von Bethel auf, und als sie noch eine Strecke Weges nach Ephratha hatten, mußte Raḥel gebären und hatte eine schwere Geburt.* 17 *Und da sie eine so schwere Geburt hatte, sprach die Hebamme zu ihr: sei getrost, auch dies Mal hast du einen Sohn.* 18 *Da ihr aber die Seele ausging, denn sie mußte sterben, nannte sie ihn 'Ben-onim (Schmerzenssohn)';*

Benjamins Geburt; Raḥels Tod 35 16—20 E. Quellenkritik. Das Stück gehört zu E (Ball); dafür spricht die Maṣṣebe 20 auf dem Grabe (vgl. 14); die Erzählung von Raḥels Tod vor Ephratha wird 48 7 von E erwähnt, wobei der Wortlaut von 16a und von 19 wiederholt wird; vgl. auch וַיִּסָּעוּ 16 wie 5 (E), während J den Sing. וַיִּסַּע 21 hat. — Man darf fragen, ob 17, dessen erster Teil ‖ 16b zu sein, und dessen zweiter Teil an 30 24b (J) anzuspielen scheint, nicht von J herrührt (Holzinger); da aber aus dem Wortlaut von 17 keine Etymologie von »Binjamin« hervortritt, und da der Vers im Zusammenhang des E guten Sinn gibt (vgl. besonders die Parallele I Sam 4 19 ff.), so mag man ihn bei E belassen.

Das Stück enthält keine ausgebildete Erzählung, also keine eigentliche »Sage«, sondern nur ein paar alte »Notizen«: von Raḥels Begräbnisstätte und Leichenstein vor Ephratha und vom Tode Raḥels bei Benjamins Geburt. Der Erzähler hat eine geistreich erfundene Etymologie von »Binjamin« hinzugefügt.

16a כִּבְרַת־הָאָרֶץ ein Wegemaß unbekannter Bedeutung. — אֶפְרָתָה genaue Lage unbekannt; die (übrigens zu spät kommende) Gleichsetzung mit Bethlehem 19 beruht auf einer Verwechselung dieses Ephratha mit dem Geschlechte Ephratha, das in Bethlehem (in Juda, 2 St. südl. von Jerusalem) seinen Sitz hatte Mich 5 1 Ruth 1 2 I Chr 4 4 Jos 15 59 LXX; Raḥels Grab lag aber ursprünglich sicherlich nicht in Juda, sondern im Gebiet der Raḥelstämme; auch entnehmen wir aus Jer 31 15 I Sam 10 2 mit aller Deutlichkeit, daß Raḥels Grab bei Rama (er-Râm), auf dem Wege von Rama nach Gibea, nicht allzuweit von Bethel, an der Grenze Benjamins und Ephraims gelegen war. Gegenwärtig wird das Grab der Raḥel $1^1/_2$ km nördl. von Bethlehem gezeigt (vgl. Buhl, Palästina 159, Guthes BW s. v. Rahel's Grab). — **16b—18** haben den Zweck, den Namen Benjamin zu motivieren. Raḥel liegt in schweren Wehen und muß sterben; vergebens spricht ihr die Geburtshelferin (38 28), die das Geschlecht des Kindes sieht, Trost zu: auch dieser ist dir ein Sohn; sie aber will sich nicht trösten lassen und nennt ihn mit ihrem letzten Atem: ben-onim; der Vater aber will seinem Kinde keinen so unglücklichen Namen lassen und nennt ihn ben-jamin, d. h. Sohn des Glücks (eigentlich der rechten Seite). בֶּן־אוֹנִי wird als »Sohn meines Unglücks« (von אָוֶן) gedeutet. Das Wort paßt aber weder besonders zu der so konkreten Situation, noch enthält es einen deutlichen Anklang an »Binjamin«. Es ist daher besser בֶּן־אוֹנִים (plur von אָוֶן), »Sohn der Klagen, Seufzer« zu lesen. א im Anlaut ist ähnlich dem ע gesprochen worden. Zu der Umnennung vergleicht

sein Vater aber nannte ihn Benjamin (Glückskind). 19 *So starb Rahel und wurde begraben am Wege nach Ephratha [das ist Bethlehem].* 20 *Und Jaqob errichtete ein Mal über ihrem Grabe; das ist das Grabmal Rahels, das steht noch bis auf diesen Tag.*

Cheyne 420 gut Kalevala 50 429f. (übers. von H. Paul): »Seine Mutter nannte ihn Blümchen, Fremde nannten ihn Unglückskind«. — Für מֵתָה (Pf.) besser mit LXX Peš Trg-Onk מָתָה (Part.), Kittel. — Eine Anspielung an diese Geschichte enthält wohl der schöne Vers Jer 31 15 (zwei »Sechser« nach Erbt, Jeremia 289): »Ein Laut in Rama, Ein Seufzen erschallt, Bitterlich Weinen: Rahel weint ' ', Läßt sich nicht trösten, Um ihre Söhne, denn 'sie sind' dahin«. Wie Rahel weinte und seufzte und sich nicht trösten lassen wollte, als Benjamin geboren wurde, so geschieht es jetzt wieder, da ihre Kinder ihr geraubt sind. — Der Eponymen-Name »Benjamin« ist erschlossen aus der älteren Namensbezeichnung בְּנֵי יְמִינִי; יְמִינִי der Stamm zur Rechten, im Süden, nämlich von Ephraim vgl. Ed. Meyer, Israeliten 311. 522, Stade, Gesch. Isr. I 161 u. a. Daß Benjamin im Unterschied von seinen Brüdern in Palästina geboren ist, wird von modernen Forschern als eine Erinnerung daran gedeutet, daß sich dieser Stamm, als letzter, erst nach der Einwanderung in Kanaan gebildet hat, vgl. Stade, Gesch. Isr. I 160, Guthe, Gesch. Isr. 41. 55f.; dagegen Ed. Meyer 291 A. 3, wonach Benjamins Geburt an dieser Stelle eben nur daher rührt, »daß man Rahel, deren Grab im Jeminitergebiet lag, bei seiner Geburt sterben ließ«. — Bemerkenswert ist, daß von Jaqobs Empfindungen bei dieser Begebenheit, als die geliebteste Frau ihm starb, und als ihm zugleich der liebste Sohn geboren wurde, hier so wenig die Rede ist; ganz im Gegenteil zu der Wiederholung 48 7, wo Jaqobs Liebe zu der unvergessenen Rahel so schön hervortritt. Hier aber ist Jaqob dem Erzähler die Nebenperson; er hat nur die rührende Szene vor Augen, wo der jungen Mutter der sehnlichste Wunsch in Erfüllung geht, und sie sich doch nicht freuen kann, weil sie sterben muß. Eine sehr ähnliche Szene I Sam 4 19—22: auch da eine Mutter, die sich nicht freut, als sie hört, daß sie einen Sohn geboren hat, und die sterbend dem Kinde einen Namen von unglücklicher Bedeutung gibt; solche, für die Antike offenbar sehr anziehenden Motive werden von einer Person leicht auf die andere übertragen; vgl. oben S. 327. — **20** Über den Leichenstein vgl. zu 14.

57. Rubens Schandtat 35 21. 22a J.

35 21 Dann brach Israel auf und schlug sein Zelt auf jenseits von Migdal-

---

Rubens Schandtat 35 21. 22a. Das Stück ist für J, bei dem in der folgenden Josephgeschichte nicht mehr Ruben noch auch Simeon und Levi (vgl. oben S. 371) die Führer der Brüder sind, unentbehrlich; E dagegen, bei dem Ruben der Wortführer der Brüder ist und als edelmütig dargestellt wird, kann diese Erzählung nicht besessen haben, Ed. Meyer, Israeliten 276. Für J spricht auch יִשְׂרָאֵל, was diese Quelle von jetzt an ständig gebraucht 37 3. 13 42 5 u. s. w.; womit J diesen Namenswechsel motiviert hat, ist nicht mehr durchsichtig. — Der Abschnitt ist gegenwärtig sehr kurz, aber die Erzählung muß einst weiter gegangen sein: jetzt bricht sie mitten in der Geschichte, da die Hauptsache noch folgen soll, ab; der Abschreiber, der so weit gekommen ist, erschrickt über das, was er weiter liest, und denkt: Gott soll mich bewahren, so schreckliche Dinge abzuschreiben! Was in der Fortsetzung gestanden hat, wissen wir aus der Anspielung an die Sage 49 3f.: Rubens Verfluchung und Verlust der Erstgeburt. — Die Sage von Rubens Verfluchung wird ursprünglich stammesgeschichtlichen Sinn gehabt haben. Die Sage will begründen, weshalb Ruben, der einst die Erstgeburt hatte, von seiner Höhe so heruntergekommen ist. Begründet wird dieser Sturz nach antiker Art (vgl. zu 9 24ff.)

'eder. 22a Als nun Israel in jenem Lande wohnte, ging Ruben hin und lag bei Bilha, seines Vaters Kebsweibe. Als aber Israel das hörte, — — — — — —.

aus dem Fluch des Vaters, dieser Fluch aber (ebenso wie 9 22ff.) aus einer Schandtat wider ihn. Ob aber auch die Angabe, daß Ruben mit Bilha, seines Vaters Kebsweibe (zu בִּלְהָה 22 24 25 6 vgl. oben S. 243), verbotenen Umgang gehabt habe, jemals irgend etwas Stammesgeschichtliches bedeutet habe, ist sehr fraglich. Dillmann 380, Stade, Gesch. Isr. I 151, Ulmer, Sem. Eigennamen 16 vermuten, daß sich die Sage aus einer uralten Ehesitte (Polyandrie oder dergl.) erklärt, die sich gerade in diesem Stamme gehalten habe. Wellhausen, Prolegomena[6] 321, Guthe, Gesch. Isr. 25, Holzinger und Steuernagel, Isr. Stämme 16. 94 denken an ein historisches Ereignis, etwa die Vergewaltigung eines Stammes Bilha durch Ruben. Sehr bemerkenswert ist aber, daß auch Homer eine ganz ähnliche Geschichte enthält, die Verfluchung eines Mannes durch seinen Vater, dessen Kebsweib er verführt hat (Il. IX 447ff.). Demnach beruht diese Geschichte in Israel auf einem übernommenen Stoff und ist nicht stammesgeschichtlich zu erklären. Jedenfalls ist die Sage sehr alt, denn in historischer Zeit ist Rubens Erstgeburt, von der die Sage noch weiß, längst vergangen; auch paßt diese Erzählung nicht zu den Sitzen der Stämme im Lande, wonach Ruben nicht in der Nähe der Bilhastämme, Dan und Naphtali, wohnt. Weshalb diese Begebenheit gerade zu Migdal-'eder lokalisiert ist, ist ganz undeutlich. — Auch wenn wir Gen 49 3 hinzunehmen, lernen wir nur wenige Punkte aus dieser Sage kennen; wir dürfen aber vermuten, daß die Erzählung einst reicher gewesen ist. — **21** Migdal-'eder = Herdenturm, d. h. ein zum besseren Schutz der Herden errichteter Turm, Benzinger[2] 139. — Ein Migdal-'eder nach Mich 4 8 in oder bei Jerusalem, was in den Zusammenhang des Jaqobzuges wohl passen würde. — **22a** hat doppelte Akzentuation: יִשְׂרָאֵל hat Athnach und zugleich Silluq, d. h. 22a gilt als Halbvers oder als ganzer Vers, vgl. Franz Delitzsch. — Die Sünde Rubens ist nicht geradezu »Blutschande« zu nennen, denn zwischen dem Sohne und dem Kebsweib seines Vaters besteht keine eigentliche Verwandtschaft, sondern kommt als frevelhafter Eingriff in das Recht des Vaters in Betracht, Nöldeke ZDMG XL 150.

58. Esaus Stammbaum 36 10—14 und Fürsten 15—19, Stammbaum und Fürsten der Horiter 20—28. 29f., Edoms Könige 31—39.
stammen wohl aus selbständiger Quelle. Vgl. Nr. 60.

Nachrichten über Isaaq, Jaqob und Esau bei P.

59. Erzählung von Isaaq (Jaqob) bei P 25 19 — — — 20 — — — 26b 26 34. 35 28 1—9 35 6a. 11—13a. 15 — — — 29 24. 28b. 29 — — — 30 4a — — — 9b — — — 22a — — — 35 22b—26 — — — 31 18aβ. γ. δ. b — — — 33 18aβ 35 9. 10. 27—29.

Erzählung von Isaaq (Jaqob) bei P 25 19 — — — 20 — — — 26b 26 34 35 28 1—9 35 6a. 11—13a. 15 — — — 29 24. 28b. 29 — — — 30 4a — — — 9b — — — 22a — — — 35 22b—26 — — — 31 18aβ. γ. δ. b — — — 33 18aβ 35 9. 10. 27—29.

Ein buntes Bild! Red. JE P hat sich in den Jaqobgeschichten vorwiegend an JE gehalten; anderseits hat er auch P möglichst erhalten wollen: er hat daher P's Bericht in kleine und kleinste Teile aufgelöst und an passende Stellen in die Erzählungen von JE eingefügt. Dies Verhalten erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß P's Angaben

25 19Dies ist der Stammbaum Isaaqs, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte Isaaq. — — — — — — 20Isaaq war 40 Jahre alt, als er sich die Rebekka, die Tochter Bethu'els, des Aramäers, aus Paddan-Aram, die Schwester Labans, des Aramäers, zum Weibe nahm.

— — — — — — — — — — — — — — 26bIsaaq war 60 Jahre alt, als sie geboren wurden.

26 34Als nun Esau 40 Jahre alt war, nahm er sich Jehudith, die Tochter Be'eris, des Chittiters, und Basmath, die Tochter Elons, des Chittiters; 35die waren Isaaq und Rebekka ein Herzenskummer.

über Jaqob sehr dürftig waren: die alten kecken Jaqoberzählungen konnten ihm nur Anstoß erregen; darum hat er sich mit einem kurzen Auszug begnügt. Trotz der mancherlei Lücken aber haben wir doch eine Anschauung von dem Inhalt seiner Erzählung; größere Partieen werden nicht fehlen. P hat hier nur Notizen überliefert, das Gerippe der Erzählung von JE, und einige Reden. Nun läßt sich im einzelnen zeigen, daß P die uns in JE überlieferten Geschichten fast alle und zwar auch in der überlieferten Reihenfolge gekannt hat. In mehreren Zügen stimmt die von P vorgefundene Überlieferung mit der des J überein: die Gottesrede zu Bethel, die Jaqob verheißt, er werde Stammvater eines Volkes werden und dies Land bekommen, der Ausdruck שִׁפְחָה »Magd«; auch daß Rebekka Tochter Bethu'els heißt, wird schon J, wenn auch in spätester Phase gehabt haben; anderseits folgt P der Tradition des E in dem Beinamen Labans als des »Aramäers« (doch vgl. oben S. 345), in dem Namen »Paddan« (vgl. 48 7), in der Umnennung Jaqobs zu Israel durch Gottes Wort. Selbständige Traditionen des P erkennt man in den Namen der Weiber Esaus. Alle übrigen Abweichungen des P von JE sind, soweit wir sehen, Kürzungen und tendenziöse Änderungen.

Eigentümlich ist, daß P unter der Überschrift »Stammbaum Isaaqs« im wesentlichen die Jaqobgeschichten und dann unter der Überschrift »Stammbaum Jaqobs« die Josephsagen erzählt. Diese wunderliche Verschiebung ist deshalb eingetreten, weil P über Isaaq nichts Rechtes zu sagen wußte, anderseits aber aus Ordnungsliebe sich verpflichtet fühlte, eine Rubrik für Isaaq anzusetzen und auszufüllen; erträglich wird die dadurch, daß P, allerdings ganz wider den Geist der alten Sage, ausrechnete, Isaaq habe bis zur Rückkehr Jaqobs von Laban gelebt.

I. **25, 19 — — — 20 Überschrift. Isaaqs Heirat.** Für P beweist die Überschrift, תּוֹלְדֹת 19, die Datierung, die große Genauigkeit und »Paddan-Aram« 20. — Zwischen 19 und 20 ist die Heirat Isaaqs (Rest der Überlieferung von 24) erzählt worden, die dann in 20 chronologisch bestimmt wird vgl. 16 16 17 24 21 5. — Paddan-Aram, nur bei P; Hos 12 13 שְׂדֵה אֲרָם. Ein Tell Feddân in der Nähe von Ḥarran bei arab. Geographen. Im assyrischen bedeutet padanu »Weg«, Synonym zu ḫarrânu; also Paddan = Ḥarran? Zimmern bei Gesenius[14] s. v. פַּדָּן; vgl. auch Jensen, Gilg.-Epos I 225 A. 2, 326 A. 5 und vgl. dazu wie auch zu andern Erklärungen des Namens Streck in Klio (Beiträge zur Alten Gesch.) VI 190f. — P, der Bethu'el und Laban ständig »Aramäer« nennt, also doch auch wohl von »Aram« 10 22 ableitet, scheint sie also nicht als Naḥoriden anzusehen; ist das Tendenz? Vgl. Budde, Urgesch. 425.

II. **— — — 25, 26b Jaqobs und Esaus Geburt.** Nur die chronologische Notiz ist erhalten. Aus der gleichzeitigen Ansetzung ihrer Geburt geht hervor, daß sie auch bei P Zwillinge gewesen sind; P hat also die Sage von der Geburt der beiden gekannt.

III. **26, 34. 35 28, 1–9 Esaus Heiraten. Jaqobs Segnung und Reise zu Laban.** Für P beweist die Datierung 26 34, בְּנוֹת כְּנַעַן 28 1. 6. 8, Paddan-Aram 28 2. 5. 6. 7, 'el šaddaj 3, פָּרָה וְרָבָה 3, קְהַל עַמִּים 3 vgl. 17 5f. 35 11 48 4, אֶרֶץ מְגֻרִים 4, אלהים 4, die Weitläuftigkeit 5, die Wiederholung 6f., שָׁמַע אֶל 7, und besonders der Geist des Stücks.

28 [1]Da rief Jsaaq den Jaqob, segnete ihn und gab ihm Befehl; und er sprach zu ihm: du darfst dir kein Weib nehmen aus den Töchtern Kanaans! [2]Mache dich auf und geh nach Paddan-Aram zum Hause Bᵉthu'els, des Vaters deiner Mutter, und hole dir dort ein Weib von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter. [3]El-Schaddaj aber segne dich; er mache dich fruchtbar und mehre dich, daß du zu einer Gemeinde von Völkern wirst; [4]und er gebe dir den Segen Abrahams, dir samt deinem Samen, daß du das Land, da du als Fremdling weilst, ererbest, das Gott dem Abraham gegeben hat. [5]So entließ Jsaaq den Jaqob; und er ging nach Paddan-Aram zu Laban, dem Sohne Bᵉthuels, des Aramäers, dem Bruder der Rebekka, der Mutter des Jaqob und des Esau. — [6]Als aber Esau sah, daß Jsaaq den Jaqob gesegnet und ihn nach Paddan-Aram gesandt hatte, um sich von dort ein Weib zu holen, indem er ihn segnete und ihm Befehl gab: du darfst dir kein Weib nehmen aus den Töchtern Kanaans, [7]und daß Jaqob auf seinen Vater *[und seine Mutter]* gehört hatte und nach Paddan-Aram gegangen war, [8]da merkte Esau, daß die Töchter Kanaans seinem Vater Jsaaq mißfielen; [9]so ging Esau hin zu Jsmael und nahm die Machᵃlath, die Tochter Jsmaels, des Sohnes Abrahams, die Schwester Nᵉbajoths, zu seinen Weibern hinzu sich zum Weibe.

Hier hören wir nichts von dem, was die ältere Zeit so amüsiert hatte, und was dem späteren, sittlicher empfindenden Geschlecht so anstößig sein mußte. Der Segen, den Jaqob von Isaaq bekommt, und seine Reise zu Laban sind stehen geblieben, aber ganz anders begründet. Das Motiv für beides hat der Verf. aus den Verhältnissen seiner Zeit genommen, wo die Mischehen die Reinheit der Gemeinde und der Religion bedrohten, wo die Weltkinder nach den Gesichtspunkten des Standes, Reichtums und Ansehens die Ehe mit den Töchtern der fremden Völker schlossen, mit denen zusammen sie lebten und verkehrten, und wo es als erstes Erfordernis des Frommen galt, nur eine Tochter Israels zu heiraten. Nun las P in seiner Vorlage — nach Ed. Meyer, Israeliten 353 A. 1 hat er es selbst frei erfunden —, daß Esaus Frauen Hittiterinnen und eine Ismaelitin gewesen seien, daß Jaqob aber Labans Töchter geheiratet habe. Die Ehen Esaus — so stellte er sich vor — waren Isaaq höchst mißfällig; durch diese Ehen aber — das fügte er der Tradition hinzu — hat Esau es verscherzt, Erbe des Abrahamsegens zu werden. Darum ist der Segen auf Jaqob übergegangen, aber zugleich mit dem Befehl, sich seine Frauen aus der Familie seiner Mutter zu holen. Ästhetisch betrachtet, ist diese Erfindung ziemlich dürftig; keine der beteiligten Personen ist eine lebendige Figur; am konkretesten ist noch Esau gezeichnet, der schließlich seinen Fehler einsieht und wieder gut machen will, aber doch das Rechte nicht finden kann; aber auch diese Charakteristik Esaus, der »wie ein gezüchtigter Knabe bei Seite schleicht«, zeigt, wie sehr P »die Figuren dieser Sage ausgebeint« hat (Holzinger). Die späte Zeit der Abfassung des Abschnittes geht auch daraus hervor, daß er Motive ganz verschiedener Herkunft in einander mischt: eine Notiz über Esaus Frauen, die Segnung Jaqobs durch Isaaq, ferner den Abrahamsegen, den er dem Isaaqsegen gleichsetzt (was die alten Sagen niemals tun), schließlich die Ehe Jaqobs mit Labans Töchtern, die in der alten Sage der Erfolg, aber nicht die Absicht der Reise Jaqobs zu Laban ist. Den Gedanken, daß die Ehe mit Kanaanäerinnen den Patriarchen als unerlaubt gilt, hat P vielleicht aus der Rebekkasage 24₃ (J) geschöpft; der Wortlaut von 24₃f. scheint in 28₁.₂ nachzuklingen. — **26, 34** Das 40. Jahr Jaqobs ist nach 25₂₆b das 100. Isaaqs. In diesem Jahre geschieht — das ist wohl P's Meinung — alles Folgende, auch Jaqobs Zug zu Laban. Im 180. Jahre Isaaqs — so denkt P wohl — kehrte Jaqob zurück, und starb Isaaq 35₂₇f. 80 Jahre war Jaqob also in Aram; nach JE nur 20 Jahre. **28, 2** מִשָּׁם § 90i. — **5** וַיִּשְׁלַח Ehrlich. — **6** וישלח? Spurrell, Ball, Kittel. — Nach Eerdmans I 24 ist das allerdings

35 [6a]Jaqob aber kam nach Luz im Lande Kanaan. [11]Da sprach Gott zu ihm: ich bin El-Schaddaj; sei fruchtbar und mehre dich! Ein Volk, ja eine Gemeinde von Völkern soll von dir kommen! Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehn! [12]Und das Land, das ich Abraham und Isaaq gegeben habe, will ich dir geben, und deinem Samen nach dir will ich das Land geben. [13a]So fuhr Gott von ihm auf. [15]Jaqob aber nannte den Ort, da er mit ihm geredet hatte, Bethel.

— — — — — — — — — — — — — — 29 [34]Und Laban gab ihr seine Magd Zilpa, seiner Tochter Lea zur Magd. [28b]Dann gab er ihm seine Tochter Rahel zum Weibe; [29]und Laban gab seiner Tochter Rahel seine Magd Bilha zur Magd.

---

sehr schleppende בְּבָרְכוֹ אֹתִי Zusatz. — **7** וְאֶל־אִמּוֹ ist wohl harmonisierende Glosse, die auf 27₄₃f. Rücksicht nimmt. — **9** Ismael war damals nach der Chronologie des P (16₁₆ 17₂₄f. 25₁₇. ₂₆ 26₃₄) noch am Leben und 114 Jahre alt.

IV. **35, 6a. 11—13a. 15** Betheloffenbarung. Die Sätze stehen gegenwärtig in einem E-Stück. Für P beweist: אלהים 11. 13a, die überflüssig genaue Ortsbestimmung אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן 6a vgl. 23₂. ₁₉ 33₁₈ 49₃₀; der Name לוּז 6a und die neue Nennung Bethels 15, während E schon vorher »Bethel« sagt 1. 3; 'el-šaddaj 11, פָּרֶה וְרָבֶה 11, קְהַל גּוֹיִם 11, das pathetische »Könige« 11 wie 17₁₆; die Erinnerung an den Abrahamsegen 12 wie 28₄, die Weitläuftigkeit 12, »dir und deinem Samen nach dir« 12; »Gott fuhr von ihm auf« 13a wie 17₂₂. Diese Gottesrede wird bei P zitiert 48₃f. — Die Verse sind ein letzter Nachklang der Bethelsage: die Namensoffenbarung des Gottes 11 wie 28₁₃, das Volkwerden 11 wie 28₁₄, die Landverleihung 12 wie 28₁₃. Diese Betheloffenbarung ist gegenwärtig mit der Umnennung Jaqobs in Israel bei P 35₉. ₁₀, also einem Nachklang der Penu'elsage, verbunden. Hier sind also Reste zweier verschiedener Sagen vereinigt. Daß diese unorganische Verbindung noch nicht von P herrührt, sieht man daran, daß 48₃f., wo P die Betheloffenbarung zitiert, nichts von der Umnennung Jaqobs gesagt wird, ferner an dem doppelten Anfang וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים 10. 11 und daran, daß die Namensoffenbarung Gottes 11 offenbar der Anfang einer Gottesrede ist und also Vers 10 nicht vor sich duldet. Vergleicht man die beiden Gottesreden 10 und 11. 12 mit einander, so sieht man, daß die Betheloffenbarung, da sie mit der Namennennung des Gottes beginnt, ursprünglich der ersten Rede vorangegangen sein muß, die auch noch im gegenwärtigen Text (עוֹד 9) als eine zweite bezeichnet wird. Danach ist zu vermuten, daß die Betheloffenbarung auch bei P ursprünglich beim Zuge Jaqobs nach Aram, nicht bei der Rückkehr geschehen ist. Hierfür spricht weiter die Analogie der alten Sagen. Diese Vermutung wird bewiesen durch das Wort »sei fruchtbar und mehre dich«, das nur dann einen Sinn hat, wenn Jaqob bisher noch keine Kinder besitzt. P hat also dies Wort der folgenden Erzählung von Jaqobs Ehen und Kindern vorausgehen lassen: kraft dieses Wortes — so meint er — hat Jaqob so viele Kinder bekommen. Erst die Red. des Ganzen (RJE. P) hat die Betheloffenbarung des P an diese Stelle gebracht und mit der Penu'eloffenbarung vermischt, um so beide erhalten zu können. Die Zusammenhangslosigkeit zwischen 10 und 11 ist bisher so erklärt worden, daß man Vers 10 für einen Einsatz in P gehalten hat, Kautzsch-Socin² A. 171, Kraetzschmar, Bundesvorstellung 190f., Staerk, Studien I 8 A. 11. — Der Sinn der Betheloffenbarung bei P ist: den Segen, den Gott Abraham verliehen hat 17₂—₈, den Isaaq von Abraham geerbt 17₂₁, und den er soeben an Jaqob weitergegeben hat 28₃. ₄, erneuert jetzt Gott selber für Jaqob: Gott bestätigt also Isaaqs Worte. — **12b** sehr weitläuftig; ist vielleicht אֶתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָהָם Zusatz (Holzinger, Kautzsch³)? — Auch **13b** ist wohl Zusatz, versehentliche Wiederholung aus 14.

V. — — — **29, 24. 28b. 29** Jaqobs Ankunft bei Laban (fehlt gegenwärtig). Jaqob heiratet Lea (fehlt gegenwärtig); Lea bekommt Zilpa mit. Dann heiratet er Rahel, die Bilha mitbekommt. Für P beweist die juristische Bestimmtheit und Trockenheit; vgl. 46₁₈. ₂₅. — **29, 24** לְלֵאָה בִתּוֹ, nach לָהּ auffallend, bei LXX vertauscht;

— — — — — — — — — — — — — — 30 [4a]So gab sie ihm ihre Magd Bilha zum Weibe. — — — [9b]Da nahm sie ihre Magd Zilpa und gab sie Jaqob zum Weibe. — — — [22a]Gott aber gedachte der Rahel — — —

35 [22b]So waren die Söhne Jaqobs ihrer zwölf: [23]die Söhne Leas: der Erstgeborene Jaqobs Ruben, Simeon, Levi und Juda, Issachar und Zebulon; [24]die Söhne Rahels: Joseph und Benjamin; [25]die Söhne Bilhas, der Magd Rahels: Dan und Naphtali; [26]die Söhne Zilpas, der Magd Leas: Gad und Aser. Das sind die Söhne Jaqobs, die ihm in Paddan-Aram geboren wurden.

— — — 31 [18aβ.γ.δ.b]und alle seine Habe, die er erworben hatte, das Vieh, das ihm gehörte, das er in Paddan-Aram erworben hatte, um zu seinem Vater Isaaq ins Land Kanaan zu ziehen. — — — 33 [18aβ]nach der Stadt Sichem im Lande Kanaan, als er aus Paddan-Aram kam. 35 [9]Gott erschien dem Jaqob zum zweiten Male, als er von Paddan-Aram kam und segnete ihn; [10]Gott sprach zu ihm: du heißt Jaqob; du sollst nicht mehr Jaqob heißen, sondern Israel sollst du heißen. So nannte er ihn Israel.

Ball, Sievers II 321 lassen לֹה aus. Sam Targ-Onk Targ-Jon לְשִׁפְחָה, Ball, Holzinger, Kittel vgl. 29.

VI. — — — **30, 4a** — — — **9b** — — — **22a** Jaqobs Weiber geben ihre Mägde Jaqob zu Weibern. 4a und 9b gehören zu P wegen der Ähnlichkeit mit 16 3; die rechtsgültige Übergabe der Magd ist bei E schon durch das Wort 30 3 geschehen; derselbe Fall 16 2f. (gegen Eerdmans 12). Zu 22a vgl. 8 1. Ob P an dieser Stelle nur von Jaqobs Ehe mit den Mägden erzählt (die er ebenso wie J und E motiviert haben wird), oder ob er hier wie J und E auch die Geburt der einzelnen Kinder ausführlich berichtet hat, muß fraglich bleiben. — P's Meinung ist, daß die Mägde Jaqobs »Weiber« wurden; ebendasselbe 16 3 von Hagar; dies ist kaum die Meinung der alten Sagen.

VII. **35, 22b—26** Jaqobs Kinder. Das Stück gehört zu P: Paddan-Aram 26. Im Widerspruch mit der alten Tradition läßt P auch Benjamin in Paddan-Aram geboren werden; zu dieser Abweichung von der Überlieferung ist P durch seine Ordnungsliebe verführt. Das Stück ist von Red. JE. P hinter die Geburt Benjamins gestellt worden, ursprünglich gehört es bei P wegen 26b vor Jaqobs Aufbruch aus Paddan-Aram, vgl. Wellhausen, Prolegomena[6] 327 u. a. — Die Kinder sind nach den Müttern geordnet; daß Bilhas Kinder vor denen Zilpas stehen, ist noch ein Rest der Tradition. — **24** יבני Sam (LXX) Peš, Ball, Sievers II 340, Kittel. — **26** יֻלַּד Sing. § 121b, Sam יֻלְּדוּ, Kittel.

VIII. — — — **31, 18aβ.γ.δ.b** — — — **33, 18aβ 35, 9. 10** Jaqob zieht aus Paddan-Aram. Eine Notiz über seinen Aufenthalt in Sichem. Dann eine neue (עוד) Offenbarung (die erste war die zu Bethel), von P vielleicht zu Sichem lokalisiert, Rest der Penu'eloffenbarung ‖ 32 29 J. Für P beweist in 31 18 רְכֻשׁ, רְכֻשׁ, קִנְיָן, Paddan-Aram, die Voraussetzung, daß Isaaq noch am Leben ist, und die Ähnlichkeit mit 36 6 46 6; in 33 18aβ die genaue Ortsbestimmung mit אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן vgl. zu 35 6a und Paddan-Aram; in 35 9 Paddan-Aram, »Gott erschien dem Jaqob« wie 17 1; zu 35 10 vgl. Sinn und Wortlaut der Umnennung Abrahams 17 5. 15. — In welcher Weise Jaqob sein Vermögen erworben hat, wird P nicht erzählt, noch wird er den Aufbruch Jaqobs aus Paddan-Aram motiviert haben; ebensowenig braucht er begründet zu haben, warum Jaqob jetzt nach Gottes Willen den Namen Israel führen soll: die Tatsachen hält er fest, aber die ursprünglichen Begründungen waren ihm höchst anstößig. — In **31, 18** streicht Eerdmans 24 auf Grund von LXX Peš מִמִּקְנֵה אֲשֶׁר רָכַשׁ, besser Sievers II 327 אֲשֶׁר רָכַשׁ[1]. — Woher es kommt, daß der Patriarch in den folgenden P-Texten trotz 35 10 nicht Israel, sondern Jaqob genannt wird, ist kaum zu sagen; ebenso, wie wir nicht wissen, warum er in den ent-

35 [27]Und Jaqob kam zu seinem Vater Isaaq nach Mamre, d, h. Qirjath-ha'arba' *[d. i. Hebron]*, woselbst Abraham und Isaaq als Fremdlinge geweilt hatten. [28]Die Tage des Isaaq aber waren 180 Jahre; [29]da verschied Isaaq und starb und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen, alt und lebenssatt; Esau und Jaqob, seine Söhne, begruben ihn.

---

sprechenden J-Erzählungen »Israel« heißt. Dies scheint ein Zeichen zu sein, daß Überarbeitungen des Textes stattgefunden haben.

IX. **35, 27—29** Jaqobs Rückkehr. Isaaqs Tod und Begräbnis. Für P ist charakteristisch, daß Isaaq noch immer lebt; ferner die Namen Mamre und Qirjath-ha'arba' 27, die Chronologie 28; zum Sinn und Wortlaut von 29 vgl. 25 8. 9. הוא חברון 27 ist Glosse vgl. zu 23 2. Besonders eigentümlich für P ist die Behauptung, daß Jaqob und Esau (wie einst Isaaq und Ismael den Abraham 25 9) als gute Brüder ihren Vater zusammen begraben haben; Jaqobs Streit mit ihm hat er ebenso überschlagen wie den mit Laban. Nach 49 31 P ist auch Isaaq in der Höhle Machpela begraben; hier kann das nach 27 vermutet werden, wird aber nicht ausdrücklich gesagt; warum nicht, ist nicht deutlich.

---

60. Stammbaum Esaus 36 1—37 1.

Stammbaum Esaus 36 1—37 1. Das Kap. umfaßt folgende Stücke:

I. Esaus Weiber und Kinder im Lande Kanaan 1—5.
II. Esaus Wanderung nach Se'ir 6—8.
III. Stammbaum der Söhne Esaus auf dem Gebirge Se'ir 9—14.
IV. Aufzählung der Fürsten Esaus 15—19.
V. Stammbaum des Ḥoriters Se'ir 20—28, die Fürsten der Ḥoriter 29. 30.
VI. Aufzählung der Könige Edoms 31—39.
VII. Aufzählung der Fürsten Esaus 40—43.

Quellenkritik. In diesem Kap. sind, offenbar von verschiedenen Händen und aus verschiedenen Quellen, alle Nachrichten zusammengetragen, die man über Edom und das ihm vorausgehende und mit ihm verschmolzene Volk der Ḥoriter besaß. Inhaltlich und formell zerfallen die einzelnen Stücke in zwei Klassen: 1) Der Stammbaum der Söhne Esaus III, die Aufzählung seiner Fürsten IV, ferner die entsprechenden Nachrichten über die Ḥoriter V, sowie die Liste der Könige Edoms VI enthalten, wie neuerdings besonders Ed. Meyer, Israeliten 328ff. gezeigt hat, alte Überlieferung: »eine spätere Zeit hätte weder das intensive Interesse an diesen Dingen gehabt noch die Mittel, so reiche und offenbar gute Nachrichten zu bekommen«. Diese Stücke aber stimmen im Stil mit P nicht überein: so hat die Notiz über 'Ana 24b »im ganzen Vierbundesbuch nicht ihresgleichen«; auch die Aufzählung der Könige Edoms VI mit ihrer Bezugnahme auf die israelitische Königszeit paßt nicht zu dem »archaistischen Standpunkt« des P, Wellhausen, Composition[3] 49. Die Tradition über Esau III. IV wie die über die Ḥoriter V ist in doppelter Form erhalten; die beiden Stammbäume und die beiden Fürstenregister mögen je von derselben Hand herrühren. 2) Dagegen zeigen die andern Stücke I. II. VII P's Stil. Besonders deutlich erkennt man P's Hand in II: zu 6 vgl. die ähnlichen Stellen 12 5 31 18, zu 7 vgl. 13 6; vgl. außerdem die Ausdrücke נֶפֶשׁ, קָנָה, רָכַשׁ, רְכוּשׁ, אֶרֶץ מְגוּרִים. In VII erinnert an P: אַלֻּפֵי שְׁמוֹת, אֲחֻזָּה, »nach ihren Geschlechtern, ihren Orten, an ihren Namen« und die Schlußformel 43b; in I führt auf P der Anfang וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת 1; zu 2a vgl. 28 1. 6. 8; zu 5b vgl. 35 26b. Zugleich aber unterscheiden sich diese Stücke von den erstgenannten im Inhalt: sie enthalten, wie Ed. Meyer, Israeliten 353 festgestellt hat, keine selbständige Tradition, vgl. die Erklärung. Nun ist aber auffallend, daß die in I genannten Weiber Esaus andere sind als bei P 26 37 28 9: P nennt sie Jehudith, Bas-

36 [1]Dies ist der Stammbaum Esaus *[das ist Edom]*. [2]Esau hatte sich Weiber genommen aus den Töchtern Kanaans: 'Ada, die Tochter Elons, des Chittiters, Oholibama, die Tochter des 'Ana, 'des Sohnes' Sib'ons, des 'Choriters', [3]und Basmath, die Tochter Ismaels, die Schwester Nebajoths. [4]'Ada gebar dem Esau den Eliphaz, Basmath gebar den Re'u'el, [5]und Oholibama gebar Je'usch, Ja'lam und Qorach. Das sind die Söhne Esaus, die ihm geboren wurden im Lande Kanaan.

---

math und Mahalath, hier heißen sie 'Ada, Basmath und Oholibama. Man wird daher annehmen müssen, daß die bei P überlieferten Angaben über Esau von einem Red. zu Gunsten der älteren Traditionen unterdrückt worden sind (Wellhausen, Composition[3] 49f.). In II, das besonders deutlich P's Stil zeigt, sowie in VII, dessen Angaben von III und IV weit entfernt sind, ist P am reinsten erhalten. — Im obigen Text sind die älteren Traditionen in der sonst »Jr« zugeteilten Schrift gesetzt worden, womit aber kein Urteil über ihre Zugehörigkeit zu J ausgesprochen, sondern nur gesagt sein soll, daß sie dem Alter nach J nahe stehen.

Die große Ausführlichkeit dieser Nachrichten über Esau erklärt sich daraus, daß Edom in Israel als das nächstverwandte Volk galt, und besonders daraus, daß Edom für Juda das wichtigste unter den Nachbarvölkern war: die uns überlieferte Tradition des AT. ist vom Standpunkte Judas ausgewählt. — Die meisten der Namen sind nicht weiter bekannt. Ein Teil findet sich wieder I Chr 1 35—54. — Literatur über die Namen bei Dillmann, Gesenius-Buhl, Holzinger und besonders Ed. Meyer, Israeliten 328ff., woraus die folgenden Notizen.

Die zunächst folgenden Abschnitte I. II. III bilden eine Einheit: 1) die Kinder Esaus, die in Kanaan geboren sind I, sodann 2) der Zug Esaus von Kanaan nach Se'ir II, schließlich 3) die Enkel Esaus, die in Se'ir geboren sind III; dies Schema mag von P stammen.

Esau ist der sagenhafte Stammvater des Volkes Edom, wie Jaqob von Israel, vgl. oben S. 295. Der folgende Stammbaum der »Söhne« und »Enkel« Esaus enthält also die historischen Stammesgruppen und Stämme Edoms. Edom zerfällt danach in drei Gruppen: 1) Eliphaz von der sagenhaften Ahnfrau 'Ada, 2) Re'u'el von der Ahnfrau Basmath, 3) die Söhne der Oholibama. Die Stämme, genauer »Tausendschaften« Edoms sind die »Söhne« des Eliphaz und des Re'u'el neben den Söhnen Esaus von Oholibama.

I **1—5** Esaus Weiber und Kinder. Bei der Ausarbeitung dieses Stücks sind die in 36 10—14 überlieferten historischen Notizen benutzt; zugleich aber ist anderes beigemengt worden. **1** הוא אֱדוֹם Glosse; ebenso 8. 19 vgl. 25 30. — **2** עָדָה, Stammmutter in Edom nach 10, derselbe Name 4 19 als Weib Lamechs; ihr Vater אֵילוֹן ist in 10 nicht überliefert und stammt wohl aus 26 34, wo er Vater der Basmath ist. — אָהֳלִיבָמָה, Stammmutter in Edom nach 14; mit אֹהֶל zusammengesetzte Namen sind auch sonst bezeugt. עֲנָה ist nach 20ff. ein Ḥoriter; חִוִּי ist Schreibfehler für חֹרִי (Dillmann u. a.); die von Oholibama abgeleiteten Stämme gelten also als edomitisch-ḥoritisches Mischblut. — בִּת־צִבְעוֹן »Glosse eines fahrlässigen Lesers von 25« (Holzinger), oder einfach verschrieben aus בֶּן־צִבְעוֹן vgl. 27, Sam LXX Peš (Ball, Kittel, Kautzsch[3]); ebenso 14. — **3** בָּשְׂמַת, Stammmuter in Edom nach 10 (die Balsam Duftende von בֹּשֶׂם Balsam?), auch 26 34 P, aber dort mit anderem Vater; Tochter Ismaels, Schwester Nebajoths ist nach 28 9 P Mahalath. Der Name Basmath auch I Reg 4 15. — **4** Die Namen der Kinder Esaus stammen aus der Liste 36 10—14. אֱלִיפַז, ein Personenname, Ed. Meyer, Israeliten 347; so heißt einer der Freunde Hiobs Job 2 11; רְעוּאֵל, »Freund Gottes«; so heißt Moses Schwiegervater Ex 2 18 (Num 10 29), ein Midianiter. — **5** Söhne Oholibamas sind יְעוּשׁ 18 (seit Robertson Smith, Rel. d. Semiten 29 A. 13 zusammengestellt mit dem arabischen Gottesnamen Jaghûth, Ed. Meyer, Israeliten 351f.), יַעְלָם (von יָעֵל Steinbock) und קֹרַח (Name des aus dem Psalter bekannten levitischen Geschlechtes: das edomitische Geschlecht ist zum Judentum übergetreten und unter die Leviten gerechnet worden, Ed. Meyer, Israeliten 352).

6 Esau nahm seine Weiber, seine Söhne und Töchter und alle Seelen in seinem Hause, seinen Besitz, all sein Vieh und all seine Habe, die er im Lande Kanaan erworben hatte, und zog ins Land 'Se'ir' vor seinem Bruder Jaqob. 7 Denn ihre Habe war zu groß, als daß sie zusammen bleiben konnten; das Land, da sie als Fremdlinge weilten, vermochte sie nicht zu tragen wegen ihres großen Besitzes. 8 So nahm Esau seine Wohnung auf dem Gebirge Se'ir. *[Esau, das ist Edom.]*

9 Dies ist der Stammbaum Esaus, des Vaters von Edom auf dem Gebirge Se'ir 10 Dies sind die Namen der Söhne Esaus: Eliphaz, der Sohn der 'Ada, des Weibes des Esau; Re'u'el, der Sohn der Basmath, des Weibes des Esau. 11 Die Söhne des Eliphaz waren Teman, Omar und Ṣepho, Ga'tam und Qenaz. *[12 Timna war ein Kebsweib des Eliphaz, des Sohnes des Esau; sie gebar dem Eliphaz den 'Amaleq.]* Das sind die Söhne 'Adas, des Weibes des Esau. — 13 Dies sind die Söhne Re'uels: Naḥath und Zeraḥ, Šamma und Mizza. Das waren die Söhne der Basmath, des Weibes des Esau. — 14 Dies sind die Söhne der Oholibama, der Tochter des 'Ana, 'des Sohnes' des Ṣib'on, des Weibes Esaus. Sie gebar dem Esau Je'uš, Ja'lam und Qoraḥ.

15 Dies sind die Fürsten der Söhne Esaus: die Söhne des Eliphaz, des Erstgeborenen Esaus: der Fürst von Teman, der Fürst von Omar, der Fürst von Ṣepho, der Fürst

---

II **6—8** Esaus Wanderung nach Se'ir. In diesem Stück scheint P rein erhalten zu sein vgl. oben. **6** Nach אל־ארץ fehlt ein Ländername; Peš שעיר Ball, Kittel, Kautzsch[3]. — Se'ir die Gebirgslandschaft vom Toten Meere bis zum älanitischen Busen; Genaueres bei Buhl, Gesch. der Edomiter 28ff. — מִפְּנֵי יעקב d. h. um ihm Platz zu machen vgl. Ex 23 30 34 24 u. a., Ehrlich. — Auch hier läßt P alles in Frieden und Ruhe zugehen; die Brüder ziehen auseinander, weil das Land ihnen zu klein wird. P hat dies Motiv aus der Abraham-Loṭ-Geschichte 13 6 entlehnt; ebenso das Motiv, weshalb Jaqob zu Laban geht, aus der Rebekkasage: auch diese Mischung der Sagen zeigt P's spätes Zeitalter. —

III **9—14** Stammbaum Esaus. **9** Diese Überschrift gehört zu dem Schema, wodurch I. II. III zusammengehalten werden, und mag ursprünglich »dies ist der Stammbaum der Söhne Esaus«, gelautet haben. — **10** Es folgt der alte und sehr wertvolle Stammbaum des edomitischen Volkes. Es sind zusammen zwölf Stämme, wenn man den Bastard 'Amaleq 12 ausscheidet. — **11** תֵּימָן als Stamm Esaus auch 34. 42, auch sonst bekannt, durch seine Weisheit berühmt Jer 49 7, nach Ez 25 13 im Norden Edoms. Der Name ist nach Ed. Meyer, Israeliten 347 ein Gentilicium von arab. taim = »Verehrer«: der Stamm heißt nach seinem Häuptling. — קְנַז auch 42: die qenizzitischen Geschlechter Kaleb und Othniel haben sich an Juda angeschlossen; also im nördlichen Edom zu suchen. — Die übrigen Söhne des Eliphaz sind nicht bekannt. — **12** תִּמְנָע, Mutter 'Amaleqs, nach 22 eine Ḥoriterin; der Stamm gilt also als ḥoritisches Halbblut. 'Amaleq ist uns aus der Geschichte Israels wohlbekannt; er wohnt nördl. von Qadeš am Rande des Negeb. Vgl. Nöldeke, Enc. Bibl. s. v. Amalek, Ed. Meyer, Israeliten 389ff. — **13** Nach den Vokalen נַחַת זֶרַח שַׁמָּה מִזָּה wäre zu übersetzen »Herabsteigen und Aufsteigen, dort und hier« (Kautzsch-Socin[2] A. 178); demnach sehen diese Namen wie Erfindungen aus. Aber die Vokalisation ist sekundär. Zu נַחַת vgl. מְנֻחָת 23; zu שַׁמָּה das Gentilicium שַׁמְעִי im Stammbaum Jerahme'els und Kalebs I Chr 2 28. 32. 44f.; זֶרַח ist durch 33 bezeugt und wahrscheinlich identisch mit Ezraḥ, woraus Ethan, der Ezraḥit, stammt I Reg 5 11; vielleicht ist auch das judäische Geschlecht Zeraḥ gleichzusetzen, so daß also ein Übergang dieses Geschlechts an Juda anzunehmen wäre, Ed. Meyer, Israeliten 350.

IV **15—19** Aufzählung der Fürsten Esaus. Diese Liste enthält dieselbe Tradition wie der vorhergehende Stammbaum, nur in anderer Form. Auch hier ist 'Amaleq 16 auszuscheiden, sowie Qoraḥ 16, der noch bei Sam fehlt und in 18 an der richtigen Stelle erhalten ist. — אַלּוּפִים d. h. Führer des אֶלֶף, der Tausendschaft, ist der einheimische Ausdruck für die Fürsten Edoms vgl. Ex 15 15 und der Ḥoriter 29f.; zu solcher

von Qᵉnaz, *[[16]der Fürst von Qoraḥ]* der Fürst von Ga'tam *[der Fürst von 'Amaleq];* das sind die Fürsten von Eliphaz im Lande Edom, das sind die Söhne der 'Ada. — [17]Dies sind die Söhne Rᵉu'els, des Sohnes des Esau: der Fürst von Naḥath, der Fürst von Zeraḥ, der Fürst von Šamma, der Fürst von Mizza; das sind die Fürsten von Rᵉu'el im Lande Edom; das sind die Söhne der Basmath, des Weibes des Esau. — [18]Dies sind die Söhne der Ohᵒlibama, des Weibes Esaus: der Fürst von Jᵉuš, der Fürst von Ja'lam, der Fürst von Qoraḥ; das sind die Fürsten von Ohᵒlibama, der Tochter des 'Ana, des Weibes des Esau. — [19]Dies sind die Söhne Esaus; und dies sind ihre Fürsten *[das ist Edom].*

[20]Dies sind die Söhne Se'irs, des Ḥoriters, die Ureinwohner: Loṭan und Šobal und Ṣib'on, *['Ana [21]und Dison]* Eṣer und 'Rišon' *[das sind die Fürsten der Ḥoriter, die Söhne Se'irs im Lande Edom].* [22]Die Söhne Loṭans waren Ḥori und Hemam; und die Schwester Loṭans war Timna'. [23]Dies sind die Söhne des Šobal: 'Alwan, Manaḥath und

---

Aufzählung von Fürsten vgl. zu 25[16]. Siegfried-Stade s. v. אַלּוּף, Ed. Meyer, Israeliten 329f. denken an eine Verwechselung mit אֶלֶף; aber 25[16] redet in demselben Zusammenhang von »Fürsten« נְשִׂאִים von Ismae Über »Tausendschaften« Ed. Meyer, Israeliten 330. 500ff.

V **20—30** Zwei Ḥoriterlisten, auch dies sehr alte Tradition. חֹרִי bisher von חוֹר Höhle abgeleitet, = Höhlenbewohner; diese Ableitung ist unrichtig. Der Name erscheint in der Form Ḫaru als geographische Bezeichnung Palästinas auf ägyptischen Denkmälern vgl. Ed. Meyer ZAW III 308, Max Müller, Asien und Europa 137. 149—156. 240, Jensen ZA 1895 S. 332f. 346f., Schwally ZAW XVIII 126. Ed. Meyer, Israeliten 330. — Nach Dtn 2[12. 22] sind die Ḥoriter in Se'ir von den »Söhnen Esau« unterjocht und ausgerottet worden; die Gen 36 überlieferten Listen der Ḥoriter zeigen, daß ḥoritische Stämme noch lange bestanden haben müssen. Nach Ed. Meyer, Israeliten 328ff., Gesch. des Altertums I 2[2] § 467 sind die Ḥoriter eine ältere Bevölkerung von ganz Palästina, »wohl ein semitischer (kanaanäischer) Wüstenstamm, der in der Hyksoszeit von Süden her in Palästina eingedrungen ist«, und sich in späterer Zeit nur noch in dem Gebirge Se'ir, zwischen den später eingewanderten edomitischen Stämmen erhalten hat. Reminiszenzen an eine ursprünglich-ḥoritische Bevölkerung Kanaans findet Ed. Meyer in den Namen Šobal, Manaḥath, Onam, 'Ebal, Aran. Mit dem, wie es scheint, die arischen Elemente in Mitani bezeichnendem Namen Charri, haben die Ḥoriter nichts zu tun, vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I 2[2] § 455 A. 467 A. — **20** לוֹטָן hängt wohl mit לוֹט, dem Neffen Abrahams, zusammen. — שׁוֹבָל I Chr 2[50ff.] Name eines kalibbäischen Geschlechtes. — צִבְעוֹן vielleicht arab. Hyäne, Nöldeke ZDMG XL 168. — עֲנָה und **21a** דִּשׁוֹן, hier und I Chr 1[38] unter den Söhnen Se'irs, 29f. unter den Fürsten der Ḥoriter, kommen 24f. nochmals unter Ṣib'on vor; es hat also verschiedene Zählungen gegeben: entweder hat man sie als selbständige Stämme gezählt 29f., oder man hat sie als Geschlechter betrachtet und zu Ṣib'on gerechnet 24f. Da aber beide Rechnungen nicht in demselben Stammbaum vorkommen können, so müssen sie in 20f. aus 29f. eingesetzt worden sein. Vgl. Ed. Meyer, Israeliten 343 A. 2. — Über אֵצֶר Literatur bei Ed. Meyer 343f. — דִּישָׁן fällt neben דִּשׁוֹן auf; LXX *Ρεισων Ρισων.* — **21b** ist wohl Glosse (Holzinger). — **22** חֹרִי, in 20 Volksname, hier das erste Geschlecht des ersten Stammes. — הֵימָם, I Chr 1[39] הוֹמָם. — תִּמְנַע nach 12 Kebsweib des Eliphaz, ist ebenso wie Ohᵒlibama 25 eingeführt worden, um Esau und Eliphaz ḥoritische Frauen zu geben und so die Mischung edomitischen und ḥoritischen Volkstums auszusprechen, Ed. Meyer 339. — **23** עַלְוָן, I Chr 1[40] עַלְיָן. — Zu מָנַחַת darf man vielleicht die Gegend *Μουνυχιάτις* westl. von Petra vergleichen; nach I Chr 2[52] gehört die Hälfte des in Ṣor'a wohnenden Manaḥath zu dem kalibbäischen Geschlecht Šobal: »somit hat sich ein ḥoritisches Geschlecht in Ṣor'a am nordwestl. Abhang des Gebirges Juda behauptet«, Ed. Meyer 340. — עֵיבָל »steht wohl mit dem Berge dieses Namens bei Sichem in Zusammenhang«, Ed. Meyer 340. — שְׁפִי I Chr 1[40] שֶׁפֹ. — אוֹנָם kehrt als Sohn Jᵉraḥmᵉ'els wieder I Chr 2[26. 28] vgl. auch das judäische Geschlecht אוֹנָן.

'Ebal; Šepho und Onam. 24 Dies sind die Söhne des Ṣib'on: ' ' Ajja und 'Ana; das ist der 'Ana, der die . . . in der Wüste fand, als er seines Vaters Ṣib'on Esel weidete. 25 Dies sind die Söhne des 'Ana: Dišon und Oholibama *[die Tochter des 'Ana]*. 26 Dies sind die Söhne 'Dišons': Ḥemdan und Ešban. Jithran und Keran. 27 Dies sind die Söhne Eṣers: Bilhan, Za'wan und 'Ja'aqan'. 28 Dies sind die Söhne 'Rišons': 'Uṣ und Aran.

29 Dies sind die Fürsten der Ḥoriter: der Fürst von Loṭan, der Fürst von Šobal, der Fürst von Ṣib'on, der Fürst von 'Ana, 30 der Fürst von Dišon, der Fürst von Eṣer, der Fürst von 'Rišon'. Das sind die Fürsten der Ḥoriter, nach ihren 'Fürstentümern' im Lande Se'ir.

31 Das sind die Könige, die im Lande Edom geherrscht haben, ehe Könige herrschten von den Söhnen Israel. 32 Bela', Sohn Be'ors, ward König über Edom, seine

---

— **24** Sam LXX Peš Vulg אַיָּה: hebr. Habicht, als israelitischer Personenname II Sam 3 7 21 8. — עֲנָה vgl. 20. Von 'Ana ist hier der Rest einer Sage erhalten; ein ähnliches Sagenmotiv I Sam 9; was הַיְמִם bedeutet (heiße Wasser? oder einfach verschrieben aus הַיַּמִּים? also vielleicht eine Brunnensage wie Jdc 1 15?), ist nicht zu sagen. — **25** דִּשָׁן, I Chr 1 41 דִּישׁוֹן, Dtn 14 5 eine Antilopenart, Personenname als דשן in den Safâinschriften, Ed. Meyer 341. — אָהֳלִיבָמָה vgl. 2. — בַּת־עֲנָה, om. Peš, ist vielleicht Glosse (Holzinger). — **26a** Statt דִּישָׁן ist mit I Chr 1 41 Sam דִּישׁוֹן zu lesen. — **26b** חֶמְדָּן, I Chr 1 41 הֲמָרָן von חמר rot sein? — אֶשְׁבָּן arab. ein Farbname (Dillmann). — יִתְרָן unbekannt; Personennamen von יתר sind häufig, Jithrân ist eine Ableitung von dem Personennamen Jether, der Stamm ist nach seinem Häuptling benannt, Ed. Meyer 341 ff. — כְּרָן LXX *Χαρραν*. — **27** בִּלְהָן, von בִּלְהָה, Name des Kebsweibes Jaqobs? Vgl. Stade, Gesch. Isr. I 146 A. 1; bestritten von Luther ZAW XXI 55. — זַעֲוָן, Sam זועכן. — עֲקָן, LXX und I Chr 1 42 יַעֲקָן: die Bene-Ja'aqân wohnen nach Dtn 10 6 südl. von Qadeš, im Westen der 'Araba, Ed. Meyer 343. — **28** עוץ wird 10 23 P zu Aram gerechnet; also scheinen sich ḥoritische Geschlechter auch an Aram angeschlossen zu haben. — אָרָן vielleicht = אֵרָן, ein Sohn Jeraḥme'els I Chr 2 25, Ed. Meyer 344.

29. 30 Die Stammfürsten von Se'ir. Die Namen sind bis auf 'Ana und Dišon (vgl. oben zu 20 f.) mit denen der Söhne Se'irs identisch. — לאלפיהם 30 ist nach LXX *ἐν ταῖς ἡγεμονίαις αὐτῶν* לְאַלֻּפֵיהֶם auszusprechen. —

31—39 Könige Edoms, eine sehr alte und wertvolle Liste, letzter Rest einer vielleicht einst viel umfangreicheren Geschichtsüberlieferung aus Edom, die der Form nach der »Epitome« des israelitischen Königsbuchs ähnlich ist: »eines der wichtigsten Zeugnisse der alten Zivilisation Syriens«, welche »die in das Kulturland vordringenden Beduinen ebenso rasch ergriffen hat, wie später die Araber«, Ed. Meyer, Israeliten 383 f. Vgl. Ed. Meyer, ebenda 355 ff. 370 ff. — **31b** kann verstanden werden: »ehe es einen König in Israel gab«, d. h. vor Saul, oder »ehe ein König aus Israel über Edom herrschte«, d. h. vor David; das letztere ist wahrscheinlicher: die edomitische Königsliste hört naturgemäß zu Davids Zeit auf, wo Edom durch Israel unterworfen wurde (Dillmann). — Bei jedem Könige wechselt die Residenz; keiner ist, vielleicht bis auf den letzten, seines Vorgängers Sohn: man darf daher vermuten, daß es sich hier nicht um ein befestigtes Königtum handelt, sondern daß diese »Könige« den »Richtern« Israels vergleichbar sind vgl. Winckler, Gesch. Isr. I 192; »bald dieser, bald jener Häuptling gewinnt im Kampf, sei es gegen äußere Feinde, sei es gegen den zeitweiligen König, die Herrschaft und behauptet sich, so gut es geht«, Ed. Meyer 372. Die Ortsnamen, soweit wir sie lokalisieren können, zeigen, »daß der Schwerpunkt Edoms in dem Berglande östl. von der 'Araba lag«, Ed. Meyer 376. Zeitrechnung: etwa von 1160 an, kurz nach Ramses III, Ed. Meyer 382 f. — **32** Der Name Bela', Sohn Be'ors, stimmt merkwürdig überein mit Bileam, Sohn Be'ors Num 22 ff., so daß Ed. Meyer 376 ff. beide für ursprünglich identisch hält. יוֹבָב der Name ist sonst mehrfach, aber nicht für Edom bezeugt. — **33** Sohn Zeraḥs d. h. aus dem Geschlechte Zeraḥ, das also bei Boṣra gesessen haben muß,

Stadt hieß Dinhaba. [33]Als Bela' gestorben war, ward Jobab, Sohn Zeraḥs, aus Boṣra König an seiner Statt. [34]Als Jobab gestorben war, ward Ḥušam aus dem Lande der Temaniter König an seiner Statt. [35]Als Ḥušam gestorben war, ward Hadad, Sohn Bedads, König an seiner Statt; der schlug Midian auf dem Gefilde Moab; seine Stadt hieß 'Awith. [36]Als Hadad gestorben war, ward Samla aus Masreqa König an seiner Statt. [37]Als Samla gestorben war, ward Sa'ul aus Reḥoboth am Flusse König an seiner Statt. [38]Als Ša'ul gestorben war, ward Ba'al-ḥanan, Sohn 'Achbors, König an seiner Statt. [39]Als Ba'al-ḥanan, Sohn 'Achbors, gestorben war, ward 'Hadad' König an seiner Statt; seine Stadt hieß Pa'u; sein Weib hieß Mehetab'el, Tochter der Maṭred, Tochter Mezahabs.

[40]Dies sind die Namen der Fürsten Esaus nach ihren Geschlechtern, an ihren Orten, nach ihren Namen: der Fürst von Timna', der Fürst von 'Alwa, der Fürst von Jetheth, [41]der Fürst von Oholibama, der Fürst von Ela, der Fürst von Pinon, [42]der Fürst von Qenaz, der Fürst von Teman, der Fürst von Mibsar, [43]der Fürst von Magdi'el, der Fürst von 'Iram. Das sind die

---

Ed. Meyer 372. — בָּצְרָה wird auch sonst (Am 1 12 Jer 49 13 u. a.) als eine Hauptstadt Edoms genannt; gegenwärtig el-Buṣêra, $2^3/_4$ Stunden südl. von eṭ-Ṭafile. — **34** תֵּימָן vgl. oben 11. — **35** הֲדַד der in ganz Syrien weit verbreitete Gottesname; kommt auch sonst als Personenname vor, Zimmern KAT³ 443 ff. — עֲוִית stellt man zusammen mit einer Hügelreihe Ghuweite an der Ostseite von Moab. — Von König Hadad wird eine Tat berichtet, sein Sieg über Midian auf dem »Gefilde« d. h. der freien Steppe (Ed. Meyer 329) von Moab: so weit nach Norden hin muß also damals Edom Macht gehabt haben. Diese Schlacht kombiniert Ed. Meyer 381 mit den aus der Gideongeschichte Jdc 6 f. bekannten Raubzügen Midians und setzt das Ereignis um 1080 an. Hadad war den Midianitern wohl »entgegengerückt, als sie von einem ihrer Züge nach Norden zurückkehrten«, Ed. Meyer 382. — **36** מַשְׂרֵקָה, wir hören von einem edomitischen *Μασρηκά* (in der Umgebung von Gebalene, südöstl. vom Toten Meer). — **37** רְחֹבוֹת, Platz, Markt, ein gewöhnlicher Ortsname; Euseb. Onom. 286 eine Militärstation in Gebalene; der »Fluß« ist wohl einer der Bäche, »die von den südöstlichen Bergen der 'Araba und dem Toten Meer zufließen«, Ed. Meyer 373. – **38** בַּעַל חָנָן, Bildung wie אֶלְחָנָן; der Name zeigt Baalkult in Edom, der hier mit der beginnenden Seßhaftigkeit aufgekommen sein wird, Ed. Meyer 382. — עַכְבּוֹר vgl. עַכְבָּר Maus. — **39** הֲדַד, Hebr. Hss. Sam-Hss. I Chr 1 50 הֲדָד. Dieser Hadad II ist David erlegen II Sam 8 13 f., Ed. Meyer 355 ff. 371. — פָּעוּ, LXX *Φογωρ* = פְּעוֹר, Berg am Rande der Jordanebene, woselbst die Stadt בֵּית פְּעוֹר; aber so weit hat Edom schwerlich gereicht, Ed. Meyer 374. — מְחֵיטַבְאֵל = »El erweist Wohltaten«. — Im folgenden übersetzt Marquart, Fundamente israel. u. jüd. Gesch. 10: »Tochter des Matred aus Mē-zāhāb (מֵי זָהָב), Goldwasser; derselbe Ortsname sei Dtn 1 1 זהב די zu korrumpiert. — Charakteristisch, daß bei diesem Könige der Name seiner Frau angegeben wird; doch wohl, weil er seine Ansprüche daraus hergeleitet hat.

VII **40—43** Fürsten Esaus. Die Liste, wiederholt I Chr 1 51 ff., ist nach Ed. Meyer, Israeliten 353 A. 1 größtenteils aus dem Vorhergehenden zusammengestoppelt und hat nicht den geringsten historischen Wert, werden doch hier die Stammmütter als Namen von Stämmen betrachtet. Mit IV hat VII gemeinsam nur קְנַז und תֵּימָן 42. תִּמְנָע 40 ist in III Kebsweib des Eliphaz 12 und gilt nach V als Ḥoriterin 22; אָהֳלִיבָמָה 41 ist in I III IV Esaus drittes Weib, eine Ḥoriterin und Mutter mehrerer Stämme; עַלְוָה 40 ist wohl identisch mit dem ḥoritischen Geschlecht עַלְיָן 23; יֶתֶת 40 verschrieben aus יִתְרָן, LXX-Hss. *Ιεθερ* = Jithran 26, Ed. Meyer. — Die übrigen Namen kommen in den anderen Verzeichnissen nicht vor. — אֵלָה 41 die Hafenstadt Elath. — פִּינֹן = פוּנֹן Num 33 42 f., zwischen Ṣo'ar und Petra, woselbst Kupferminen, heute Phenân am Ostrande der 'Araba. — מִבְצָר (Festung) = *Μαβσαρά*, das zu Petra gehört. — Die anderen Namen unbekannt. — LXX hat noch אַלּוּף צְפִי (wie in III IV), wodurch auch hier die Zwölfzahl voll wird, vgl. Nestle, Marginalien 12. — **43** הוּא עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם ist wohl eine an falsche Stelle gekommene Glosse zu אֱדוֹם vgl. Ulmer, Semit. Eigennamen 24 A. 2.

Fürsten Edoms nach ihren Wohnsitzen in dem Lande, das ihnen gehörte; *[d. h. von Esau, dem Vater von Edom.]*

37 [1]Und Jaqob nahm seinen Wohnsitz im Lande, da sein Vater als Fremdling geweilt hatte, im Lande Kanaan.

37, 1 P Schluß der Isaaq-Jaqob-Geschichte bei P, dem Inhalt nach Fortsetzung von 36 8.

Josephgeschichten.

Die Josephgeschichten bei J und E.

Komposition, Charakter, Ursprung und Quellenscheidung der Josephgeschichten bei J und E.

Die Josephgeschichte besteht aus folgenden Erzählungen:

1. Joseph wird nach Ägypten geschleppt 37 JE.
2. Tamars Notehe 38 J[b].
3. Die ehebrecherische Ägypterin 39 1—20a J (E).
4. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 39 20b—40 EJ (Vorspiel zu Nr. 5).
5. Pharaos Träume und Josephs Erhebung 41 EJ.
6. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42 EJ.
7. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 43. 44 JE.
8. Joseph entdeckt sich seinen Brüdern 45 1—24 EJ.
9. Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25—28 46 1—5. 28—34 47 1—5a. 6b. 12. 27a JE.
10. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 47 13—26 J (?).
11. Jaqobs letzter Wille 47 29—31 48 7—22 JE.
12. Segen Jaqobs 49 1—27 J[b].
13. Jaqobs Begräbnis; Josephs Tod 50 2—11. 15—26 JE.

I. Von diesen Stücken fallen Nr. 2 und Nr. 12 aus dem Rahmen der Josephgeschichte heraus; Nr. 2 durch sein Thema: es handelt von Juda und Tamar, Nr 12 besonders durch seinen Stil: es ist ein Gedicht, keine Erzählung. Daß beide Stücke ursprünglich nicht hierher gehören, läßt sich auch im einzelnen zeigen: nach 38 hat sich Juda von seinen Brüdern getrennt, nach den übrigen Josepherzählungen des J aber ist er mitten unter ihnen; in 49 werden viele Jaqobstämme gesegnet, in 48 dagegen segnet Jaqob nur Joseph und dessen Söhne, und dieser Segen, so meint der Erzähler, begründet ihren besonderen Vorzug. Weiteres über diese Kapitel bei der Erklärung. Demnach sind diese Stücke von späterer Hand (in J) eingesetzt worden. — Die übrigen Stücke bilden (bei J und E) eine kunstvoll gegliederte Komposition. Das Hauptthema ist Joseph und seine Schicksale. Die Introduktion gibt Nr. 1: Joseph, vom Vater bevorzugt, von seinen Brüdern beneidet, gerät durch ihren Frevel ins Elend der Sklaverei und kommt nach Ägypten. Die folgende Geschichte will dann zeigen, wie alle Sünde der Menschen es dennoch nicht vermag, Gottes Ratschluß aufzuhalten: wie Joseph in Ägypten zu hohen Ehren kommt, wie er den Frevel der Brüder bestraft und sie schließlich wieder zu Gnaden annimmt. Dabei läßt die Sage zunächst den einen Faden, Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern, fallen und behandelt zuerst die Schicksale, die Joseph allein in Ägypten erlebt: in der ersten Zeit in großer Not, wird er durch seine weise Traum-

deutung Herr von Ägypten und hat in der Zeit der Teuerung Ägyptens Kornhandel unter sich (Nr. 3. 4. 5). Damit hat der Erzähler den Punkt erreicht, wo er mit großer Kunst den Hauptfaden wieder einspinnen kann: dieselbe Teuerung, die Joseph vorausgesehen hat, und die ihn zum Zweiten nach Pharao gemacht hat, zwingt die Brüder, nach Ägypten zu ziehen; so kommen sie in Josephs Gewalt: jetzt hat er Gelegenheit, sie zu züchtigen, wie sie es verdient haben. Hierbei tritt das ästhetische Interesse der Erzähler hervor; sie erzählen gern von dem bunten Wechsel im Geschick der Menschenkinder: der Sklave ist jetzt Fürst, und seine einstigen Bedränger sind nunmehr in seiner Hand. Aber noch stärker klingt der sittliche Gedanke durch: was die Brüder einst an Joseph getan; das wird ihnen jetzt vergolten (Nr. 6. 7). Den Höhepunkt erreicht die Sage in der Erzählung, wie Joseph, durch die Angst der Brüder schließlich gerührt, sich ihnen entdeckt und sie begnadigt (Nr. 8). Von da an steigt die Erzählung langsam abwärts: Jaqob, von Joseph eingeladen, zieht nach Ägypten und wird von ihm versorgt (Nr. 9). Idyllisch schließt die Erzählung: sterbend segnet Jaqob den geliebten Sohn (Nr. 11); pietätvoll vollzieht Joseph den letzten Willen des Vaters und stirbt in Frieden mit seinen Brüdern (Nr. 13). — Zwischen Jaqobs Reise nach Ägypten (Nr. 9) und seinen Tod (Nr. 11), zwei Stücke, die ihrer Natur nach unmittelbar zusammengehören, ist, die Schönheit der Komposition durchbrechend, noch ein Abschnitt gestellt worden, der von Josephs Beziehungen zu Ägypten handelt (Nr. 10) und also der Sache nach zu den Stücken Nr. 3. 4. 5, genauer an den Schluß von Nr. 5 gehört.

II. Die Josephgeschichte ist ein »Sagenkranz«. Sie zeichnet sich aber, wie diese Übersicht lehrt, vor den übrigen Sagenkränzen durch eine besonders straffe Komposition aus: während sonst die einzelnen Sagen des Kranzes — so in den Ursagen und den Abrahamgeschichten — wie aufgereihte Perlen nebeneinander stehen, und der verbindende Faden sehr zurücktritt, ist die Josepherzählung ein wohl organisiertes Ganze. Und während sich in den anderen Sagenkränzen die Einzelsagen, die dem Ganzen zu Grunde liegen, stets sehr scharf von einander abgrenzen lassen, kann man in der Josephgeschichte nur an einzelnen Stellen stärkere Absätze erkennen: so am Anfang des »ägyptischen« Fadens (bei Nr. 3) und bei der Wiederaufnahme des Hauptfadens (bei Nr. 6); meistens ist jedes Stück die unmittelbare Fortsetzung des vorhergehenden; hier und da sind die Grenzen der Stücke gegen einander ganz fließend (besonders in Nr. 7 ff.), so daß man über die Abgrenzung schwanken kann. Hieraus sieht man also, daß die einzelnen Sagen, aus denen auch die Josephgeschichte bestehen muß, gegenwärtig sehr stark miteinander verwoben sind. Die Einheit der gesamten Konzeption tritt besonders deutlich in E hervor, der sich sogar dazu erhoben hat, die Grundgedanken des Ganzen auszusprechen 42_{21}f. und 45_{5-7} 50_{20}. — So stellt die Josepherzählung das Höchste dar, was in der Genesis an Komposition geleistet worden ist. Eine so hochentwickelte Kraft, Massen zusammenzuschließen, ist aber nicht der Anfang, sondern das Ende einer Erzählungskunst: wir dürfen uns vorstellen, daß zwischen der Ausbildung dieses Stils und anderseits der Entstehung jenes ältesten Typus, der in den Penu'el- und Turmbausagen hervortritt, viele Jahrhunderte liegen. Vgl. die Einleitung § 3, 21.

Zugleich stehen die Josepherzählungen weit ab von der Knappheit des alten Typus; sie sind das charakteristische Beispiel des ausgeführten Stils. Die Hauptmittel welche die Erzähler immer und immer wieder anwenden, um die Erzählung zu dehnen, sind, daß sie dasselbe Motiv zweimal erzählen, und daß sie das Berichtete in Reden wiederholen. Vgl. die Einleitung § 3, 20.

Auch die Charakterzeichnung des Joseph zeigt, wie viel die hebräische Erzählungskunst inzwischen gelernt hat: während sich die Alten mit zwei oder gar nur einer Haupteigenschaft des Helden begnügen, wird hier ein farbenreiches Gemälde entworfen: er ist klug, schön, gottgeliebt: »dämonisch« und ein Glückskind, Sohn der geliebten Frau und vom Vater vorgezogen, gottesfürchtig, keusch, edelmütig, anhänglich an Vater und Bruder u. a. Die höchste Kunst aber (für die Begriffe ihrer Zeit) entfalten

die Erzähler, wenn sie schildern, wie er bei der Begegnung mit den Brüdern innerlich schwankt; für solchen komplizierten, man möchte sagen »modernen« Seelenzustand gibt es in der Genesis keine weitere Parallele. Interessant ist auch, zu sehen, daß Joseph nach Meinung der Erzähler als Ideal geschildert wird; ältere Kunst hat nicht Ideale, sondern Typen wirklichen Lebens gezeichnet (vgl. die Varianten der Geschichte von Abraham in Ägypten 12. 20. 26 und die Einleitung § 4, 7).

Zu dieser inneren Mannigfaltigkeit der Josephgeschichte gehört auch, daß es die Erzähler verstehen, eine Menge verschiedener Stimmungen zugleich im Hörer zu erwecken: die Angst um Joseph, die Entrüstung über seine Brüder, den Abscheu über das ränkevolle, ägyptische Weib, Freude an Josephs Erhöhung, Mitleid mit dem greisen Jaqob, Furcht um das Leben der Brüder, »bis die schließliche Versöhnung und das ergreifende Wiedersehen zwischen Vater und Sohn den Leser im innersten Herzen rührt«, Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 142f. Wie anders die alten Sagen, die nur ganz wenige Stimmungen beim Hörer erregen.

Nach diesem allem dürfen wir diese Erzählung kaum mehr eine Sage, sondern müssen sie eine Novelle nennen. Sehr wichtig ist es, zu sehen, daß J und E die Josepherzählungen wesentlich in derselben Art berichtet haben: diese neue Erzählungskunst ist weder von E noch von J erfunden worden.

Weiter zeigt sich das Charakteristische der »Novelle« daran, daß hier die Beziehungen zu den Orten sehr zurücktreten, während die alten Vätersagen fast sämtlich mit bestimmten Stätten verflochten sind. Die Hebrongeschichte hat ihren Sitz zu Hebron, die Penu'elgeschichte zu Penu'el; aber diese Josephsagen, die sich Jaqob ganz allgemein »im Lande Kanaan« wohnen denken 42 29 45 25 (Ed. Meyer, Israeliten 271 A. 1) und die zum größten Teil gar in der Fremde spielen, kann man sich überall in Israel erzählt haben. Nur der Anfang 37 12—17 nennt einen bestimmten Ort, Sichem und seine Umgebung, und setzt voraus, daß der Hörer dort Bescheid weiß; hier ist später auch Josephs Grab gezeigt worden Jos 24 32 (vgl. auch Gen 48 22); demnach dürfen wir vermuten, daß die Josepherzählung in ihrer ältesten Gestalt ihren Sitz in Sichem gehabt habe. Außer Sichem wird noch Be'eršeba' erwähnt 46 1—5; aber die Gottesoffenbarung daselbst ist deutlich keine alte Kultussage, sondern nur die Nachahmung einer solchen. Gegen den Schluß wird der Name der Begräbnisstätte Jaqobs von J und E genannt 50 10f.; aber ohne daß die Erzähler etwas Besonderes von diesen Orten zu sagen wüßten.

Auch das ist charakteristisch für diese Erzählungen, daß die Gotteserscheinungen, einst von so großer Bedeutung, eben von dieser Be'eršeba-Episode abgesehen, darin vollständig fehlen. Der Erzähler lebt in einer anderen religiösen Welt: da erscheinen die Götter nicht mehr leibhaftig, aber der tiefere Blick erkennt in dem natürlichen Geschehen die Hand des waltenden Gottes; an die Stelle des Glaubens an die Gotteserscheinungen ist der Vorsehungsglaube getreten 45 5. 7 50 20. Vgl. zu 24 S. 249 und die Einleitung § 4, 6. Nur Träume, die unsinnlichste Form der Offenbarung, deuten noch den Willen der Gottheit an; aber selbst in diesen tritt die Gottheit selber nicht mehr redend auf; Ausnahme 46 2ff., vgl. Haller 64. 79.

Ferner beachte man die Art, wie die Fremde geschildert wird. Die alte Sage hatte die Fremden, die sie auftreten ließ, in ihren Sitten und ihrem Wesen nicht viel anders als die Israeliten dargestellt; und ganz selbstverständlich war es ihr gewesen, daß alle hebräisch reden: Abraham kann — so erzählt man naiv — mit Pharao sprechen 12 18f. Die Erzähler der Josephgeschichten aber rechnen damit, daß die Hörer bewußt Ägyptisches und Israelitisches unterscheiden: sie wissen, daß Kanaanäer mit Ägyptern nur durch den Dolmetscher verkehren können 42 23; sie berichten gern und ausführlich von den fremden Sitten, auch an Stellen, wo der Fortgang der Erzählung das nicht verlangt hätte 43 32, und verstehen es, ihren Geschichten dadurch einen eigentümlichen, fremdartigen Reiz zu geben. Die Sagen sind also hiernach mit älteren und neueren Erzählungen, die im Ausland spielen und ausländische Dinge schildern, zusammenzustellen.

Schließlich beachte man den eigentümlichen, zarten und rührenden Ton, der durch diese Geschichten klingt: die Erzählungen sind tränenreich, obwohl sie auch hierin noch Maß halten und es z. B. verschmähen, Josephs Schmerzen oder die Reue seiner Brüder darzustellen (Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 154), und mögen daher einem weiblicheren Geschmack als die Perlen der Genesis erscheinen. Die älteren Sagen der Genesis aber haben bei weitem kräftigere Töne: man denke an den Turmbau, die Penu'elsage, die Sodomsage, die Paradiesesgeschichte u. a. Auch sonst können wir verfolgen, wie die späteren Erzählungen in der Genesis zärtliche und weichherzige Töne anzuschlagen beginnen, vgl. besonders die beiden Hagargeschichten S. 232.

III. Zu der sehr späten Gestalt der Josepherzählungen gehört es auch, daß darin nur sehr wenig Historisches nachklingt. Der historischen Überlieferung entstammen vor allem die Namen der Helden: es sind die alten Stammesnamen Israels; dazu folgende Einzelheiten: 1. Josephs bevorzugte Stellung unter den Brüdern. Dies Motiv der Sage kann uralt sein; denn Joseph, in historischer Zeit der Königstamm des Nordreiches (worauf 37 8 wohl anspielt), hat schon bei der Einwanderung eine führende Stellung gehabt Jdc 1 22ff. 2. Historisch ist Ephraims Vorzug vor Manasse 48 13ff.; »Ephraim«, nicht Manasse ist der Name des Nordreiches gewesen; dagegen wird Jdc 1 27ff. Manasse noch vor Ephraim genannt; und Gideon und Abimelech stammen aus Manasse. 3. Ferner ist historisch, daß Joseph im Besitz der Stadt Sichem ist, die den Amoritern im Kriege abgenommen worden ist 48 22; weiter 4. Josephs nahe Stellung zu Benjamin, dem zweiten Rahelsohn; ferner 5., daß Benjamin als der jüngste der Stämme Israels gilt; 6. Rubens Erstgeburt und Führerschaft (bei E). Da Ruben in der historischen Zeit ganz zurücktritt, so dürfen wir schließen, daß die Josephsage in Israel sehr alt ist. Später ist an Stelle Rubens der bekanntere Juda getreten: hier stellt J also eine jüngere Phase der Überlieferung dar. 7. Die Hauptfrage ist, ob der Wanderung der Jaqobstämme nach Ägypten Historisches zu Grunde liegt. Die Frage hängt mit der anderen zusammen, ob die Exodussage auf historische Begebenheiten zurückgeht. Es ist hier nicht die Stelle, diese Frage im einzelnen zu behandeln. Doch darf der Verfasser wohl seine Überzeugung aussprechen, daß der Auszug neben anderen Instanzen besonders durch das alte Lied Ex 15 1. 21 als historisch gesichert ist. Die Einwanderung kanaanäischer oder hebräischer Geschlechter und Stämme in Ägypten wird nicht ein Mal, sondern viele Male vor sich gegangen sein vgl. zu 12 10 S. 169. Auch das Motiv, das die Israelstämme nach Ägypten treibt, wird von der Sage richtig festgehalten: es ist der Hunger. Variante ist die Einwanderung Abrahams nach Ägypten 12 10ff. — Von Steuernagel, Isr. Stämme 54. 65ff. 93f., werden noch eine ganze Reihe anderer Züge der Josephsage historisch gedeutet; aber alle diese Beziehungen scheinen sehr zweifelhaft zu sein. Selbst, ob man der Sage wenigstens dies entnehmen könne, daß der Josephstamm zuerst oder allein in Ägypten gewesen sei (vgl. Wellhausen, Composition[3] 344f.), ist nicht zu beweisen oder auch nur wahrscheinlich, Ed. Meyer, Israeliten 49 A. 1. — Auch in dem, was die Erzählung von Ägypten sagt, ist nichts im eigentlichen Sinne Historisches. Die Schilderungen ägyptischer Sitten werden von dem Erzähler nicht gegeben, um damit längst-Vergangenes darzustellen, sondern sie nehmen die Farben aus dem Ägypten ihrer Zeit. Bemerkt sei übrigens, daß diese Schilderungen, wenn auch etwas blaß, doch nach dem Zeugnis der Ägyptologen, besonders bei E nicht schlecht sind; sie mögen auf mündlichen Mitteilungen, etwa von Kaufleuten oder Soldaten, oder gar auf eigener Anschauung der Erzähler beruhen. Vgl. Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten 26. Ganz »abenteuerlich« ist Marquarts Gedanke (Philologus VII. Suppl.-Bd. 1900 S. 677ff.), den Winckler, »Abraham als Babylonier« 31 aufgenommen hat, Joseph sei eine historische Person und identisch mit dem General Amenophis' IV Janḫamu, den die palästinensischen Kleinfürsten nach den Tell-Amarnabriefen um Getreide angehen; gegen Marquart vgl. Ed. Meyer, Israeliten 287 A. 2, Heyes, Bibel u. Äg. 233f. Geschichtlich ist natürlich nicht die Figur »Josephs«, aber die Zustände Ägyptens, die in der

Dichtung geschildert werden, sind zum großen Teile die historischen einer bestimmten Epoche und zwar des »Neuen Reiches« vgl. zu 37 36 40 1ff. 41 38f. Vgl. auch A. Jeremias, ATAO² 390 ff. Nicht besser ist Eerdmans' (II 67 ff.) Vermutung, Joseph sei der semitische Fürst 'Irsw, der in den »Jahren des Mangels« nach Merenptah Ägypten sich zinsbar gemacht hat; aber Joseph ist kein fremdländischer Herrscher, sondern ein Minister des Pharao.

Vergleicht man nun die eigentlich-historischen Züge, welche die Sage enthält, mit ihr selber, so muß man sagen, daß in der ganzen Konzeption das Historische sehr stark zurücktritt. Sehr große und bedeutsame Partien sind es, die weder historische noch ätiologische Grundlage haben: so besonders Josephs Schicksale in Ägypten, bei denen er nichts als eine einzelne Person ist, und in denen jeder Gedanke, daß er eigentlich ein Stamm sei, ganz unmöglich sein würde. Die hohe Stellung, die Joseph in Ägypten einnimmt, betrifft einen Hebräer, aber in keiner Weise und in keinem Sinne den Stamm Joseph. Ebenso stimmt die Schilderung Benjamins, des zarten Jüngsten, mit der Charakteristik des Stammes Benjamin als eines räuberischen Wolfes 49 27 merkwürdig wenig überein, Ed. Meyer, Israeliten 522. Besonders eigentümlich ist auch, daß die historischen Bezüge, die einige Male in den Josephgeschichen hervortreten, entweder zur übrigen Sage gar nicht passen (so die Verleihung Sichems 48 22 vgl. zur Stelle) oder doch zur ganzen Komposition ein sehr loses Verhältnis haben (so die Bevorzugung Ephraims vor Manasse 48 13ff. und die Notizen über ihre Geburt 41 50—52). Auch darauf darf man hinweisen, daß der Jaqob der Josephgeschichten eigentlich ein ganz anderer ist als der Held der Jaqoberzählungen: dort ist er nur ein sterbender Greis, der Rahels Kinder liebt; aber von seiner besonderen Gabe der Klugheit und List, die in den früheren Geschichten so große Rolle gespielt hat, hören wir nichts mehr. Demnach kommen wir zu einer analogen Vermutung, wie sie im vorhergehenden auch für manche andere Sagen der Genesis ausgesprochen worden ist, daß diese Erzählungen ursprünglich nicht von Joseph und seinen Brüdern gehandelt haben, sondern erst nachträglich auf die Stämme Israels übertragen und mit Israelitischem versetzt worden sind vgl. oben S. 173. 248. 316. 326f. 352. 371f.

So erhebt sich die Frage, wie man sich diese, später auf Joseph und seine Brüder gedeuteten Sagen in ursprünglicher Form vorzustellen habe. Die allgemeine Voraussetzung, von der wir dabei ausgehen, ist diese, daß der Sagenkranz, der hier vorliegt, aus einer Reihe von Erzählungen, die ursprünglich jede für sich bestanden haben, zusammengewoben ist. Die Aufgabe ist also, das Ganze in die anzunehmenden ursprünglichen Bestandteile wieder aufzulösen. Diese ursprünglichen Erzählungen aber werden wir uns als »Märchen« zu denken haben; hat doch die Josepherzählung mit Märchen noch jetzt die größte Verwandtschaft, wie es denn kein Zufall ist, daß der Stoff, der Bibel frei nacherzählt, noch in modernen Märchensammlungen wiederkehrt vgl. L. Gonzenbach, Sizilianische Märchen Nr. 91, Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt von Tûr 'Abdîn I S. XIX, II 26ff. Die so gestellte Aufgabe ist eine folkloristische, die der Verfasser dieses Kommentars nur beginnen, aber nicht zu Ende führen kann.

Das Ganze ist, wie wir gesehen haben, aus zwei Hauptmotiven zusammengewoben: 1. Den Rahmen bildet die Erzählung von Josephs Schicksalen mit seinen Brüdern. Die Verherrlichung des Jüngsten, der schließlich der Herr seiner Brüder und ihr Erretter wird, ist in Sagen und Märchen sehr häufig, vgl. Jdc 6 15 II Sam 16 Ap. Joh. 12 vgl. 17. Dabei ist auch der »Kontrast zwischen den älteren, verlogenen und heimtückischen und doch erfolglosen, und dem jüngsten, mißhandelten, hochsinnigen und erfolgreichen Bruder« sehr oft zu beobachten, ja das »Grundmotiv vieler Erzählungen«, vgl. v. d. Leyen CXV 13, wobei denn auch der der Josephgeschichte ähnliche Zug, daß die Brüder den Jüngsten in einen Brunnen versenken, woraus er aber wieder errettet wird, so daß er die Verräter entlarven kann, sehr oft vorkommt, vgl. Reinhold Köhler, Kleinere Schriften I 292ff. 537ff. 543ff. (weitere Literatur in Reinhold Köhlers Anmerkungen zu L. Gonzenbachs Sicilianischen Märchen II 238 und Zeitschrift

des Vereins für Volkskunde VI 163f.) und die von Stumme gesammelten Märchen aus Tripolis S. 95, wonach elf, auf den Jüngsten eifersüchtige Brüder ihn in einen Brunnen stürzen. Auch daß es Kaufleute sind, die ihn aus dem Brunnen wieder herausziehen, kehrt im modernen Märchen wieder, bei Köhler I 538, Littmann, Arab. Beduinenerzählungen II 32. Ein ähnliches Grundmotiv auch bei Littmann, ebenda II 19f. 27f., wo die Brüder den Sohn der zweiten Frau ihres Vaters, der Nachfolger des Vaters und ihr Herr zu werden droht, töten wollen, ihn dann aber auf Anraten ihres jüngsten Bruders, um sich nicht durch seine Ermordung zu versündigen, allein in der Wüste lassen, damit er dort umkomme; zum Schluß aber kehrt der Verlassene zurück, verzeiht den Brüdern und belohnt den Jüngsten. Verwandt ist schließlich das Märchen »die Waise im Radhorst« Wenzig, Westslavischer Märchenschatz 26ff., wonach ein von seinem Oheim in einer Höhle ausgesetzter Knabe sich daraus errettet, später von einem reichen Manne zum Kind angenommen und dessen Erbe wird und dann, als sein Oheim, verarmt, zu ihm kommt, sich ihm zu erkennen gibt und ihm verzeiht (Mitteilung Greßmanns). Bei E spielt das Motiv von dem gestohlenen und später wiedergefundenen Kinde mit hinein.

2. In diesen Rahmen sind die ägyptischen Abenteuer Josephs eingestellt. Unter diesen ist die für die ganze Komposition wichtigste Josephs Deutung der Träume Pharaos und seine Erhebung zur höchsten Würde. Eine Variante dazu ist Dan 2. Das Motiv, daß, wer die Aufgabe erfüllt, das Rätsel löst, zum Lohn die höchste Würde gewinnt, finden wir z. B. auch III Esra 3f., nicht anders wie bei Oedipus oder in der »Turandot«. Die Erzählung enthält in der Rezension der Genesis viele ägyptische Einzelheiten und kann ursprünglich in Ägypten von einem ägyptischen Weisen erzählt worden sein.

Andere Erzählungsstoffe sind hinzugekommen. Dahin gehören

3. Die erfüllten Träume. Träume weissagen das glänzende Geschick des jüngsten Sohnes und seine einstige Herrschaft über seine Brüder und Eltern. Die Menschen versuchen, die Weissagung zu vereiteln, aber schließlich erfüllt sie sich doch. — Eine ähnliche Geschichte erzählen sich noch die modernen Berbern (vgl. Stumme, Märchen der Berbern 52f.) von Elkhatef; dasselbe Grundmotiv in Grimms Sagen Nr. 483 und oft. Vgl. zu 37 5ff. 20.

4. Die verläumderische Ehebrecherin. Die Ehefrau will den Jüngling verführen; als er ihr widersteht, verläumdet sie ihn bei dem Ehemann als Ehebrecher. So kommt der Jüngling in große Not. — Das Motiv, das in Ägypten spielt, und für welches es eine ägyptische Parallele gibt, könnte in dieser Ausgestaltung ägyptischen Ursprungs sein, ist aber auch sonst sehr häufig vgl. die Erklärung.

5. Die Erzählung von Josephs Agrarpolitik ist einmal Fortsetzung und Schluß der Geschichte von der Traumdeutung gewesen. Die Erzählung ist im Unterschied von fast allen andern Josephgeschichten ätiologischer Art und kann auf eine ägyptische Sage zurückgehen.

6. Die Angst vor dem Zauberer. Ein Mann, der als großer Zauberer gilt, benutzt ein Wissen, das er sich auf ganz natürlichem Wege erworben hat, um die Menschen zu ängstigen. Vgl. ähnliche indische Motive v. d. Leyen, CXVI 15f. — Auch diese Sage paßt nach Ägypten, dem Lande der Zauberer.

Zu diesen größeren Sagenstoffen kommen noch eine Fülle kleinerer Motive: die Liebe des alten Vaters zu den Söhnen der geliebten Frau, das verzärtelte Nesthäkchen, die Eifersucht der Halbbrüder, die Liebe der Vollbrüder, das blutige, täuschende Wahrzeichen, die Gestalt des großen Traumdeuters, die sieben Hungerjahre, der Schatz im Kornsack, die Fürsorge des vornehm gewordenen Ausländers für seine Verwandten, der letzte Wille des Sterbenden, das Begräbnis bei den Vätern u. a. m.

Das Gesamtbild von der Vorgeschichte des Stoffes würde also sein: daß eine ganze Reihe einzelner Sagen, meist vielleicht ausländischen Ursprungs oder internationaler Art, auf die israelitische Figur Joseph übertragen, mit einigem israelitischen

Material durchsetzt und zur Einheit kunstvoll verwoben worden sind und uns bei J und E in später, ausgeführtester Gestalt als Josephnovelle vorliegen. Vgl. auch Ed. Meyer, Israeliten 49. 145 ff. 287 f.

Bei dieser Entstehung der Josephnovelle ist es höchst unmethodisch, die ganze Erzählung ohne weiteres auf Mythologisches zurückzuführen und Joseph etwa als Abbild des Sonnengottes oder zugleich des Tamuz zu erklären, vgl. Winckler, Gesch. Isr. II 62 f. 67 ff., A. Jeremias ATAO² 383 ff. Vielmehr darf die Frage, ob Mythologisches zu Grunde liege, nur für die einzelnen Erzählungsstoffe, aus denen das Ganze besteht, und für jeden Stoff für sich aufgeworfen werden. Die mythischen Züge aber, die Winckler und Jeremias hier entdeckt haben wollen — z. B. Joseph in der Zisterne und im Gefängnis ein Abbild des Tamuz in der Unterwelt, die Klage Jaqobs um den angeblich von einem wilden Tiere Zerrissenen entsprechend der Klage um den durch den Eber getöteten Adonis, die Vermählung Josephs mit der Tochter des Sonnenpriesters wie »die Hochzeit des Tamuz mit der Sonnentochter« u. s. w. — sind sämtlich zu blaß, um etwas zu beweisen. Daß sich einzelne mythische Nachklänge finden, ist möglich (vgl. zu 37 5 ff.); daß aber das Ganze so zu erklären und daß diese Erklärung gar den Erzählern noch bekannt gewesen wäre, ist mehr als unwahrscheinlich; vgl. Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 146 ff.

IV. Während die bisherige Quellenscheidung in den Josephgeschichten neben anderen Kennzeichen besonders auch den Wechsel von יהוה und אלהים verwendet, hat Eerdmans 65 ff. die Verteilung der יהוה- und אלהים-Stücke auf verschiedene Quellen bestritten und seinerseits eine Quellenscheidung versucht, die von dem (natürlich längst beobachteten) Wechsel von »Jaqob« und »Israel« ausgeht und wenige andere Beobachtungen hinzunimmt. Er rechnet zur »Israelrezension« 37 3—24. 28a. 29—33. 36 43. 44. 45 28 46 1. 2a. 28—34 47 1—5. 13—27. 29—31 48 1. 2b. 8—22 50 1—11. 14—26, zur Jaqobrezension 37 2. 25—27. 28b. 34. 35 40. 41. 42. 45 1—27 46 2b—7 47 6—12. 28 49 1a. 29—33 50 12 f.; das andere sei später hinzugekommen. Um zu erkennen, wie oberflächlich diese Verteilung ist, genügt es schon, damit zu vergleichen, daß der Edelste der Brüder 37 26 43 3. 8 44 14. (16). 18 48 9 Juda, dagegen 37 (21). 22. 29 42 22. 37 Ruben ist (vgl. auch die zu den Rubenstücken gehörenden Verse, die von Simeon, dem Ältesten nach Ruben, reden 42 24. 36 43 23): ein Unterschied, der doch sicherlich auf Verschiedenheit der Quellen zurückgeht; es ist schwer begreiflich, wie Eerdmans eine so allgemein bekannte Beobachtung wie diese hat übersehen können. Zu den Einzelheiten dieser Quellenscheidung vgl. die Erklärung.

---

61. Joseph kommt nach Ägypten 37 3—36 JE.

Joseph kommt nach Ägypten 37 3—36 JE. Quellenkritik. Komposition beider Rezensionen. Das Kapitel ist voll von Dubletten und Wiederholungen: nach 25. 27. 28aγ 39 1 sind es Ismaeliter, die Joseph nach Ägypten bringen, nach 28aα 36 dagegen sind es Midianiter. Die Ismaeliter haben Joseph gekauft 27. 28aγ, die Midianiter dagegen haben ihn gestohlen 27aα. β. Die Brüder sind eifersüchtig auf Joseph, 1) weil ihn sein Vater bevorzugt und ihm ein Ärmelkleid schenkt 3. 4, 2) weil er Träume hat, die ihm eine zukünftige Herrenstellung über seine Brüder weissagen 5—11. (Eine dritte Motivierung der Eifersucht gibt 2: Joseph hat über seine Brüder übele Dinge erzählt; diese Motivierung stammt nach Holzinger wohl von P.) Von dem Ärmelkleide Josephs redet weiter 23. 31. 32. 33; von seinen Orakelträumen 19. 20. Der Vater wird Israel genannt 3. 13 oder Jaqob 34. Der ältere Bruder, der für Joseph eintritt, heißt Ruben 22 (21). 29 f. oder Juda 26. Zweimal gibt Jaqob Joseph den Auftrag, zu seinen Brüdern zu gehen 12. 13a. 14b ‖ 13b. 14a. Zweimal beschließen die Brüder, ihn zu töten 18b ‖ 19. 20. Zweimal widerspricht ihnen ein Bruder 21 (wo »Ruben« für »Juda« eingesetzt worden ist) ‖ 22. Nach 20 wollen die Brüder sagen: ein wildes Tier hat ihn zerrissen; nach 33 aber spricht ihr Vater dies Wort; diese Unzuträglichkeit wird von

dem Red. herrühren. Auch die Trauer Jaqobs um Joseph wird doppelt berichtet: daß er weinte, hören wir erst am Schlusse des Abschnittes, während es gleich am Anfange hätte gesagt werden müssen: 34b. 35a (חִתְאַבֵּל, אָבֵל) ‖ 34a. 35b.

Vergleicht man diese Dubletten unter einander, so ergeben sich zwei in sich zusammenhängende, wohl komponierte und charakteristisch von einander verschiedene Varianten. Die eine Variante wird durch das Motiv der Träume Josephs beherrscht: Joseph hat Träume gehabt, die zu weissagen scheinen, er werde einst der Herr seiner Brüder werden; dadurch ist ihre Eifersucht erregt 5—11. Als sie ihn kommen sehen, sagen sie: »seht, da kommt der Träumer her« 19, und beschließen, ihn zu töten und dann in die Zisterne zu werfen; »dann wollen wir sehen, was aus seinen Träumen wird« 20. So versuchen sie also, das Orakel zu vereiteln; aber es erfüllt sich, trotz des Handelns der Menschen, ja gerade dadurch; denn »die Orakel sehen und treffen ein, Der Ausgang wird die Wahrhaftigen loben« (»Braut von Messina« 2379f.). Durch Rubens Vorstellungen lassen sie sich bewegen, wenigstens kein Blut zu vergießen, sondern werfen Joseph noch lebendig in eine Zisterne, damit er dort verschmachte; aber Midianiter, die des Weges kommen, ziehen ihn heraus und verkaufen ihn als Sklaven in Ägypten. Die Fortsetzung erzählt dann, wie sich Josephs Brüder schließlich doch vor ihm haben im Staube beugen müssen 42 6. 9. Für diese Geschichte sind also charakteristisch die Träume, die Zisterne, die stehlenden Midianiter. — Wie diese Variante durch das Motiv der Träume, so wird die andere Variante beherrscht durch das Motiv des Kleides. Israel hat Joseph als Zeichen seiner besonderen Liebe ein Ärmelkleid geschenkt. Die Brüder beneiden ihn deshalb, zugleich wohl in der Furcht, der Vater werde ihn bei der künftigen Erbteilung bevorzugen 3. 4 (ein ähnliches Motiv in den Sagen von Ismael 21 10 und von Jaqob und Esau 25 21ff. 27). Als Joseph ihnen daher einmal in die Gewalt gekommen ist, reißen sie ihm das verhaßte Kleid vom Leibe 23. Inzwischen sind die Ismaeliter herangekommen; denen verkaufen sie ihn auf Judas Zusprache 25—27. 28aγ: sie haben ja keinen Vorteil von seinem Tode; ihren Zweck, den Bruder der allzu parteiischen Liebe ihres Vaters zu entrücken, erreichen sie auch, indem sie ihn in die Ferne verkaufen. Als die Ismaeliter mit Joseph abziehen, bleibt das Kleid in den Händen der Brüder. Sie tauchen es in Blut und betrügen damit ihren armen Vater 32f. Diese Erzählung wird also charakterisiert durch das Kleid und den Verkauf an die Ismaeliter.

Trotz dieser charakteristischen Verschiedenheit stimmen beide Erzählungen im allgemeinen Aufriß überein: Joseph wird vor seinen Brüdern bevorzugt; dies aber weckt den Neid der anderen. Als sie einmal allein mit ihm auf dem Felde sind, wollen sie ihn töten. Aber einer der Brüder wendet dies Schlimmste von ihm ab. So kommt Joseph durch eine vorüberziehende Karawane als Sklave nach Ägypten. In beiden Rezensionen ist diese Erzählung von 37 der Anfang der ganzen Josephgeschichte: beide fahren fort, zu berichten, wie sich in Ägypten Josephs Geschick gewandt hat. So ergötzen sich also beide Varianten daran, wie aus Glück Unglück, aber dann durch Gottes Fügung aus Unglück Glück geworden ist. Besonders geistvoll ist, daß es gerade die Liebe des Vaters und der wundervolle Traum sein muß, was Joseph zunächst zum Unheil ausschlägt.

Von den beiden Varianten gehört die Traumvariante zu E, die Kleidervariante zu J. Für J beweisen: Israel, Juda, die Ausdrücke בֶּן־זְקֻנִים 3 21 2 44 20, וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ 25 18 2 33 1, הַכֶּר־נָא 32 38 25, die Doppelfrage 32 18 21 24 21; das Wort טָרֹף טֹרַף 33 wird 44 28 von J zitiert. Für E spricht: Jaqob, Ruben, die Bedeutung der Träume, der Beginn der Unterredung »er sprach zu ihm: hier bin ich«, 13 22 1. 7. 11, 27 1 31 11.

Im einzelnen: 12. 13a gehören inhaltlich zusammen (רָעָה בִשְׁכֶם), wegen »Israel« 13a zu J; 14b schließt direkt an (»ich will dich senden« 13, »er sandte ihn« 14; »in Sichem« 13, »nach Sichem« 14). Parallel ist 13b. 14a, also von E; der Anfang: »Jaqob sprach zu seinem Sohne: Joseph!« ist weggeschnitten. — Die Verse 15—17: Joseph kommt

nach Dothan, werden wohl am besten zu J gerechnet, da E die Begebenheit in den Süden zu verlegen scheint: dafür spricht, daß Jaqob später von Be'eršeba' nach Ägypten aufbricht 46 5, und dazu stimmt »die Zisterne in der Steppe« 37 22, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 288 A. 2. — 19. 20 »Träumer«, »Träume« E; parallel ist 18bβ, gehört also zu J. 18bα »ehe er ihnen nahe kam«, ist wohl der Vordersatz zu 18bβ, stammt also aus J: die beiden Stadien der Handlung »ehe er ihnen nahe kam« 18bα, »sobald er herangekommen war« 23, sind ähnlich den beiden »als die Sonne untergehen wollte«, »als aber die Sonne untergegangen war« 15 12. 17 J. Demnach gehört 18a zu 19. 20 E, wozu es vortrefflich paßt. — 22 stammt aus E wegen der Zisterne vgl. 20. 21 ist ‖ 22 (E) und gehört also zu J. »Er entriß ihn aus ihrer Hand«, 21 setzt voraus, daß sie ihn bereits gefaßt haben; dies Wort gehört also eigentlich hinter 23: als Joseph in ihre Nähe gekommen ist, fallen sie über ihn her, ziehen ihm das Kleid aus, und wer weiß, was noch geschehen wäre! aber Juda riß Joseph ihnen aus der Hand. Der Redaktor hat dies Wort hier nicht gebrauchen können, weil er mit וַיִּקָּחֻהוּ 24 fortfahren wollte, und es daher umgestellt. — Die Worte »sein Kleid, das Ärmelkleid, das er anhatte« 23, fallen wegen ihrer Weitläuftigkeit auf; doch liegt hier keine Variante vor; nur die eine Erzählung hat von Josephs Kleid gesprochen (gegen Dillmann, Kautzsch-Socin u. a.); vielmehr ist »das Ärmelkleid, das er anhatte«, wohl eine (richtig) erklärende Glosse. — 24 ist Fortsetzung von 22: »die Zisterne« 24 ist die von Ruben 22 genannte. — »Sie setzten sich hin, Brot zu essen« 25 gehört zu J; J braucht eine solche kleine Zwischenhandlung, damit die Ismaeliter Zeit haben, heranzukommen; vorher sind diese noch nicht dagewesen, denn in ihrer Gegenwart hätten die Brüder sich gefürchtet, ihren Bruder zu morden. Danach sind die Brüder also an Ort und Stelle geblieben. Anders stellt E sich die Dinge vor; hiernach sind die Brüder weitergezogen, nur Ruben »kehrt zurück« 29. — 25—27 aus J. — 28aα. β (bis מִדְיָנִים) E; וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ 28 sind nicht Varianten (gegen Kautzsch-Socin, Kautzsch[3]), denn nur die eine Erzählung hat von der Zisterne gesprochen; vielmehr sind die Worte nach § 120d zusammenzunehmen »sie zogen herauf« (Holzinger). — 28aγ (Ismaeliter) J. — 28b »sie brachten Joseph nach Ägypten,« ist ‖ 39 1 (J), stammt also von E. Dafür spricht auch das Verbum הֹלִיכוּ; J sagt הוֹרִיד 25 39 1 — 29. 30 (Ruben) E. — Wie Jaqob Josephs vermeintlichen Tod erfährt, wird doppelt erzählt: nach der Ankündigung 20 E haben die Brüder ihm einfach gesagt: »ein wildes Tier hat ihn gefressen«; diese Worte finden sich 33aβ wieder, werden also auch hier ursprünglich Worte der Brüder, nicht Jaqobs gewesen sein. Nach dem Berichte des J haben die Brüder as in Blut getauchte Kleid Josephs »übersandt« 31. 32; sie sind also nicht selber zu ihm gekommen und haben ihm nicht direkt den Tod Josephs mitgeteilt (so E), sondern sie blieben auf dem Felde (weil sie sich scheuten, ihres Vaters Angesicht zu sehen) und legten ihm (damit ja kein Verdacht auf sie selber fiele) nur indirekt nahe, auf Josephs Tod zu schließen. Demnach hat auch hier nur die eine Variante von Josephs Kleid gesprochen (gegen Dillmann, Kautzsch-Socin, Sievers II 344 u. a.). וַיָּבִיאוּ 32 macht Schwierigkeiten, da die Brüder ja nicht selber mitkommen; man lese וַיָּבֹאוּ und nehme 32aβ bis וַיֹּאמְרוּ zu E. — Von den beiden Parallelen 34b. 35a und 34a. 35b (Dillmann) gehört die letztere wegen »Jaqob« zu E; »sein Vater« 35b steht im Gegensatz zu den »Midianitern« 36. —

Nachträglich sind noch von späteren Händen einige Zusätze hinzugekommen: haßten sie ihn noch ärger« 5b (fehlt in LXX-Hss), »sie haßten ihn noch ärger wegen seiner Träume (aber bisher ist erst von einem Traume erzählt worden) und wegen seiner Reden« (gemeint sind die von 2 P) 8b; diese Zusätze sollen die verschiedenen Motive der Eifersucht der Brüder vereinigen. Der Satz »das erzählte er seinem Vater und seinen Brüdern,« in 10 stößt sich mit dem Worte »das erzählte er seinen Brüdern,« in 9a; der Satz in 10a, der bei LXX in 9 steht, ist wohl nur eine in den Text an falsche Stelle geratene Lesart.

Die gewonnenen Ergebnisse sind dadurch zu bewähren, daß zwei wohlabgerundete und fast vollständig erhaltene Parallelberichte herauskommen. — Diese Quellenscheidung

37 [3]Israel hatte Joseph lieber als alle die anderen Söhne, weil er ihm im
Alter geboren war, und er ließ ihm einen Rock mit Ärmeln machen. [4]Da nun
seine Brüder sahen, daß ihr Vater ihn lieber hatte als alle seine anderen 'Söhne,
warfen sie einen Haß auf ihn und vermochten es nicht, 'dies' gutwillig zu er
tragen. [5]*Einst hatte Joseph einen Traum; den erzählte er seinen Brüdern*
[da haßten sie ihn noch ärger]; [6]*er sprach zu ihnen: höret diesen Traum, den*

---

ruht im ganzen auf Wellhausen, Dillmann, Kautzsch-Socin und Holzinger, geht aber in der Gesamtauffassung und im einzelnen über sie hinaus. Eerdmans 65ff. 70f. beachtet in diesem Kap. nur die beiden Instanzen: 1) daß »Jaqob« mit »Israel« wechselt, 2) daß Joseph nach der einen Quelle durch Midianiter gefunden, nach der andern von seinen Brüdern an Ismaeliter verkauft wird, und teilt 3—24. 28a. 29—33. 36 der »Israel-Rezension«, das übrige der »Jaqob-Rezension« zu, wobei er in auffallender ästhetischer Unempfindlichkeit über alle kleineren Unebenheiten der Erzählung hinwegsieht und sogar die beiden, für jeden guten alten Erzähler sich ausschließenden Hauptmotive der Träume und des Ärmelkleides in derselben Quelle neben einander für möglich hält. — Wie viel umsichtiger dem gegenüber ist Sievers' (II 342ff.) Scheidung, der aber im Unterschiede von seinen Vorgängern, auf die angebliche Triplette 21. 22. 26 gestützt, noch in E zwei Fäden unterscheiden will: eine Vermutung, die freilich bei der Geschlossenheit der E-Rezension dieser Erzählung nicht wahrscheinlich ist.

Über **1** vgl. S. 395; über **2** vgl. die Josephgeschichte bei P. — **3. 4** Das Ärmelkleid J. **3** ist der Anfang der Josephgeschichte bei J: der Vers setzt ganz neu ein. Daß ein Vater den einen Sohn mehr als die anderen liebt, erscheint uns als ein arges Unrecht gegen diese anderen; der alte Israelit aber ist subjektiver als wir und weniger geneigt, auf die Gerechtigkeit zu hören; er würde sagen: niemand kann zwei Kinder gleich lieben, vgl. oben S. 332. 335. 366. — Jaqob liebt am meisten den Sohn seines Alters: ein freundlicher, liebevoll beobachteter Zug, im Märchen häufig. — Beide Varianten setzen voraus, daß Joseph bei weitem jünger ist als die anderen (E in 30). Auch in der Geburtsgeschichte 30 22ff. erscheint Joseph, von dem allerdings jüngeren, aber damals noch ganz kleinen Benjamin abgesehen, als jüngster Sohn Jaqobs: freilich ist Jaqob damals noch kein »Greis«, und der Altersunterschied zwischen Joseph und den anderen Brüdern scheint nicht sehr groß zu sein: in der Zeitrechnung darf man indes von den Sagen keine strenge Genauigkeit verlangen. — וְעָשָׂה nach § 112h »er ließ ihm wiederholt machen« wie Hanna I Sam 2 19; Ball, Kautzsch[3] וַיַּעַשׂ. — כְּתֹנֶת פַּסִּים ist ein Hemd, das bis zu den פַּסִּים d. h. wohl den Extremitäten (Aqu. *χιτὼν ἀστραγάλων* Knöchelkleid, אֲפָסִים Knöchel vgl. Franz Delitzsch) reicht, also ein langer Rock mit Ärmeln, wie ihn solche tragen, die nicht zu arbeiten brauchen: er behandelte ihn wie einen Prinzen II Sam 13 18f.; die gewöhnlichen Leute tragen ein kurzes Hemd ohne Ärmel. Charakteristisch für die vorausgesetzten einfachen Verhältnisse ist es, daß schon ein Kleid mit Ärmeln zu Mord und Totschlag führt. — **4** מִכָּל־אֶחָיו, Sam LXX מִכָּל־בָּנָיו, Ball, Kittel, Kautzsch[3]. Die Kstr. דִּבְּרוֹ (דִּבֶּר c. acc. der Person) ist sonst nicht sicher belegt; man lese דִּבְּרוֹ »sie konnten die Angelegenheit mit ihm (wie »die Sache mit den Eselinnen« I Sam 10 2, »die Angelegenheit des Uria« I Reg 15 5) nicht in Frieden ertragen«; Kittel schlägt vor לְדַבֵּר לוֹ. — **5—11** Josephs Träume E. Von vorbedeutenden Träumen ist die Josephgeschichte bei E voll. Beide Träume Josephs bedeuten dasselbe; möglich, daß der Erzähler bei der Doppelzahl der Träume an die beiden Reisen der Brüder nach Ägypten gedacht hat. Der erste Traum vom Garbensammeln soll wohl zugleich noch eine heimliche Hindeutung auf die Gelegenheit, den Kornhandel in Ägypten, enthalten, bei der sich die Brüder vor Joseph werden neigen müssen. Dieser Traum scheint vorauszusetzen, daß Jaqob auch Ackerbau betrieben hat; dieselbe Voraussetzung auch 38 12 und wohl auch 46 31ff.; in den anderen Sagen treiben die Väter nicht Ackerbau, mit Ausnahme der späten Berichte

ich gehabt habe: 7 mir däuchte, wir bänden Garben mitten auf dem Felde; meine Garbe aber richtete sich auf und blieb stehen, und eure Garben stellten sich ringsumher und verneigten sich vor meiner Garbe. 8 *Da sprachen seine Brüder zu ihm:*

willst du gar König über uns sein?
oder Herrscher über uns werden?

[So haßten sie ihn noch ärger um seiner Träume und seiner Worte willen.] — 9 *Ein ander Mal hatte er wieder einen Traum; den erzählte er seinen Brüdern und sprach: ich habe wieder einen Traum gehabt: mir däuchte, Sonne, Mond und elf Sterne neigten sich vor mir.* 10 *[Das erzählte er seinem Vater und seinen Brüdern.] Aber sein Vater schalt ihn und sprach zu ihm: was ist das für ein Traum, den du geträumt hast! soll ich, deine Mutter und deine Brüder kommen und uns vor dir zu Boden neigen?* 11 *Darum beneideten ihn seine Brüder, aber sein Vater behielt das Wort.*

12 Nun gingen seine Brüder hin, um die Schafe ihres Vaters bei Sichem

---

26 12 30 14; über Beduinenleben und Ackerbau der Väter vgl. die Einleitung § 4, 2. 5. — Im zweiten Traume sind die neben Sonne und Mond genannten elf Sterne die Sternbilder des Tierkreises, für die nach babylonischer Tradition die Zwölfzahl charakteristisch ist; dem Joseph selbst entspricht der zwölfte Stern. Dagegen beweist nicht, daß sie כּוֹכָבִים heißen, was »Stern« und »Sternbild« bedeuten kann vgl. ἀστέρων δώδεκα Ap. Joh. 12 1; für »Sternbild« hat das Hebräische, soweit wir wissen, kein besonderes Wort. Daß sich Sonne, Mond und die Gestirne des Horizonts verneigen, ist ein ursprünglich mythologisches Bild: es ist die Ehre, die dem höchsten Himmelsherrn gebührt, daß sich die mächtigsten Wesen der Welt ihm beugen müssen Ps 148 3 Job 38 7 Ap. Joh. 4 8—11. In ganz eigentlichem Sinne würde also dies der Traum sein, der einem göttlichen Kinde die Himmelsherrschaft ankündigt. In vielen abend- und morgenländischen Überlieferungen, in und außerhalb der Bibel, ist ein Mythus überliefert, der die Geburt eines großen Gottes erzählt: ein göttliches Orakel macht die Bestimmung des Kindes kund, Feinde suchen die Weissagung zu vereiteln und das Kind zu töten, aber schließlich geht sie doch in Erfüllung vgl. Ap. Joh. 12. Mehrfach ist diese Erzählung auf menschliche Helden übertragen vgl. Mt 2. Vgl. »Zum religionsgesch. Verständnis des N. T.« 69 f., Ed. Meyer, Israeliten 46 f. So würde auch hier anzunehmen sein, daß Züge dieses Mythus in die Josepherzählung eingedrungen seien. Daß dies Traumgesicht nicht für diese Geschichte von Joseph erfunden, sondern nur auf diesen umgedeutet ist, ist auch daraus zu erkennen, daß hier nur von einer Mutter gesprochen wird, ein Zug, der in die Josephgeschichte nicht recht paßt. — 7 Zu הִנֵּה vgl. 28 12. — 8 In dem Worte »willst du gar unser König werden?« sieht der Erzähler eine ahnungsvolle Andeutung an das spätere Königtum des Josephstammes. — Die Worte sind vielleicht ein Vers (Doppeldreier), Procksch. — 10 f. Der Vater schilt ihn, legt ihm also diesen Traum als Hochmut aus; der Erzähler aber ist nicht dieser Meinung: diese Träume sind Joseph vielmehr von Gott gegeben und haben sich auch erfüllt; der Erzähler will vielmehr sagen: so unglaublich war das, was Gott mit Joseph vorhatte, daß selbst sein Vater nicht daran glauben konnte. Dennoch bewahrte der Vater den Traum, mit der stillen Vorahnung, daß er sich doch vielleicht erfüllen werde Lk 2 19. 51. — Woher weiß Jaqob diesen Traum, obwohl ihn Joseph nach 9 nur seinen Brüdern erzählt hat? In solchen geringen Kleinigkeiten sind die Erzähler nicht allzu ängstlich. Die kleine Unebenheit ist schon in alter Zeit bemerkt worden: daher die 10a erhaltene Lesart (vgl. oben), die LXX 9a im Text liest.

12. 13a. 14b J, 13b. 14a E. Jaqob schickt Joseph zu seinen Brüdern. 12 אֶת־, überpunktiert, d. h. von den Rabbinen ausgemerzt. — 14 Wo ist nach dieser

zu weiden; 13 da sprach Israel zu Joseph: deine Brüder sind auf der Weide bei Sichem; komm, ich will dich zu ihnen senden. *Er erwiderte ihm: was willst du?* 14 *Er sprach zu ihm: gehe hin, sieh zu, wie es deinen Brüdern und den Schafen geht, und bringe mir Bescheid.* So entsandte er ihn *[aus dem Tale von Hebron]*, und er kam nach Sichem. 15 Als er nun auf dem Felde umherirrte, begegnete ihm ein Mann; der Mann fragte ihn: was suchest du? 16 Er sprach: ich suche meine Brüder; tu mir kund, wo sie hüten. 17 Der Mann sprach: sie sind von dannen gezogen, denn ich hörte 'sie' sagen. laßt uns nach Dothan gehen. Da ging Joseph seinen Brüdern nach und traf sie in Dothan.

18 *Als sie ihn nun von ferne sahen,* ehe er ihnen nahe kam, beredeten sie sich wider ihn, ihn zu töten; 19 *da sprachen sie zu einander: seht, da kommt*

Geschichte Jaqobs Wohnsitz? Nach E in Be'eršeba' vgl. oben S. 403. Schwierigkeiten aber machen die Angaben von J. In 14 wird ausdrücklich Hebron genannt; dazu stimmt daß J Jaqob zuletzt bis Migdal'eder (bei Jerusalem?) geführt hat 35 21f., wie auch P 35 27 49 29ff. 50 13 Jaqob in Hebron wohnend denkt. Aber sehr unwahrscheinlich ist doch, daß ein liebender, besorgter Vater einen jungen Burschen ganz allein auf eine so weite Reise, wie die von Hebron nach Sichem ist, schicken kann. Und auch der Mann, der Joseph auf dem Felde trifft, kennt Joseph und seine Brüder ohne weiteres. Hieraus folgt also, daß die von J mitgeteilte Sage sich Jaqobs Wohnsitz in der Nähe von Sichem vorstellt. מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן 14 muß also Zusatz sein, entweder von der Hand eines Sammlers in J, der die verschiedenen Traditionen ausgeglichen, oder eines letzten Red., der auf P Bezug genommen hat, vgl. Steuernagel, Isr. Stämme 36, Sievers II 343, Ed. Meyer, Israeliten 161 A. 3. Ein Widerspruch in J ist es auch, daß Jaqobs Söhne, wenn sie in der Nähe von Sichem weilen, also doch wohl mit den Bürgern der Stadt in Frieden leben werden, während sie nach der Dinasage mit ihnen ein Zerwürfnis gehabt haben. Auch dies weist auf verschiedene, nicht ganz ausgeglichene Traditionen hin. — **15—17** J. Joseph erhält von »einem Manne« Auskunft und folgt seinen Brüdern bis Dothan. Warum hat der Erzähler nicht von Anfang an berichtet, daß Josephs Brüder in Dothan hüteten? welchen Zweck hat er, diese ganze Begegnung mit dem Manne zu erzählen? Die Erzähler berichten ja hier so vortrefflich, daß wir berechtigt sind, nach dem Zweck auch der kleinen Züge, geschweige denn eines solchen, nicht so unbedeutenden Abschnittes zu fragen. Der Erzähler will mit diesem Zwischenstück begründen, wie es kam, daß Joseph so weit von seinem Vater wegging und seinen Brüdern in die Hände geriet. Der Vater hatte ihn ganz in die Nähe, nach Sichem geschickt; nun aber ließ er sich verleiten, ihnen bis Dothan zu folgen. Bei Sichem, so nahe ihrem Vater, hätten sie ihm gewiß nichts zuleide getan; in Dothan aber, wo sie ihm ferner waren, hatten sie über Joseph Gewalt. Auch dies Intermezzo zeigt, daß Jaqob bei J nicht allzuweit von Dothan gewohnt haben muß; hätte er schon einen so weiten Weg wie den von Hebron nach Sichem mit Willen und Wissen Jaqobs gemacht, so würde es keinen Sinn haben, so stark zu betonen, daß er noch die viel geringere Strecke bis Dothan weiter gegangen sei. — Dothan, Dothain ist der gegenwärtige Ruinenhügel Tell Dôtân, 12 km nördl. von Sichem, in der Nähe (südwestl.) von Ǧenîn vgl. Buhl, Palästina 102. שְׁמָעְתִּי אֲחֵרִים würde heißen: »ich hörte irgendwelche sagen«, besser Sam LXX Vulg שְׁמָעְתִּים Kittel, Kautzsch[3], vgl. § 117f.

18a. 19. 20 E, **18b** J. Die Brüder wollen, als sie seiner ansichtig werden, Joseph töten. — **18b** לְהָמִתוֹ, zur Kstr. mit dem Akkus. § 117w: das Wort kommt noch dreimal vor, sonst nur in jüngeren Schriften; doch würde es bei diesem geringen Material zu vorschnell sein, hieraus zu schließen, J könne das Wort nicht geschrieben haben gegen Dillmann und Kuenen). — **19** »Der Herr der Träume da«: spöttisch. — הַבַּעַל 24 65. — **20** Sie wollen den Leichnam in eine Zisterne werfen, damit der Mord nicht

der Träumer her; 20*nun kommt, wir wollen ihn totschlagen, ihn in eine Zisterne werfen und dann sagen, ein wildes Tier habe ihn gefressen; so wollen wir einmal sehen, was an seinen Träumen ist.* 21Als *[Ruben]* das hörte, riß er ihn aus ihrer Hand und sprach: wir wollen ihn nicht ums Leben bringen. 22*Ruben aber sprach zu ihnen: vergießet nur kein Blut; werft ihn in die Zisterne hier in der Steppe; aber legt keine Hand an ihn. Er wollte ihn aber aus ihrer Hand retten und zu seinem Vater zurückbringen.* — 23Sobald Joseph nun zu seinen Brüdern herangekommen war, zogen sie Joseph das Kleid aus *[das Ärmelkleid, das er anhatte].* 24*So ergriffen sie ihn und warfen ihn in die Zisterne; die Zisterne*

---

herauskommt. — »Dann werden wir sehen, was aus seinen Träumen wird,« ist Hohn: wenn er tot ist, und sein Leichnam in der Zisterne fault, fallen seine hochfahrenden Träume dahin (Franz Delitzsch). — Das Motiv, daß Menschen versuchen, ein Orakel zu vereiteln, daß es sich aber später trotzdem erfüllt, ist außerordentlich weit verbreitet vgl. oben S. 400. 402. 405f., ferner I Reg 22, im Ägyptischen Erman, Äg. Rel. 82, im Altgermanischen v. d. Leyen, Märchen in der Edda 21, im Deutschen Grimms Märchen Nr. 29, vgl. auch Kuhn, Byzantinische Zeitschr. IV 241ff. — 21 »Ruben« vom Red. aus »Juda« verändert. — 22. 24 E Ruben redet ihnen zu, ihn nicht erst tot, sondern sogleich, lebendig »in diese Zisterne hier in der Wüste« (ganz in der Nähe) zu werfen (vgl. Jer 38 6), um ihn so zu retten 22. Und so geschieht es zunächst 24. Die Erzähler haben dies Eintreten des einen Bruders für Joseph hier und 26f. 29f. eingeführt, um die Erzählung mannigfaltiger zu gestalten; zugleich, um an dem Gegenstück des Einen, Barmherzigen zu zeigen, wie groß die Sünde der anderen ist. — Die Notlüge Rubens, die einen so guten Zweck hat, gilt dem Erzähler als völlig erlaubt; was hätte Ruben auch anderes tun sollen? Charakteristisch aber ist es doch, daß alle Patriarchen gelegentlich einmal lügen. — Der Grund, den Ruben vorgibt, ist der Schauder vor dem vergossenen Blut und nun gar vor Bruderblut! vgl. 4 11. Ein Töten, ohne das Blut zu vergießen, erscheint dem Antiken weniger schlimm. — Ruben schlägt vor, Joseph in eine bestimmte Zisterne, auf die er hinzeigt, zu werfen, während die Brüder vorher nur unbestimmt von »einer der Zisternen« gesprochen haben 20. Der Zug gehört zu den Feinheiten der Erzählung: 24b verrät den Grund Rubens: die Zisterne, auf die Ruben hinweist, war leer; Ruben sorgt also dafür, daß Joseph nicht etwa in eine solche Zisterne kommt, in der er ertrinken muß. — Es handelt sich hierbei sicherlich um eine bestimmte Zisterne, deren Lage der Erzähler kennt 22, um die Josephzisterne von Dothan. — Daß man einen Menschen abtut, indem man ihn, lebendig oder tot, mit List oder Gewalt in eine Zisterne bringt, kommt im Märchen sehr häufig vor, vgl. die oben S. 399f. Nr. 1 zitierte Literatur, ferner etwa noch Littmann, Arab. Beduinenerzählungen II 25f. 31f. und Gonzenbach, Sicilianische Märchen I 252 II 121f. Dergl. geschieht noch heute, vgl. den Bericht der »Tägl. Rundschau« vom 14. VII. 1909 Nr. 323 über ein in der Nähe von Athen vor kurzem begangenes Verbrechen, wo eine anscheinend Sterbende von ihrem Mörder in einen leeren Brunnen geworfen und von Hirten herausgezogen wurde. Daß dergl. so häufig ist, erklärt sich leicht: in den Brunnen schaut niemand hinein, und niemand kommt ohne Hülfe daraus empor. Um so weniger Anlaß ist also, den Joseph-Brunnen für ein Abbild der Unterwelt zu erklären, gegen A. Jeremias, ATAO[2] 384. — 21. 23 J ist gegenwärtig mehrfach überarbeitet (vgl. oben) und mag ursprünglich gelautet haben: als das Juda hörte, sprach er zu ihnen: laßt uns ihn nicht totschlagen! Als Joseph aber zu seinen Brüdern herangekommen war, zogen sie Joseph sein Kleid aus; er aber riß ihn aus ihrer Hand. Die gewöhnliche Erklärung, sie hätten ihm das Kleid ausgezogen, in der Absicht, es später zu verwenden, ist unrichtig; der Erzähler denkt sich die Sache viel feiner: sie rissen ihm das Kleid vom Leibe, ohne eine Absicht, aus Wut über den verhaßten Rock. Erst nachträglich, als Joseph verkauft ist, und sie sich überlegen, wie sie seine Entfernung

aber war leer; es war kein Wasser darin. [25]Dann setzten sie sich hin, um Brot zu essen. —

Als sie aber ihre Augen erhoben, da sahen sie: eine Karawane von Ismaelitern kam daher, aus Gilead, deren Kameele Tragakanth, Mastix und Ladanum geladen hatten und nach Ägypten bringen sollten. [26]Da sprach Juda zu seinen Brüdern: was hätten wir davon, wenn wir unsern Bruder totschlügen und sein Blut zudeckten? [27]Kommt, wir wollen ihn den Ismaelitern verkaufen; aber wir wollen keine Hand an ihn legen; er ist ja unser Bruder *[unser Fleisch und Blut]!*

---

dem Vater am besten beibringen können, bemerken sie das Kleid in ihrer Hand und beschließen nun, es zu diesem Zwecke zu gebrauchen. — נַפֶּנּוּ נָפֶשׁ zur Kstr. § 117ll. — LXX-Hss geben אֶת־כֻּתָּנְתּוֹ nicht wieder.

25—27. 28aγ J. Dann verkaufen sie ihn, auf Judas Rat, an Ismaeliter. **28**aα. β. b. **29. 30** E. Midianiter stehlen ihn aus der Zisterne und bringen ihn nach Ägypten; Ruben, zurückkehrend, findet ihn nicht mehr vor. R^{JE} hat beide Varianten mit einander vereinigt, indem er der des J (dem Verkauf) den Vorzug gegeben und die des E mit ihr zu verbinden gewußt hat (Franz Delitzsch); die Zwischenhandlung des Essens hat Red. als ein Zeichen der Hartherzigkeit der Brüder verstanden, II Reg 9$_{34}$. — J setzt voraus, daß eine Karawanenstraße bei Dothan vorbeiführt; diese Straße geht von Osten (Gilead 25), über Bêsân durch das mittelpalästinensische Gebirge an die Küste und dann in den Süden über Lydda nach Ägypten; das ist noch jetzt ein großer Karawanenweg vgl. Buhl, Palästina 127, Guthe, ZDPV VIII 217f. E denkt an die Straße von Ḥebron über Be'ᵉršeba' nach Ägypten, Guthes BW 713. In solchen geographischen Voraussetzungen und Angaben sind die alten Erzähler ungemein zuverlässig: derartiges wissen sie aus dem Leben selber vgl. 13$_{10}$ 18$_{16}$. — Daß Ismaeliter und Midianiter in der Josephsage auftreten, ist ein starker Anachronismus; nach dem Stammbaum wären Söhne Ismaels oder Midians — die Oheime Josephs! Die Sagenerzähler haben hier den Stammbaum außer Augen gelassen und denken sich die Völkerverhältnisse Palästinas einfach so, wie sie zu ihrer Zeit vorliegen. Ähnlich 40$_{15}$. — **25** Der Erzähler nennt genau Heimat und Ladung der Karawane; er führt mit den Ismaelitern neue Personen in die Handlung ein und ist bestrebt, diese Neueinführung so wahrscheinlich als möglich erscheinen zu lassen. Die Karawane bringt aus Gilead Spezereien, wie sie in Ägypten als Arzeneien, als private und kultische Räucherungsmittel, als Parfüms oder Mundpillen sowie zur Einbalsamierung der Toten in gewaltiger Menge gebraucht und sehr hoch geschätzt wurden und u. a. aus Syrien und Arabien kamen vgl. Heyes, Bibel und Ägypten 80ff. Es ist נְכֹאת, wahrscheinlich = Tragakanthgummi, das Harz des Astragalus gummifer und anderer Astragalusarten, »zu medizinischen Zwecken und als Klebstoff, z. B. zur Befestigung der Mumienbinden gebraucht«, צְרִי (mit י = וּצְרִי) wohl = Mastix, das Harz des Mastixbaumes, der Pistacia lentiscus, das im Ost- und Westjordanlande heimisch ist und zum Pflasterstreichen (Jer 8$_{22}$ 46$_{11}$) sowie als Räucherungsmittel verwendet wird, und לֹט, *Λήδανον*, Ladanum, das Harz der Cistenrose, des Cistus creticus (vgl. Riehms HW, Dillmann und Heyes 86f.), also lauter köstliche Spezereien, die in Gilead gewonnen und von dort nach Ägypten ausgeführt werden. Die Sage setzt für die älteste Zeit voraus, daß Kanaan Durchgangsland für den internationalen Handel Ägyptens ist, eine Notiz, die durch die ägyptischen Nachrichten durchaus bestätigt wird vgl. Ed. Meyer I^1 § 238, Heyes 52ff. 73ff. — Kameele, die Lasttiere des orientalischen Karawanenverkehrs, besonders in Arabien; speziell wurde »der ganze Handel mit Aromata mittelst Kameelen betrieben«, Keller, Thiere des classischen Alterthums 30. — **26. 27** Jetzt tritt Juda zum dritten Male für Joseph ein. An dieser Stelle, unmittelbar vor der letzten Beschlußfassung, hält er eine ausführlichere Rede. — Der Mörder deckt das Blut mit Erde zu, damit es nicht »schreien« kann 4$_{10}$ Ez 24$_{7}$ Jes 26$_{21}$ Job 16$_{10}$. — **27** בְּשָׂרֵנוּ ist Glosse, Sievers II 344; Sam LXX Peš Vulg

Seine Brüder aber gehorchten ihm. 28 *Nun kamen midianitische Männer vorüber, Kaufleute; die zogen Joseph aus der Zisterne herauf.* So verkauften sie Joseph an die Ismaeliter um zwanzig Silberlinge. *Die brachten Joseph nach Ägypten.* 29 *Ruben aber kam zu der Zisterne zurück: aber ach, Joseph war nicht mehr in der Zisterne. Da zerriß er seine Kleider,* 30 *kehrte zu seinen Brüdern zurück und sprach: der Knabe ist nicht mehr da! wo soll ich nun hin? —* — 31 Dann nahmen sie Josephs Kleid, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten das Kleid in das Blut. 32 Dann schickten sie das Ärmelkleid, *'kamen' zu ihrem Vater und sprachen:* dies haben wir gefunden; sieh es an, ob es das Kleid deines Sohnes ist oder nicht? 33 Als er es aber ansah, da sprach er: es ist meines Sohnes Kleid! *Ein wildes Tier hat ihn gefressen;* zerrissen, zerrissen ist Joseph! 34 *Da zerriß Jaqob seine Kleider und zog Saq um seine Hüften.* Und er trauerte um seinen Sohn lange Zeit. 35 Als aber seine Söhne und Töchter aufstanden, ihn zu trösten, wollte er sich nicht trösten lassen und sprach: nein, im Trauerkleid will ich zu meinem Sohne hinab in die Unterwelt fahren. *Und*

וַיִּמְכְּרוּ Ball, Kittel, Kautzsch[3]. — **28** Daß in den Varianten die Ismaeliter mit Midianitern wechseln (und R[JE] beide gleichsetzt), erklärt sich daraus, daß in einer bestimmten (und schon ziemlich alten) Zeit die Midianiter als ein Teil der Ismaeliter gerechnet worden sind Jdc 8 24; die Überlieferung des E scheint hierin die spätere zu sein. Über Midian Ed. Meyer, Israeliten 314 ff. — Solche vorüberziehende Karawanen stehlen, so denkt der Erzähler, gelegentlich Kinder; dasselbe, was unser Volk von den Zigeunern behauptet. — Zu וַיִּמְכְּרֻהוּ hat E »die Midianiter«, R[JE] dagegen die Brüder als Subjekt gedacht. — Der Preis von 20 Šeqel Silber d. i. ca. 50 Mk. ist der Durchschnittspreis für einen halbwüchsigen Knaben Lev 27 4 f.

30 Im Schmerz verrät Ruben seine ursprüngliche Absicht: jetzt können sie's ja erfahren, was er gewollt hat. — **31. 32**aα. γ. b (vgl. oben) **33**aα. b J, **32**aβ (»sie kamen zu ihrem Vater und sprachen«) **33**aβ E: Die Brüder benachrichtigen Jaqob von Josephs Tod; hier ist J kunstvoller als E, der eine einfache Nachricht: »Joseph ist tot,« erzählt hat. E ist nicht vollständig erhalten; das Suffix in אֲבִיהֶם steht ohne Beziehung. In J rührt die mehrmalige Wiederholung desselben Objekts »das Kleid Josephs, das Kleid 31, das Ärmelkleid« 32 von nachträglicher Auffüllung her. — Das Senden eines solchen Zeichens wie eines blutigen Kleides oder dergl., wodurch der in Wirklichkeit nicht geschehene Mord fälschlich bewiesen werden soll, ist ein häufiges Märchenmotiv, bekannt aus Sneewittchen und Genovefa vgl. auch Grimm, Deutsche Sagen 437. 534. — הַכֶּתֹנֶת 32 § 100 l. — Herzzerreißend sind die kurzen und eben darum so ergreifenden Worte Jaqobs, die sich dem Leser unauslöschlich einprägen; ebenso **34**a. **35**b E, **34**b. **35**a J: die Trauer Jaqobs. Die wundervolle Szene spielt auch in der deutschen Literatur eine Rolle; sie wird zitiert in Schillers Räubern II 2, woselbst auch das blutige täuschende Wahrzeichen. — Durch diese Szene soll den Hörern zu vollem Bewußtsein kommen, wie groß der Frevel ist, den die Brüder vollbracht haben! wie hartherzig müssen sie sein, ihrem alten Vater solchen Schmerz zu bereiten! — Man beachte, daß die Empfindungen des armen kleinen Joseph nicht geschildert werden; kein moderner Erzähler würde sein Jammern und Flehen übergangen haben; aber die antiken Erzähler haben im Interesse der Handlung vorwiegend die handelnden Personen im Auge und übergehen darüber oft die Stimmungen der nur Leidenden vgl. die Einleitung § 3, 13. — **34** Das Zerreißen der Kleider ist israelitische Trauersitte: so spricht sich die Leidenschaft, die Trauer, die Verzweifelung, das Entsetzen aus 29 44 13 Num 14 6 Jos 7 6, vgl. Torge, Seelenglaube 192 ff. — Das Anlegen des Saqs, d. i. eines härenen Lendentuches (Schwally, Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 11), ist Trauersitte, nach Schwally

sein Vater beweinte ihn; [36]*die 'Midianiter' aber verkauften ihn nach Ägypten an Potiphar, den Hämling Pharaos, den obersten Schlächter.*

---

11 ff. ein Rest vom Totenkult, wogegen es Torge 192 ff. für eine Äußerung des Schmerzes hält. — הִתְאַבֵּל und אָבַל heißt trauern und die Trauerzeremonien vollziehen, also den Saq anziehen, sich nicht salben, sich in die Asche setzen II Sam 14 2 Jes 61 3 und die anderen Riten auf sich nehmen, in denen sich der Schmerz ausspricht vgl. Schwally 9 ff. — Jaqob will sich nicht »trösten lassen« (Term. techn. 38 12), sondern die Trauerzeremonien fortsetzen bis zum Tode; kraftvoll ausgedrückt: noch in die Še'ol will er eingehen, Asche auf dem Haupte und Saq um die Lenden: Voraussetzung des Wortes ist, daß jeder in dem Zustande in der Unterwelt verbleibt, in dem er gestorben ist vgl. Schwally 63 f., Stade, Bibl. Theol. 183 f. Und so, im Trauerkleide will er zu Joseph in die Še'ol kommen: es ist dem Überlebenden ein schmerzlicher Trost, daß es doch einen Ort der Wiedervereinigung gibt II Sam 12 23, der ist freilich — die trübselige Še'ol! Da mag denn Joseph sehen, sofern die Toten noch sehen können, wie treu sein Vater um ihn Leid getragen hat. — »Alle seine Söhne und Töchter« setzt voraus, daß Jaqob viele Töchter hat; die sonst mitgeteilten Überlieferungen kennen nur die eine Dina; auch hierin folgt also die Josephsage eigener Überlieferung. — Sehr schön ist, daß auf diese ergreifende Schilderung des Schmerzes Jaqobs (in beiden Quellen) ein ganz sachlich gehaltener Satz folgt: der Vater beweint ihn: ihm ist sein Augentrost entrissen; die Fremden verkaufen ihn: ihnen ist er nur ein Sklave. — **36** E. Man lese mit den Vers. wie oben [28] מִדְיָנִים. — Über die Einführung asiatischer Sklaven nach Ägypten vgl. Heyes, Bibel u. Äg. 77. 31 ff. — פּוֹטִיפַר, Variante פּוֹטִי פֶרַע 41 45 46 20, LXX *Πετεφρῆς Πεντεφρῆς* vgl. Lagarde, Genesis graece Vorwort 20 = ägyptisch Peteprē (in späterer Form) »das, was Re gibt«; hierbei ist freilich, nach Professor Ermans mündlicher Mitteilung, das »-« einstweilen unerklärlich. — סָרִיס Hämling vgl. zu 39 1. — שַׂר הַטַּבָּחִים ist wohl, analog dem »Oberbäcker« und dem »Obermundschenk« 40 2 der »Oberschlächter« (Obermetzger). Im Hause dieses Mannes befindet sich nach 40 3 das Staatsgefängnis. Das gehört zu den spezifisch-ägyptischen Zügen, von denen die Josephsage voll ist: seit dem Neuen Reiche sind die ersten Staatsämter in den Händen der persönlichen Sklaven des Pharao vgl. Erman, Ägypten 156. In einem ägyptischen Märchen kommt, wie mir Professor Erman mitteilt, einmal ein solcher Truchseß, der zugleich Schlächter ist, vor. Der Titel רַב טַבָּחִים II Reg 25 8 ff. Jer 39 9 ff. 52 12 ff. Dan 2 14 von einem hohen Militär bei den Chaldäern, dem »Obersten der Leibwächter« (?), der mit allerlei Exekutionen beauftragt wird: diese verschiedenen Bedeutungen des Titels sind vielleicht so zu erklären, daß die Leibwache des Königs zugleich die Tiere zu schlachten und die Hinrichtungen vorzunehmen hatte. So würde zu verstehen sein, daß beim »Oberschlächter« das Gefängnis ist. — Wenn dieser Beamte aber »Hämling« genannt wird, so scheint das für ägyptische Verhältnisse nicht zuzutreffen, wo vielmehr selbst die Haremsaufseher verheiratet sind vgl. Erman, Ägypten 114 A. 7; anders Heyes, Bibel u. Äg. 117 ff.

---

62. Tamars Notehe 38 J[b].

Tamars Notehe 38 J[b]. Quelle: J; das Stück sagt יהוה 7 bis. 10; jahvistische Lieblingsausdrücke sind לְבִלְתִּי 9, נָא 16. 25, הָבָה wohlan 16, כִּי־עַל־כֵּן 26. — Die Erzählung gehört nicht zum Hauptfaden des J, der die Josephgeschichte behandelt, sondern ist erst nachträglich hier eingesetzt worden. Dies ist auch daran deutlich, daß Juda in den Josephgeschichten bei seinen Brüdern bleibt, während er nach Kap. 38 sich von ihnen (ein für alle Mal) getrennt hat; man beachte auch, daß die Sage (wie 48 22 ?) die Auswanderung nach Ägypten nicht vorauszusetzen, sondern »die Besiedelung Palästinas unmittelbar an die Ahnen der Stämme und ihre Söhne« zu knüpfen scheint (38 5), Ed. Meyer, Israeliten 433, Luther, ebenda 204. Die Einstellung der Geschichte an

[1]Es begab sich um jene Zeit, daß Juda seine Brüder 'verließ' und sich an einen Mann aus 'Adullam, namens Hira, anschloß. [2]Daselbst sah Juda die Tochter eines Kanaanäers, namens Šu^{a}', nahm sie

---

dieser Stelle ist indes nicht ungeschickt: in der Josephsage liegt nach Kap. 37 eine Zeit, wo wir nichts von den Brüdern hören: in dieser Zwischenzeit wird — so dachte der Einsetzer — die Geschichte Kap 38 geschehen sein. — Diese Erzählung von Juda ist ihrer Art nach mit den anderen Erzählungen, die von den einzelnen Stämmen handeln, verwandt, also mit den Sagen von Dina 34 und von Ruben 35$_{21}$f.; während die übrigen Sagen, sofern sie Geschichtliches wiederspiegeln, sich meist auf Prähistorisches beziehen, reflektiert die Tamarsage ebenso wie die Dinaerzählung Ereignisse nach der Einwanderung in Kanaan, gibt also deutlich spezifisch-israelitische Erinnerungen wieder. Es ist interessant, zu sehen, daß diese den übrigen gegenüber ursprünglich fremdartigen Sagen auch literarisch angesehen sämtlich nicht zum Hauptfaden der Sagen gehören.

I. **1—11** Exposition, möglichst kurz gehalten. Die folgende Erzählung enthält die Stammessage von Juda. Sie erzählt von alten Vorgängen in diesem Stamme, indem sie ihn und seine Geschlechter nach antiker Art als Personen auffaßt.. Dieser ursprüngliche Sinn der Erzählung ist der spätesten Zeit noch einigermaßen deutlich gewesen vgl. Num 26$_{19-22}$; er ist besonders von Stade, Geschichte Israels I 157f. herausgestellt und von Steuernagel, Isr. Stämme 79 und Luther ZAW XXI 56f. und bei Ed. Meyer, Israeliten 202ff. sowie von diesem selber 433ff. besprochen worden. Man muß sich, so betont Ed. Meyer auch hier mit Recht, aber wohl hüten, jeden Zug der Sage allzu prosaisch sofort in Geschichte zu übersetzen. — **1—5** Judas Trennung, Heirat und Kinder. — **1a** Juda trennt sich von seinen Brüdern, ein Zug, der, besonders für den Antiken, eine auffallende Ausnahme ist, Haller 94; historisch ausgedrückt: der Stamm Juda verläßt die übrigen Stämme Israels. Dies geschichtliche Ereignis klingt auch in der mehr historisch gehaltenen Erzählung Jdc 1 nach, wonach Juda das gemeinsame Lager verlassen und sich dann sein späteres Stammgebiet erobert hat. — וַיֵּרֶד »er ging hinab«: die im folgenden genannten Orte liegen am Westabhang des judäischen Gebirges. Oder ist vielleicht וַיָּרַד √ ירד »er trennte sich« (Gen 27$_{40}$) zu lesen? Dies Wort scheint der Term. techn. in der Judasage gewesen zu sein; auf dasselbe Ereignis spielt, wie es scheint, mit demselben Ausdruck die allerdings schwer verständliche Stelle Hos 12$_{1b}$ an: »Juda hat sich wiederum (wie schon in alter Zeit) von Gott (עִם) losgesagt (רָד), aber zu den Qedešen (קְדֹשִׁים Cornill ZAW VII 287) hält er sich getreu«. Der zweite Teil des Halbverses 12$_{1a}$ spielt wohl an eine Geschichte an, die dem zweiten Teile von Gen 38 ähnlich gewesen sein wird, nur daß Juda dabei nicht so glimpflich fortkommt wie hier. — **1b** Hira wird zum Verständnis des Folgenden schon hier eingeführt: Juda sendet ihn an Tamar 12. 20—23. Zu diesem Zweck aber kann die Gestallt Hiras nicht erfunden worden sein, denn dazu hätte auch ein Knecht genügt. So folgt, daß Hira ursprünglich eine sonst irgendwoher bekannte Sagengestalt gewesen ist, wie Pihol und Ahuzzath in Gerar 21. 26 vgl. oben S. 305 und Debora, Amme Rebekkas, 35$_{8}$ vgl. oben S. 381, Ed. Meyer, Israeliten 433 A. 2, Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 180. Die Vermutung, daß die Figur genealogisch zu deuten sei, ist nach dem, was von ihr erzählt wird, nicht wahrscheinlich, Ed. Meyer 434, Luther 205. Doch liegt der Angabe die geschichtliche Erinnerung zu Grunde, daß der Stamm Juda sich mit Kanaanäern eingelassen hat. — 'Adullam altkanaanäische Königsstadt Jos 12$_{15}$; wohl = 'Id el-Mîje nordöstl. von Eleutheropolis vgl. Buhl, Pal. 193, Guthe, BW s. v. Warum grade hier im Westen des späteren Stammgebietes der Sitz des Ahnherrn gesucht wird? Eine Vermutung darüber bei Ed. Meyer, Israeliten 435f. — **2** In 'Adullam heiratet er die Tochter eines Kanaanäers Šu^{a}'; der Name dieses Mannes ist vielleicht nur aus dem überlieferten Namen des Weibes Judas Bath-šu^{a}' geschöpft; בַּת־שׁוּעַ = בַּת־שֶׁבַע I Chr 3$_{5}$, ebenso entsprechen

zum Weibe und wohnte ihr bei. [3]Sie ward schwanger und gebar einen Sohn; den nannte 'sie' 'Er. [4]Dann ward sie nochmals schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Onan. [5]Schließlich gebar sie wieder einen Sohn und nannte ihn Šela; 'sie weilte' bei seiner Geburt in Kᵉzib. — [6]Juda gab seinem ältesten Sohne 'Er ein Weib, namens Tamar. [7]Nun gefiel 'Er, Judas ältester Sohn, dem Jahve übel, so daß Jahve ihn sterben ließ. — [8]Da sprach Juda zu Onan: wohne dem Weibe deines Bruders bei und erfülle ihr die Schwagerpflicht, daß du

---

sich יהושיע und יהושבע, אלישוע und אלישבע; ist שבע שוע vielleicht der Name eines Gottes? — Die Sage beweist ihr hohes Altertum durch die Unbefangenheit, mit der sie vom Konnubium und Kommerzium israelitischer Stämme mit Kanaanäern redet (anders schon 24 3 J). Anderseits steht sie von den Ereignissen, auf die sie Bezug nimmt, weit ab; dies beweist 1) die ganze sagenhafte Einkleidung: Juda ist hier nicht mehr ein Stamm, sondern eine Person, 2) daß die Sage den Kriegszug Judas vergessen und nur den (späteren) freundlichen Verkehr mit den Kanaanäern behalten hat; 3) daß auch Simeon, der nach Jdc 1 3 den Kriegszug Judas mitgemacht hat, hier nicht mehr erwähnt wird. — **3—5** Die Geburt der Kinder Judas, historisch: die Entstehung der Geschlechter Judas. Zuverlässige Tradition wird dabei sein, daß die drei Geschlechter Judas, 'Er, Onan und Šela, aus einer Mischung israelitischer und kanaanäischer Elemente, wobei das Israelitische aber den Ausschlag gegeben hat, entstanden sind. Zu 'Er vgl. 'Eri, Sohn Gads 46 16 Num 26 16, zu Onan vgl. Onam, ḥoritisches Geschlecht 36 23 I Chr 1 40. — Für וַיִּקְרָא 3 mit HebrHss Sam Vulg Trg-Ion nach 4f. וַתִּקְרָא, Ball, Spurrell, Sievers II 345, Kittel, Kautzsch³. — Als Bathšuᵃ' Šᵉla (LXX Σηλώμ, vgl. das Patron. שֵׁלָנִי) gebar, weilte sie (LXX αὕτη δὲ ἦν = והיא Dillmann, Ball, Spurrell, Kittel, Kautzsch³) in Kᵉzib (wohl אַכְזִיב Jos 15 44 Mich 1 14 bei 'Adullam; Guthe BW s. v. vergleicht 'Ain el-kezbe am Wādi es sanṭ); der Erzähler denkt, Šela ist, wo er geboren, auch wohnen geblieben; dasselbe Sagenmotiv 16 11ff. 21 20. Auch die Notiz, daß das Zentrum Šelas Kᵉzib ist, wird historisch sein. — **6. 7** 'Ers Heirat und Tod. Die Sage erzählt hier überaus kurz; sie übergeht das Aufwachsen der Knaben; auch Tamars Geschlecht und Heimat. Tamar ist jedenfalls eine Kanaanäerin; sie stammt nach 13. 24 (וַיֻּגַּד) und besonders nach 25, wonach Juda der Hinrichtung nicht selber beiwohnt, nicht aus 'Adullam, dem Wohnsitz Judas, sondern nach 14 und besonders deutlich nach 21 (מְקֹמָהּ) aus 'Enaim. Wellhausen, Composition² 355 A. 1 und Steuernagel, Isr. Stämme 79 kombinieren Tamar mit der Stadt gleichen Namens im Negeb; aber 'Enaim, wo nach 21 Tamars Heimat ist, ist von dieser Stadt weit entfernt; und der Name »Tamar« (Palme) kommt auch sonst, speziell in Juda, als Personenname vor II Sam 13 1 14 27; wie denn bei israelitischen (Cant 7 8f.) und altarabischen Dichtern »Palme« ein beliebtes Bild der Geliebten (G. Jacob, Altarab. Beduinenleben 53), also auch ein sehr passender Mädchenname ist; auch die Agypter nennen die schöne Frau »eine Palme der Liebe« (Heyes, Bibel u. Äg. 135). Auch führt in dem Folgenden kaum ein Zug darauf, daß die Tamar-Gestalt genealogisch entstanden ist. Die Figur wird also andersartigen Ursprungs sein vgl. Luther, ZAW XXI 57, bei Ed. Meyer, Israeliten 205, Ed. Meyer, ebenda 434. — Auch die Sünde 'Ers wird verschwiegen. Der Erzähler berichtet hier nur das durchaus Notwendige. Eine ähnliche, sehr kurze Exposition im Buche Ruth 1 1—6. — v. 7 liegt der allgemeine Satz zu Grunde, daß früher Tod ein großes Übel und eine Strafe Jahves ist Prov 10 27 u. a.: Menschen, die zu früh sterben, müssen also irgend eine Sünde gegen Jahve getan haben. — **8—10** Onan versäumt die Schwagerpflicht und stirbt. — וְהָיָה וְשִׁחֵת 9 wiederholte Handlung § 112ee; אִם־בָּא § 159o. — Die Sage setzt die Sitte voraus, daß der überlebende Bruder verpflichtet ist, mit der Schwägerin Kinder zu zeugen, von denen der Erstgeborene dann als Kind des verstorbenen Bruders gilt; dies ist »Leviratsehe« (lat. levir = Schwager)

deinem Bruder Samen erweckest. [9]Aber da Onan wußte, daß ihm der Same nicht gehören würde, ließ er ihn, so oft er dem Weibe seines Bruders beiwohnte, zu Boden fallen, weil er seinem Bruder nicht Samen erwecken wollte. [10]Aber Jahve gefiel übel, was er tat; so ließ er auch ihn sterben. — [11]Da sprach Juda zu seiner Schwiegertochter Tamar: 'kehre' als Witwe in deines Vaters Haus 'zurück', bis mein Sohn Šela groß wird; denn er dachte: daß nur nicht auch er sterben möge, wie seine Brüder! 'So ging' Tamar in ihres Vaters Haus 'zurück'.

Dtn 25$_{5}$ff. Dieser, sehr weit verbreitete Brauch wird verschieden erklärt: entweder als ein Rest von Polyandrie, wonach eine Schar von Brüdern ein gemeinsames Weib hat und die so erzeugten Kinder ihnen gemeinsam gehören (Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia 137), oder aus dem Wunsch, dem Verstorbenen einen Kultus zu verschaffen, den nur seine Söhne vollziehen können (Stade, Gesch. Isr. I 393 f., Bibl. Theol. 188, Schwally, Leben nach dem Tode 28, Marti, Gesch. der isr. Rel.^{5} 57 f.), oder am einfachsten daraus, daß »Weiber Wertgegenstände sind, die von der Familie und dem Stamme tunlichst festgehalten« und also an den Überlebenden vererbt werden, H. Schurz, Altersklassen und Männerbünde 181 vgl. Wellhausen, Nachrichten der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen 1893 S. 455 f. 461. Weitere Literatur: Winer, Bibl. Realwb., s. v. Leviratsehe, Spiegel, Erânische Alterthumskunde III 678, G. Jacob, Altarab. Parallelen zum A. T. 14. 24, Rauh, Hebr. Familienrecht 39 f. Aus den A.T.lichen Quellen ist uns deutlich, welche Gedanken das uns historisch-erreichbare Israel mit dieser Sitte verbunden hat. Da finden wir keine Spur, daß der Brauch aus Totenverehrung erklärt würde. Auch in der Tamargeschichte spricht nichts dafür. Im Gegenteil, der Zug, daß Jahve selber diese Pflicht schützt, beweist, daß die Sage selber nichts von Totenkultus weiß: Jahve wird doch nicht einen Kult schützen, der nicht ihm selber gilt? Vielmehr würde der alte Israelit, nach dem Zwecke der Schwagerehe gefragt, sicherlich behauptet haben, diese Sitte werde als eine Liebespflicht für den Verstorbenen geübt, damit sein Name erhalten bleibe, und damit sein Besitz auf die Erben seines Namens übergehe Dtn 25$_{6}$ Ruth 4$_{10}$. — Onan weigert sich nicht öffentlich, diese Bruderpflicht zu erfüllen; sie muß also sehr feste Sitte gewesen sein; aber er hintertreibt die Sache durch List. Sein Motiv ist Selbstsucht: er will eigene Kinder zeugen und nicht fremde; er will sich selbst den Namen erhalten und das Erbe seines Bruders selber haben. Seine Sünde ist also Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder, nicht die nach ihm genannte geschlechtliche Verirrung. — Deshalb tötet ihn Jahve. Man beachte die Gottesanschauung, die hier zu Grunde liegt: Jahves Augen sehen auch das Geheimste, was kein Menschenauge schaut; und er beschützt den, der sich selbst nicht helfen kann: den Verstorbenen, dessen Recht man verletzt (die mißhandelte Sklavin 16, das weinende Kind 21, den rechtlosen Fremdling 12$_{10}$ff. u. a.). — Die geschichtliche Überlieferung, die 6—10 voraussetzt, ist, daß 'Er und Onan als selbständige Geschlechter früh untergegangen sind, Ed. Meyer, Israeliten 434; später wird 'Er zu Šela I Chr 4$_{21}$, und Onan zu Jerahme'el I Chr 2$_{26}$ gerechnet. — 11 Tamars Heimkehr. Nach dem Recht hätte nun Šela für seinen Bruder eintreten müssen. Juda aber wünscht das nicht, weil er für das Leben seines letzten Sohnes fürchtet. Er glaubt also, Tamar selber sei irgendwie am Tode ihrer Männer schuld; hier wird jedenfalls ein Aberglaube im Hintergrunde liegen, der auch sonst sehr häufig ist, wonach der erste eheliche Verkehr gefährlich ist oder sein kann, ein Glaube, der zu dem Erzählungsmotiv von dem schönen Mädchen geführt hat, dessen Umarmungen den Tod bringen, vgl. Tob 3$_{7}$ff. und Wilh. Hertz, Sage vom Giftmädchen in den Gesammelten Abhandlungen (1905) 156 ff., woselbst ausführliche Literatur; derartiger Aberglaube hat zu allen Zeiten in Israel bestanden, literarisch bezeugt ist er aber gewöhnlich erst

12Da nun viele Tage verlaufen waren, starb die Tochter Šua's, das Weib Judas. Als Juda nun ausgetrauert hatte, ging er einmal zu seinen Schafscherern, samt seinem Freunde Ḥira aus 'Adullam,

aus späterer Epoche. Weiter entfernt liegt es, wenn Ištar ihren Buhlern den Tod bringt (Stucken, Astralmythen 16, A. Jeremias ATAO² 110. 381), da dies nicht durch die Umarmung selber geschieht. — Mit einem Vorwande schickt Juda Tamar heim: Šela sei jetzt noch zu klein. Er will die lästige Drängerin, die immer wieder an ihre und ihres Mannes Rechte erinnern wird, loswerden; dies ist besonders anschaulich, wenn Tamars Vater nicht am Orte wohnt. — Daß die kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückkehrt, ist offenbar Volkssitte Lev 22₁₃ Ruth 1₈ff.; nach Lev 22₁₃ ist wohl trotz Jes 47₈ mit Ball שְׁבִי und יְתֻשָּׁב zu lesen. — Über die Rechtsverhältnisse der Tamar bei ihrer Rückkehr vgl. Raub, Hebr. Familienrecht 18: die kinderlose Witwe kann sich freiwillig wieder unter die väterliche Munt begeben, ebenso Od. I. 114f. — Beachtenswert ist, daß der Erzähler, was sonst sehr selten geschieht, die Gedanken Judas ausdrücklich mitteilt; wir sollen wissen: wohl war es ein schweres Unrecht gegen den toten Sohn und die Schwiegertochter; aber es war doch auch entschuldbar, eingegeben von väterlicher Liebe zu dem letzten Überlebenden! — Mit welchen Stimmungen Tamar ins Vaterhaus zurückgekehrt ist, sagt der Erzähler nicht, obwohl sie der Hebel alles Folgenden sind; dem Erzähler erscheinen sie selbstverständlich und sind überdies aus den folgenden Handlungen Tamars zur Genüge zu erkennen. — Das israelitische Weib betrachtet als den Zweck ihres Lebens das Kinderzeugen. Am Besitz von Kindern hängt ihre Ehre im Hause und unter den Leuten. Kinderlosigkeit ist Schande; das schlimmste Los der Frau ist, als kinderlose Witwe ins Vaterhaus zurückgeschickt zu werden, wo sie sich vor dem Spott in einer Jammerecke verkriechen mag. — Damit ist endlich die komplizierte Exposition zu Ende; jetzt kommt der Erzähler zur Hauptsache und wird darum ausführlicher.

II. **12—26** Tamar verschafft sich den verweigerten Samen mit List: **12—19** das Zusammentreffen mit Juda. — **12** Der Tod von Judas Frau unterbricht die Tamargeschichte und wäre zur Sache nicht nötig, hat also bei dem Erzähler, der bisher so sparsam erzählt hat, jedenfalls etwas zu bedeuten: Juda ist erst, so wird betont, zur Qedeše gegangen, nachdem sein Eheweib tot war. Der Erzähler will also Juda entschuldigen. Dieser Zug ist wertvoll, weil er beweist, daß man es schon in alter Zeit zum mindesten nicht für schön gehalten hat, wenn der Ehemann zur Hure geht. Im Eifer, die Zeiten zu unterscheiden und ja nicht Modernes in die Antike einzutragen, haben moderne Forscher die Antike Israels hie und da zu roh dargestellt und behauptet, nur der Ehefrau sei durch die alte Sitte der Ehebruch verboten gewesen, dem Ehemann aber habe jedweder geschlechtlicher Umgang vollständig freigestanden (vgl. z. B. Benzinger² 105, Nöldeke, ZDMG XL 155). Dies ist auch sicher in Israel das Älteste und und der Standpunkt des Rechtes. Unsere Stelle lehrt aber, daß es auch schon im alten Israel feineres sittliches Empfinden gegeben hat. — וַיִּנָּחֲמ ist Term. techn. für bestimmte Riten, die den Trauernden bei der Leichenfeier trösten sollen; der Erzähler will sagen: Juda hat zuvor seiner Ehefrau alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. — Da ging Juda zur Schafschur; bei der Schafschur, wo der Ertrag der Arbeit eines ganzen Jahres einkommt, sieht der Herr selbst nach seiner Herde 31₁₉ und macht seinen Knechten einen »guten Tag«, vergleichbar den Erntefesten I Sam 25₂ff. — גזזים bedeutet I Sam 25₇ II 13₂₃f. »Schafschur«; ist גִּזְרִים auszusprechen? Ehrlich. Dabei würde עַל passen I Sam 25₈. — Die Herden Judas weiden oben in den Bergen (גִּבְעָל) bei Timna (= der Ruinenstätte Tibne nordöstl. von 'Adullam); unten in 'Adullam wohnt Juda selbst, wo er — wie die Sage vielleicht annimmt — Ackerwirtschaft treibt; 'Enaim (wohl = הָעֵינָם Jos 15₃₄ § 88c; Lage unbekannt), wo Tamar weilt, liegt auf dem Wege dahin 14. — Ḥira geht mit Juda hin, etwa als sein Gast beim Fest II Sam 13₂₃ff.; diese Begleitung ist dem

hinauf nach Timna. 13 Davon hörte Tamar: dein Schwiegervater kommt gerade nach Timna herauf, um seine Schafe zu scheren. 14 Da zog sie die Witwenkleider aus, legte den Schleier an und verhüllte sich damit; und sie setzte sich so in den Eingang von 'Enaim, das auf dem Wege nach Timna liegt; denn sie hatte gesehen, daß Šela groß geworden war, und doch war sie ihm nicht zum Weibe gegeben worden. — 15 Als nun Juda sie erblickte, hielt er sie für eine Hure,

---

Erzähler nötig, weil Juda nachher Ḥira von Timna nach 'Enaim zurücksendet 20. — **13. 14** Diese gute Gelegenheit, wo ihr Schwiegervater durch ihren Heimatort kommt, benutzt Tamar. Ihre Gedanken werden, nach altem Stil, nicht angegeben vgl. die Einleitung § 3, 12, aber wenigstens ihre Beobachtungen: sie weiß jetzt, daß man sie mit einem Vorwande heimgeschickt hat. Die Familie ihres Mannes häuft Schande auf ihr eigenes und ihres toten Gatten Haupt! Da beschließt die tapfere Frau, ihr gutes Recht, das sie von dem Sohne nicht erlangen kann, von dem Vater, den ein Zufall ihr in die Nähe führt, durch List zu erwerben. — Wie beurteilt die Sage diesen ihren Verkehr mit dem Schwiegervater? Nicht etwa als die Regel in solchem Falle (gegen Benzinger[2] 288 und Nowack I 345, die von einer Pflicht des Schwiegervaters reden); Juda wäre aus freien Stücken diesen Verkehr nimmermehr eingegangen 16, wie er denn auch später seiner Schwiegertochter nicht zu nahe gekommen ist 26. Vielmehr die tapfere und kühne Tamar tut hier, was ganz und gar gegen die Sitte verstößt. Aber anderseits ist dies auch bei Leibe nicht verbrecherische »Blutschande« (gegen Reuß 286 A. 3, Wellhausen, Composition[3] 48 u. a.), auch ganz abgesehen davon, daß nach antik-hebräischen Begriffen zwischen dem Manne und seiner Schwiegertochter keine eigentliche Verwandtschaft besteht (Nöldeke ZDMG XL 150); Juda sagt ja selbst 26, daß Tamar im Recht ist. Blutschande aber ist dies nach antiker Anschauung ebensowenig, wie wir das Töten im Kriege für Mord halten, oder wie wir den, der sich öffentlich der Kleider entledigt, um einen Ertrinkenden zu retten, deshalb unanständig schelten. Darin besteht vielmehr Tamars Tapferkeit, daß sie das gemeine Vorurteil überwindet, und daß sie ihr Recht auf Mannessamen aus der Familie ihres Gatten da nimmt, wo sie es erlangen kann. Um dies Recht aber zu erlangen, tut das energische Weib das Äußerste, was eine ehrbare Frau tun kann; sie stellt sich einer verachteten Dirne gleich; sie vollführt, worauf im gewöhnlichen Fall schimpflichste und grausamste Todesstrafe stände; Leben und Ehre setzt sie mutig aufs Spiel. Aber zugleich richtet sie, als eine echte Stammmutter Judas, alles so klug ein, daß der gefährliche Weg schließlich zum glücklichen Ziele führt. So freut sich die alte Sage des energischen und klugen Weibes. Noch Ruth 4 12 ist Tamars Ruhm unvergessen. — Die Witwe trägt nach 14 ihr Leben lang Trauerkleider Judith 8 5 10 3 II Sam 14 2: »die Ehepflicht überdauert den Tod des Gatten«, Rauh, Hebr. Familienrecht 17. — Auch die קְדֵשָׁה ist nach 14. 15 leicht kenntlich vgl. Prov 7 10: sie sitzt, das Gesicht mit dem Schleier verhüllt, am Wege (letzteres Jer 3 2 Ez 16 25, auch babylonische Sitte Ep Jer 43); wer mit ihr verkehrt, erfährt nicht, wer das Mädchen ist. Welchen Ursprung diese Sitte der Qedešen, sich zu verhüllen, haben mag? vielleicht hängt sie mit der Verschleierung der Braut zusammen, G. Jacob, Hoheslied 36, und ist beides mit dem Schleier, den Ištar trägt, zu kombinieren, A. Jeremias ATAO[2] 110 A. 1. 381, Benzinger[2] 78. Doch gab es im alten Israel neben solchen verschleierten auch allgemein bekannte Huren, z. B. solche, die zugleich eine Art Wirtshaus für die Wanderer halten Jos 2 1 (daher der Vergleich der Handelsstadt mit dem Hurenhause Jes 23 15ff. Nah 3 4 Ap Joh 18 3). — וַתִּתְכַּס 14 »sie machte sich Deckung, sie bedeckte sich«, ebenso Dtn 22 12 (Jon 3 6) wie וַיִּגָּלַח 41 14 er machte sich Scherung, er schor sich; Sam וַיַּחֲלֵף Kittel. — **15—18** Juda geht in die ihm gelegte Schlinge ein. Der Schleier macht, daß er sie für eine »Hure« hält **15**; die »Qedeše« ist danach und wegen 21 eine Art Hure (gegen Luther bei Ed. Meyer,

weil sie ihr Gesicht verhüllt hatte, [16]bog zu ihr ab an den Weg und sprach zu ihr: höre, ich will dir beiwohnen; denn er wußte nicht, daß es seine Schwiegertochter war. Sie sprach: was gibst du mir, wenn du mir beiwohnen darfst? [17]Er sprach: ich will dir ein Ziegenböckchen von der Herde her schicken. Sie erwiderte: wenn du mir so lange ein Pfand gibst, bis du es schickst. [18]Er sprach: was soll das Pfand sein, das ich dir gebe? Sie sprach: dein Siegelring, deine Kette und dein Stab, die du trägst. Das gab er ihr und wohnte ihr bei; und sie empfing von ihm. [19]Dann stand sie auf, ging hin, legte den Schleier ab und zog wieder ihre Witwenkleider an. — [20]Juda aber schickte das Ziegenböckchen durch seinen Freund aus 'Adullam, um das Pfand von dem Weibe wiederzubekommen. Der aber fand sie

---

Israeliten 179f.). Zugleich bewirkt der Schleier — was der Erzähler ausdrücklich sagt **16** —, daß er sie nicht erkennt; wenn er sie erkannt hätte, würde er sie sicherlich nicht berührt haben. — אֵלֶיהָ הַדֶּרֶךְ 16, besser wohl nach 21 עַל־הַפֶּתַח Ball; LXX *τὴν ὁδόν*, Kittel אֶת־. — Tamar verlangt die »Hurengabe« (אֶתְנָן זוֹנָה) Mich 1 7 Hos 2 14 9 1. Darauf verspricht ihr Juda ein Ziegenböckchen **17**; mit einem Ziegenböckchen stellt sich auch Simson bei seiner Frau ein Jdc 15 1. Die Sitte, bei solchen Gelegenheiten ein Böckchen zu schenken, wird daher stammen, daß es der Liebesgöttin heilig und das Opfertier der Hetären ist; dies ist aus griechischer Tradition bezeugt vgl. Dillmann und Roscher, Lex. I Sp. 395. 419. — Die kluge Tamar aber wünscht ein Pfand: נָתַן עַד »(zu behalten) geben, bis« vgl. I Sam 1 11 ein לָקַח nehmen und behalten 23, שׁוּב heimkehren und bleiben 11; und zwar wünscht sie gar **18** Siegelring, Kette und Stab. »Jeder Babylonier trägt einen Siegelring und einen künstlich geschnitzten Stab (מַטֶּה, im Unterschied vom מַקֵּל Naturstock 30 37 32 11), und auf jedem Stabe ist etwas, ein Apfel oder eine Rose oder eine Lilie oder ein Adler oder sonst etwas; denn ohne Wahrzeichen darf niemand einen Stab tragen«, Herodot I 195. Auch die alten Ägypter kennen solche Siegelringe wie solche Luxusstäbe, vgl. Erman, Ägypten 314f. Nach Gen 38 gilt es in altem Israel für selbstverständlich, daß jeder vornehme Mann, auch wenn er über Land geht, Siegel und Stab mit sich führt. Den Siegelring trägt man an der rechten Hand 41 42 Jer 22 24 oder an einer Schnur an der Brust Cant 8 6; die letztere Sitte auch bei Babyloniern (Friedrich, BA V 456); die Ägypter tragen Siegelsteine um den Hals und seit dem Neuen Reiche auch Siegelringe am Finger, vgl. Newberry, Scarabs (1906); doch scheint der פְּתִיל 18 (פְּתִילִים 25) ein Gehänge für sich (etwa mit einem Amulett daran) gewesen zu sein; solche Schnüre mit Amuletten finden sich bei den alten Ägyptern vgl. Erman, Äg. Rel. 144. 161 und Arabern vgl. Wellhausen, Arab Heidentum[2] 164ff. Des Siegels (auf dem der Name des Besitzers, das Bild oder Symbol seines Gottes und dergl. eingraviert ist, Friedrich, BA V 457) bedient man sich besonders zum Signieren von Kontrakten; ohne Siegel ist in Babylonien kein Kontrakt rechtsgültig; ebenso wurden auch Briefhüllen, Türen, Truhen, Krüge, Warensendungen vor Sklaven oder Dieben gesiegelt, Heyes, Bibel u. Ägypten 236f.; ein Siegelring ist also ein nahezu unentbehrliches Ding, Friedrich BA V 456f. Auch in Israel muß also in dieser Zeit, in der jeder Vornehme sein Siegel trägt, das Schreiben von Kontrakten gewöhnlicher Brauch gewesen sein. חוֹתָם ist nach Barth, ZDMG XLIV 685f. ägyptisches Lehnwort; »die ägyptischen Siegelsteine (die »Skarabäen«) waren für die ganze damalige Welt das Vorbild der Siegel«, Erman, ZDMG XLVI 117. Abbildungen altisraelitischer Siegel bei Benzinger[2] 82. 225, Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder II 101ff. — Die kluge Tamar wählt sich also Pfänder, die im stande sind, Judas Vaterschaft über allen Zweifel sicher zu beweisen. Daß aber Juda so bedeutsame Gegenstände (Hagg 2 23) weggibt, zeigt seine Gier. — **20—23** Juda schickt (von Timna aus) Ḥira nebst

nicht; [21]und als er die Leute ihres Ortes fragte: wo ist die Hierodule in 'Enaim am Wege? sprachen sie: hier ist überhaupt keine Hierodule gewesen. [22]Dann kam er wieder zu Juda und sprach: ich habe sie nicht gefunden; auch sagten die Leute dort: es sei überhaupt keine Hierodule da gewesen. [23]Juda antwortete: so mag sie es behalten; wenn man uns nur nicht Schande nachsagt; aber du weißt: ich habe das Böckchen hier richtig abgesandt, und du hast sie nicht gefunden.

[24]Nun geschah's nach drei Monaten, da wurde dem Juda gemeldet: deine Schwiegertochter Tamar hat gehurt und ist auch davon schwanger geworden. Da sprach Juda: führt sie hinaus, daß sie

---

dem Böckchen: ein Mann wie Juda kann sein Pfand von der Hure nicht selber heimfordern. Dergl. wie der Verkehr mit der Hure, das sind Dinge, die ein vornehmer Mann wohl tut, aber von denen er nicht öffentlich redet. — Der Abschnitt hat im Zusammenhange den Zweck, festzustellen, daß das Pfand in Tamars Händen geblieben ist; er ist aber weitläuftiger ausgeführt, als zum Verständnis dieser Pointe notwendig gewesen wäre; besonders die Unterhaltung zwischen Juda und Ḥira 22f. könnte sehr wohl fehlen. Aber der Erzähler legt Wert darauf, daß in diesem Stücke Juda durchaus keine Schuld trifft, פֶּן נֶהְיֶה לָבוּז, damit nicht der schmähliche Verdacht entstehe, als ob ein solcher reicher Mann einer armseligen Dirne mit dem Hurengelde durchgegangen sei! — Ferner ist beachtenswert, daß Juda nicht wünscht, daß man nach der Qedeše noch weiter forsche; offenbar, weil er seinen Verkehr mit ihr nicht an die große Glocke hängen will. Man sieht an diesen Beispielen, daß der Erzähler sich bemüht hat, die bedenkliche Geschichte möglichst reinlich und glimpflich zu erzählen; dasselbe 19 33. — Bemerkenswert ist, daß hier von Qedešen so harmlos (ohne Abscheu oder Zorn) gesprochen wird: dergleichen gibt es eben, wie jedermann weiß; eine andere Frage ist freilich, wer sich dazu hergibt, und wer zu ihr geht. — Religiöse Prostitution (קְדֵשָׁה assyr. qadištu ✓ קדשׁ heilig sein) spielt bei den Völkern Vorderasiens seit alters her eine große Rolle (reichhaltige Literatur bei W. Hertz, Gesammelte Abhandlungen 216 A. 2) und war, wie man u. a. aus dieser Stelle sieht, auch dem alten Israel wohlbekannt; Israel hatte diese Dinge vielleicht von den Kanaanäern gelernt (wie denn auch Tamar eine Kanaanäerin ist); erst durch die Polemik der Propheten sind sie aus Israel endgültig getilgt worden; vgl. Stade, Geschichte Israels I 480, Bibl. Theol. § 66, Benzinger[2] 360. Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 177 ff. sieht in den Qedešen Jungfrauen, für die, wie in Babylonien und Cypern (Herodot I 199), auch die israelitische Sitte eine einmalige öffentliche Hingabe gefordert habe; was aber, auch aus Hos 4 13f., nicht zu beweisen ist. — Für מְקֹמָהּ 21 haben Sam LXX Peš הַפְּקוּם wie 22 (so Ball, Sievers II 345, Kittel, Kautzsch[3]); ersteres ist aber vorzuziehen, da es die Situation deutlicher macht. Der Erzähler setzt hier voraus, daß Tamar aus 'Enaim stammt; was spätere Überarbeiter nicht mehr verstanden haben.

24—26 Nach drei Monaten wird Tamars Schwangerschaft offenbar und Juda gemeldet. — כְּמִשְׁלֹשׁ 24, Sam כְּמִשְׁלֹשֶׁת Ball, Kittel, Sievers II 346, § 97c, = etwa (כְּ) nach (מִן § 119y A. 1) drei Monaten. — הָרָה לִזְנוּנִים 24 »schwanger durch Hurerei«, wie »schwanger durch einen Mann« 25 § 121 f. Die Folgen der Unzucht erschweren noch das Vergehen. — Juda befiehlt, daß man sie verbrenne. Voraussetzungen sind: 1) Ehebruch der Ehefrau wird in Israel mit dem Feuertode bestraft (dieselbe Strafe Lev 21 9 bei Hurerei von Priestertöchtern und bei den Ägyptern, Herodot II 111, Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I 218). Nach anderer (späterer) Sitte muß die Ehebrecherin den Steinigungstod erleiden Dtn 22 23f. Ez 16 40 Joh 8 5. Der Vollzug dieser Strafe war für die Frau besonders schmachvoll: sie wird dabei im Angesichte ihres Buhlen nackt ausgezogen Ez 16 37. 38 (danach ist Hos. 2 5. 12 zu verstehen); der ganze Ort sieht dabei mit Abscheu

verbrannt werde. [25]Und schon wurde sie hinausgeführt, da sandte sie an ihren Schwiegervater Botschaft: von 'dem' Manne, dem dies hier gehört, bin ich schwanger; und sie sprach: sieh dir an, wem der Ring, die Kette und der Stab hier gehören! [26]Als Juda das sah, sprach er: sie ist in ihrem Rechte gegen mich, warum habe ich sie nicht meinem Sohne Šela gegeben! — Aber er hatte weiter keinen Umgang mit ihr.

[27]Nun geschah's zur Zeit, da sie gebären sollte, da waren Zwillinge in ihrem Schoße. [28]Und als sie gebar, streckte sich eine Hand heraus; da griff die Wehemutter zu, band einen roten Faden

---

und Spott zu Ez 16 38ff.; dies ist die Voraussetzung des Folgenden. Sehr beachtenswert ist die große Strenge, mit der man den Ehebruch betrachtet, und die höchst merkwürdig von der religiösen Prostitution, die dieselbe Zeit treibt, absticht: man sieht an diesem Beispiel, daß antike Völker, die Qedešenwirtschaft kennen, im Eheleben sehr sittenstreng sein können. Charakteristisch für antike Anschauungen ist der grundlegende Unterschied in der Beurteilung der Unzucht, ob sie der Ehemann oder die Ehefrau treibt, vgl. indes oben zu 12. 2) Tamar wird als Ehefrau betrachtet: sie gilt rechtlich als Weib 'Ers, dem sie noch immer verpflichtet ist, oder — was dieselbe Wirkung hat — als Verlobte Šelas. Daher steht sie auch unter der Gerichtsbarkeit des Schwiegervaters, nicht ihres eigenen Vaters. Der Hausvater hat das Recht über Leben und Tod seines ganzen Hauses vgl. 31 32. — **25** »Schon wurde sie hinausgeführt, da sandte sie«, zur Kstr. § 116 u. v § 142 e. — »Hinausführen« ist ein Term. techn., ebenso Dtn 22 21. 24 Jdc 6 30 I Reg 21 10 JSir 23 24 SusLXX 42. 62, SusTheod. 45; hinaus d. h. vor die Tür des Vaterhauses, Dtn 22 21, zum Stadttor Dtn 22 24, vor die Stadt I Reg 21 13 oder das »Lager« Lev 24 14 Num 15 35f. — Warum hat sich Tamar dem Juda nicht sofort nach der Beiwohnung enthüllt? so hätte sie sich doch die äußerste Schmach des Ganges zur Todesstätte sparen können. Weil Tamar so ihren Schwiegervater zwingen will, ihre Leibesfrucht öffentlich zu legitimieren. Selbst dies Äußerste nimmt also die mutige und kluge Frau auf sich. Der Erzähler aber führt diese Szene gern ein, um die Spannung bis auf den letzten Punkt auszuschöpfen. Vgl. die Erzählung von Isaaqs Opferung. — Für לְאִישׁ ist mit LXX לָאִישׁ zu lesen (Holzinger, Kautzsch[3]). — Auffällig ist die Form הַחֹתֶמֶת (חֹתָם 18) und der Plural פְּתִילִים (18 Sg.; ebenso hier Sam LXX Vulg). — **26** Juda erkennt an: sie hat mehr Recht als ich; dies ist auch die Meinung des Erzählers; sie hat das einzige getan, was ihr in ihrer großen Not übergeblieben ist. — צָדַק מִן Job 4 17. — כִּי־עַל־כֵּן 18 5 19 8 33 10 38 26 Num 10 31 14 43, »denn zu diesem Zwecke oder Ende« (Franz Delitzsch), steht in der Rede, wenn man anderen oder sich einen Zweck, an den man vorher nicht gedacht hat, nachträglich imputiert. — Wie Tamar nun von der Richtstätte geführt wurde, wie sie jetzt statt Schmach und Tod Leben und Ehre gewann, hochgepriesen unter den Weibern, ein Stolz des Hauses ihres Vaters und ihres ganzen Ortes, ein Ruhm ihrer Nachkommen bis zum heutigen Tage vgl. Ruth 4 12, dies alles verschweigt der Erzähler: es gehört zum Stil, sobald der Höhepunkt der Geschichte erreicht ist, möglichst rasch zu schließen. — Um so mehr sieht man, daß der Erzähler Wert darauf legt, festzustellen, daß Juda ihr nicht weiter beigewohnt hat: er nimmt doch Anstoß an diesem Umgang mit der Schwiegertochter.

III. **27—30** Kurz erzählter Schluß, die Geburt von Pereṣ und Zeraḥ; daß Tamar Zwillinge gebiert, ist — so denkt wohl die alte Sage — eine gerechte Belohnung ihres Heroismus: Jahve hat ihren Schoß gesegnet. — Auch hier scheint sich Historisches zu spiegeln: die judäischen Geschlechter Pereṣ und Zeraḥ haben sich nach Untergang der älteren, 'Er und Onan, gebildet. — Zeraḥ als Name eines edomitischen Geschlechts 36 13. 33. — Die Sage von der Geburt der beiden ist eine Variante zu der von Jaqob und

darum und sprach: der ist zuerst gekommen. [29]Aber 'sobald er' seine Hand 'zurückzog', kam sein Bruder heraus. Da sprach sie: warum hast du dich so durchgerissen! Den nannte man Pereṣ (Riß). [30]Danach kam sein Bruder zum Vorschein, an dessen Hand der rote Faden war; den nannte man Zeraḥ (rot).

Esau 25 24—26; 38 27 ist wörtlich = 25 24. — Ist dieser Zug rein »novellistisch zu verstehen und soll also nur veranschaulichen, wie der Erstgeborene beinahe nicht Erstgeborener geworden wäre (Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 203, Ed. Meyer ebenda 435), oder klingt auch hier Historisches nach: eine Zeit lang schien Zeraḥ der Erstgeborene, d. h. der Mächtigere, zu sein, dann aber ist es Pereṣ (aus dem David stammt I Chr 2) geworden (Stade, Gesch. Isr. I 158f.)? — Zugleich erklärt die Sage die Namen: Pereṣ = Riß, weil sich das Kind vor seinem Bruder gewaltsam durchgerissen habe. Von Zeraḥ wird erzählt, daß die Wehemutter ihm einen roten (scharlachenen) Faden anbindet; dieser Zug soll sicherlich etwas bedeuten und zwar ganz deutlich den Namen motivieren; im westaram. heißt Karmesin זְהוֹרִי, syr. זְהוֹרִיתָא, bab. zaḫuritu. — וַיִּתֵּן 28 »einer« streckte aus § 144d. — Für כְּמֵשִׁיב 29 lese man mit Ball כְּמוֹ הֵשִׁיב (19 15) oder mit Spurrell, Kittel כַּהֲשִׁיבוֹ. — מָה vorwurfsvolle Frage. עָלֶיךָ »für dich« 20 3. ותקרא 29. 30 HebrHss Sam Peš Targ-Jon, Holzinger, Kautzsch[3].

Allgemeines über Tamars Notehe.

Der Stoff des Kap. besteht aus zwei allogenen Elementen: 1) der Erzählung von der Entstehung der Geschlechter Judas am Anfang und Schluß des Ganzen, 2) der eigentlichen Tamarsage, die das Mittelstück bildet. Daß beide Stoffe verschiedenartig sind, erkennt man noch deutlich am Stil: der erste wird kurz, notizenartig abgemacht; der zweite ist eine schöne, ausführliche Geschichte. Der erste Stoff ist zumeist Nachhall von Stammesgeschichte, der zweite aber enthält einen andersartigen Sagenstoff. So scheint also auch in dieser Sage der israelitische Faktor nachträglich zu der alten Erzählung hinzugekommen zu sein. Vgl. auch Luther ZAW XXI 57, bei Ed. Meyer, Israeliten 177 ff. — Das Mittelstück, die eigentliche Tamarerzählung, ist aus drei Motiven zusammengewoben: 1) der Erzählung von der Witwe, die ihrem Gatten über den Tod hinaus die Treue bewahrt und schließlich dadurch belohnt wird, daß sie ein Kind von dem Verstorbenen bekommt. Dasselbe Motiv, aber bei weitem zarter gehalten, in der Ruthnovelle, deren Erzähler auch ausdrücklich an Tamar als ein Vorbild aus der Urzeit erinnert. In beiden Fällen ist das Mittel, wodurch die Witwe noch nachträglich zu Kindern kommt, die »Leviratsehe«. Daß aber die Erzählung nicht einfach aus dieser Institution erwachsen ist, zeigt sich daran, daß beide Rezensionen betonen, daß es auf dem regelmäßigen Wege nie zu Kindern gekommen wäre; die Verwandten wollen die Ehe zunächst nicht. Auch findet sich dasselbe Motiv ohne Leviratsehe in dem ägyptischen Mythus von Isis, die gleichfalls von dem verstorbenen Gemahl ein Kind empfängt und zwar, nachdem sie den Toten durch Zauber wiederhergestellt hat, Erman, Äg. Rel. 34 ff. 2) Mit diesem Motiv von der belohnten Witwentreue ist in der Tamarsage das andere verbunden, wonach die Tochter mit dem Vater, hier dem Schwiegervater wider dessen Willen ein Kind zeugt, ein Motiv, das wir aus der bei weitem derberen Sage von den Töchtern Lots kennen; eine andere ähnliche Sage von Smyrna vgl. oben S. 218. Entfernter verwandt ist die Judithlegende: auch diese zeigt die Tapferkeit und Klugheit eines Weibes, das für einen höheren Zweck ihre Ehre aufs Spiel setzt. 3) Das Motiv von einer Frau, die des Ehebruchs schuldig befunden und schon »herausgeführt« wird und dessen Unschuld sich im letzten Augenblich erweist, ist in der »Historie von der Susanna« variiert. Aus diesen verschiedenen Motiven hat der Erzähler kunstvoll ein Ganzes gesponnen, vgl. Luther bei Ed. Meyer, Israeliten 200. — Die Erzählung nimmt

deutlich für Tamar Partei und versteht es, diese pietätvolle, kluge und tatkräftige Gestalt lebensvoll darzustellen. Dagegen ist der »Gegenspieler« Tamars, Juda, nicht ebenso eine scharf umrissene, aus dem Leben gegriffene Persönlichkeit. Zwar hat der Erzähler vielerlei Einzelzüge über ihn zusammengetragen; aber aus diesen allen kommt kein deutliches Bild zu stande; der Grund dieser Erscheinung ist, daß der Erzähler sich beflissen zeigt, Juda möglichst zu entschuldigen: dieser apologetische Nebengedanke hat ihn verhindert, die Gestalt des Ahnherrn konkret zu zeichnen. Man gewinnt so den Eindruck, daß die Geschichte früher einmal urwüchsiger gewesen sei. In dieser vorauszusetzenden älteren Rezension müßte eine Haupteigenschaft Judas, aus der er handelt, lebhaft dargestellt gewesen sein; dies würde die Sinnlichkeit gewesen sein, sein Verkehr mit Qedešen, den seine Schwiegertochter kannte und auf den sie ihren Plan baute. Eine solche Rezension wird, wie es scheint, Hos 12 1 vorausgesetzt: »aber zu Buhlknaben hält er sich treu«. Aber noch die gegenwärtige Rezension trägt viele Züge sehr hohen Alters an sich; sie ist eine der »urwüchsigsten« Sagen und ihrem Hauptinhalt nach durchaus profanen Charakters. Der »didaktische Nebengedanke«, den man in ihr gefunden hat (Dillmann, Driver): sie wolle die Pflicht der Schwagerehe einschärfen, liegt ihr in Wirklichkeit ganz fern. Sie benutzt diese Sitte vielmehr nur als novellistisches Motiv.

63. Die ehebrecherische Ägypterin 39 1—20a J (E).

Die ehebrecherische Ägypterin 39 1—20a J (E). Quelle, Zusammenhang und Herkunft der Erzählung. Das Stück zerfällt in zwei Teile: I. Josephs Gunst im Hause des Ägypters, der ihm schließlich die Hausmeierstelle überträgt 1—6, II. Liebe und Haß der Ägypterin, wodurch Joseph zuletzt ins Gefängnis kommt 7—20a.

Beide Teile stammen im wesentlichen aus J. Nach E ist Joseph sofort, als er nach Ägypten gebracht wurde, von dem Oberschlächter Potiphar gekauft worden 37 28 und, da dieser zugleich Gefängnisvogt war 40 3, durch seine besondere Gunst Gefängnisdiener geworden 40 4. Hiermit beginnt das Geschick Josephs sich bereits wieder zu heben; denn vermittels einer Bekanntschaft, die er im Gefängnis machte, ist er schließlich zum Herrn von Ägypten erhoben worden. Der Tiefpunkt des Elends Josephs liegt also bei E darin, daß er als Sklave verkauft worden ist. — Anders J. J hat diese Tiefe, in die Joseph geführt wurde, noch weiter dadurch vertieft, daß er das Gefängnisleben Josephs noch als ein besonderes Unglück auffaßt. So erzählt er: Joseph kam zunächst zu einem ungenannten ägyptischen Manne: dort bald in hohem Ansehen und sogar Hausmeier, geriet er in den Verdacht schwerer Schuld und ward darum ins Gefängnis geworfen. Hier liegt also der Tiefpunkt seines Geschickes nicht sowohl darin, daß er Sklave geworden ist; sondern es ist ihm noch Schlimmeres begegnet: als Sklave ist er noch ins Gefängnis geworfen worden. So wird der Gegensatz zu seiner folgenden glänzenden Erhebung noch verschärft; und zugleich wird sein Geschick noch bunter und wechselvoller: zuerst Lieblingskind seines Vaters, dann nach Ägypten verkauft, hier zuerst in Ehrenstellung, dann wieder im Elend und zwar jetzt in tiefster Not: im Kerker schmachtend schließlich aber erhoben und der Zweite in Ägyptenland. So weiß der Erzähler seine Hörer wechselweise zu ängstigen und zu erfreuen, um dann zum Schluß alle Sorge um Joseph von uns zu nehmen. — Der Red. (R^{JE}) hat dies Zwischenstück des J in die Handlung des E eingestellt, indem er durch den Zusatz פּוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה שַׂר הַטַּבָּחִים 39 1 »den Ägypter« des J und den »Potiphar« des E einander gleichsetzt. Hierdurch aber kommen die Schwierigkeiten heraus, daß »der Ägypter«, der ein Weib hat (J), zugleich ein »Hämling« ist (woraus viele Exegeten geschlossen haben, auch Eunuchen könnten verheiratet sein, oder סָרִיס bedeute hier nicht wie sonst »Eunuch«), ferner, daß derselbe Mann, der ihn, schwergekränkt, ins Gefängnis wirft J, ihn eben in diesem Gefängnis mit seinem besonderen Vertrauen beehrt 40 4 E.

Daß 39 im ganzen von J herrührt, beweist zugleich: die Ismaeliter 1 (E Midia-

niter vgl. zu 37); 39 1 || 37 28b. 36 (E); יהוה 2. 3 bis. 5 bis, הִצְלִיחַ 3. 23 24 21 u. a., בְּגָלַל 5 30 27, הוֹרִיד und הוֹרֵד 1 vgl. zu 37 28. Die Formel וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה 7, bei E gewöhnlich, findet sich auch 22 20 bei J.

Von den beiden Teilen des Stückes kann E den zweiten nicht besessen haben: dies wird durch den Gang der Handlung in E (vgl. oben) ausgeschlossen. Dagegen vermißt man zwischen 37 36 und 40 1 eine Aussage darüber, wodurch Joseph bei dem Gefängnisvorsteher in so hohes Ansehen gekommen sei, daß er ihm die Vertrauensstellung im Gefängnis überlassen hat 40 4; man erwartet also eine Schilderung, ähnlich derjenigen von 39 1—6. Dies Stück selber aber ist so weitläuftig, daß die Annahme nahe liegt, es seien darin Sätze aus E mitverarbeitet. Als solche darf man (nach Dillmann u. a.) wohl bezeichnen: וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ 2 (הִצְלִיחַ = »Glück haben«, während es in 3. 23 (J) von Jahve gebraucht wird und »Glück geben« bedeutet); ferner וַיִּשָּׂא אֶת 4a (vgl. 40 4 Ex 33 11, wonach Joseph Leibdiener wird, während er nach 4b und der folgenden Erzählung vielmehr Hausverwalter geworden ist); rechnet man hierzu etwa noch »Joseph fand Gnade in seinen Augen« 4aα (der Ausdruck מָצָא חֵן ist häufig in J, findet sich aber auch sonst vgl. Holzinger, Hexateuch 97 f.), so kommt für E ein erträglicher Zusammenhang heraus.

Die Erzählung des J ist im folgenden verhältnismäßig sehr breit. In vielen Wiederholungen, auch des Wortlautes bewegt sich die Erzählung langsam und behaglich fort. Man muß aber den modernen Erklärer warnen, diesem Stil ja nicht durch Streichungen des »Unnötigen« aufhelfen zu wollen (gegen Holzinger). Zusätze mögen hie und da vorhanden sein, sind aber bei solcher Erzählungsart in den meisten Fällen nicht zu erkennen. Kautzsch[3] rechnet 6a zu E und übersieht dabei, daß diese Worte deutlich 8 (auch bei ihm aus J) vorbereiten. Ebenso ist 6b, Josephs Schönheit, notwendige Voraussetzung der folgenden Erzählung und also zu J zu stellen, gegen Holzinger. Eine Versündigung gegen die Ästhetik ist Procksch's Versuch, 7—10 von dem Folgenden abzutrennen und E zuzuweisen; so ist der erste Teil der Geschichte ohne Folgen und der zweite ohne Exposition; zu אלהים 9 vgl. die Erklärung; zum Überfluß werden beide Teile durch שָׁכַב עִמּוֹ 7. 12 zusammengehalten, vgl. 10. 14. — Eerdmans 66 f. hält 39 für eine selbständige Erzählung, hier aus Mißverständnis von 40 15 41 14 nachträglich eingesetzt; aber 40 15 weist deutlich gerade auf diese Erzählung zurück.

Der Herkunft des Stoffes nach fallen beide Teile deutlich auseinander. Der erste Teil war durch die Josephsage bereits gegeben: parallel ist ein ähnlicher kurzer Bericht in E (vgl. oben) und in J selber die unmittelbar folgende Erzählung, wonach Joseph nachher, im Gefängnisse, wiederum als ein Gesegneter Jahves, Gnade und Vertrauen gefunden hat 21—23. Hier ist also dasselbe Motiv von J in zwei Variationen gegeben worden; weitere Beispiele für dieselbe Erscheinung vgl. unten. — Eine Erzählung für sich ist die Geschichte von der Ehebrecherin. Diese Erzählung, ohne erkennbare ätiologische oder historische Beziehung, nach ihrem ausführlichen Erzählungsstil eine »Novelle« zu nennen, ist hier vom Erzähler aus den oben gezeigten ästhetischen Gründen eingestellt worden. Da diese Novelle für Joseph wenig genug Charakteristisches bietet, so liegt hier die Annahme besonders nahe, daß sie ein fremder Stoff sei, der erst nachträglich auf Josephs Person bezogen worden ist. Ein ähnliches Motiv behandelt ein ägyptisches Märchen. Die Erzählung findet sich in dem Papyrus d'Orbiney und ist deutsch von Erman, Ägypten 505 ff. sowie von Ranke in Greßmanns Altoriental. Texten u. Bildern I 223 ff. u. a. mitgeteilt worden. Zwei Brüder leben in vertrautestem Verkehr im selben Hause. Als einmal der ältere nicht zu Hause war, und der jüngere durch Zufall das Haus betrat, versuchte die Frau des älteren, den anderen zu verführen. Doch er wies sie entrüstet ab und eilte aufs Feld zurück. Als aber der ältere Bruder gegen Abend nach Hause kam, da stellte sich die Frau, als sei sie mit Gewalt mißhandelt, und klagte den jüngeren Bruder dessen an. Da wurde der ältere Bruder wütend wie ein Panther und wollte den anderen töten. Die Fortsetzung führt andere Märchenmotive aus, eine Analyse bei Mannhardt, Zeitschrift für deutsche Mythologie IV 232 ff., v. d. Leyen

39 [1]Joseph aber ward hinab nach Ägypten gebracht; *[Potiphar, der Hämling Pharaos, der Oberschlächter]* ein Ägypter kaufte ihn von den Ismaelitern, die

---

CXV 6ff. und A. Lang, Myth, ritual and religion, new impression II 318ff. — Das Motiv von der Ehefrau, die dem jungen, mit ihr im selben Hause wohnenden und durch Verwandtschaft oder andere Pietätsbande verbundenen Manne zuerst in Liebe nachstellt und dann, verschmäht, ihn der Verführung anklagt und so ins Verderben bringt, ist bei den Griechen häufig; bekannt ist besonders die Sage von Hippolytos und Phaidra. Ebenso »verleumdet ihren Stiefsohn infolge von verschmähter Liebe das Weib eines Anagyrasiers, der den Zorn des Heros Anagyros auf sich geladen hat«. »Des Kyknos Sohn, den Tennes, sucht seine zurückgewiesene Stiefmutter Philonome zu verderben; den Phrixos seine Stiefmutter Demodike. Ebenso handelt, aus gleichem Grunde, Anteia oder Sthenoboia an Bellerophontes, dem Lehnsmann ihres Gatten; des Akastos Gemahlin an dessen Gastfreund Peleus; Ochna, ein tanagräisches Mädchen, an Eunostos«; aus J. Ilberg, Phaidra in Roschers Lex. III 2224f., der weitere Verwendungen dieses Motivs in der griechischen Literatur aufzählt und nach Puntoni, Studi di mitologia I 109ff. eine Reihe verwandter orientalischer Erzählungen zusammenstellt: darunter die weit verbreitete, ursprünglich indische Rahmenerzählung der Sieben weisen Meister (die syrische Version bei Fr. Baethgen, Sindban und die sieben weisen Meister 13ff.), die aus dem syrischen Hierapolis überlieferte Erzählung von Kombabos (Ps.-Lucian de dea Syria 23). Von indischen Erzählungen kommen in Betracht: die von Sundaraka, der den Liebesantrag der Gattin seines Lehrers zurückweist, worauf diese ihr Oberkleid zerreißt und es ihrem Gatten zeigt: »sieh, Sundaraka stürzte auf mich los und zerriß mir das Kleid« (Somadeva Bhaṭṭa XX 150ff., bei Brockhaus, Sammlung orientalischer Mährchen I 2 S. 59); ferner die vom Prinzen Kumāla, welcher der Liebe seiner Stiefmutter widersteht, die ihn aus Rache durch einen gefälschten Befehl seines Vaters Aśoka blenden läßt (Divyāvadana 405ff., vgl. Oldenberg, Buddha[4] 341f., Kern-Jacobi, Buddhismus II 394ff.); ähnlich ist ferner eine Erzählung in Kathā saritsāgara, übersetzt von C. H. Tawney II 80f. Berühmt ist die persische Sage von Sijāvusch, der Südhābe, die Gemahlin seines Vaters verschmäht, die sich dann das Angesicht zerfleischt und das Kleid zerfetzt und dem Könige erzählt, sein Sohn habe sie begehrt, in Firdausīs Schāhnāme, übersetzt vom Grafen Schack II 84ff. Eine ähnliche Erzählung ging um von Constantins Sohn Crispus und seiner Stiefmutter Fausta, Zonaras, Epitome XIII 2 (Dindorf II 179). Eine moderne arabische Variante bei Littmann, Arabische Beduinenerzählungen II 30f. Auch die deutsche Sage kennt das Motiv vgl. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 473. 474, Panzer, Hilde-Gudrun 256. Vertauscht sind die Rollen zwischen Mann und Weib in der Historie von Susanna wie in der Genovefageschichte Nr. 532 vgl. auch Nr. 437. Es handelt sich also hier um ein sehr weitverbreitetes Motiv. Die Annahme, daß die israelitische Rezension speziell von der ägyptischen abhängig sei, würde nur dann erwiesen sein, wenn man die besonders nahe Verwandtschaft gerade dieser beiden zeigen könnte: was aber nicht der Fall zu sein scheint. Unter den mir bekannten Rezensionen scheinen der biblischen am nächsten zu stehen die indische von Sundaraka und die persische von Sijāvusch, die in der Verwendung des Kleides mit der biblischen übereinstimmen.

I. 1—6 Joseph, an einen Ägypter verkauft 1, steigt bei ihm bis zum Hausmeier auf 2—6. Das ist die Wirkung des Segens Jahves, der auf ihm ruht und ihn in allem, was er tut, begleitet. Zunächst hilft ihm Jahve, daß er im Hause seines Herrn bleibt (und nicht etwa auf den Acker oder zu den Herden kommt), so daß sein Herr ihn also immer vor Augen hat 2aα. b. Dann, als er den Jahvesegen in allen seinen Unternehmungen sieht, setzt er ihn, in dem Wunsche, diesen Segen sich selber zu nutze zu machen, über sein Haus 3. 4b; ein ähnliches Sagenmotiv in der Jaqob-Laban-Geschichte 30$_{27}$ff., vgl. auch die Isaaqsage 26$_{28}$. Diese Voraussicht erfüllt sich: das ganze Haus

ihn dorthin gebracht hatten. [2]Jahve aber war mit Joseph, *er aber war ein Glückskind,* so daß er bei seinem Herrn, dem Ägypter, im Hause blieb. — [3]Als nun sein Herr sah, daß Jahve mit ihm war, und daß Jahve alles, was er tat, in seiner Hand wohlgelingen ließ, [4]*so fand Joseph Gnade in seinen Augen, er mußte ihn selber bedienen,* so setzte er ihn als Aufseher über sein Haus: alle seine Habe gab er ihm in die Hand. — [5]Von der Zeit an aber, seitdem er ihn zum Aufseher über sein Haus und alle seine Habe gesetzt hatte, segnete Jahve das Haus des Ägypters um Josephs willen: Jahves Segen ruhte auf all seiner Habe, in Haus und Feld. [6]So vertraute er denn alle seine Habe Josephs Händen an, er selber bekümmerte sich neben ihm um kein Ding, außer um das Brot allein, das er aß. — Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen.

[7]Nun begab es sich nach diesen Dingen, daß seines Herrn Weib ihre Augen auf Joseph warf. Sie sprach zu ihm: liege mir bei! [8]Er aber weigerte

---

wird gesegnet 5; da steigt Joseph noch höher: der Herr überläßt ihm nun schlechterdings alles. Diese allmähliche Steigerung des Einflusses Josephs hat J mit besonderer Behaglichkeit berichtet: er legt auf diese Schilderung Wert, weil er die Vertrauensstellung Josephs für die folgende Geschichte verwenden will 8. 9; besonders aber der oben angedeuteten Kontrastwirkung wegen: er schildert gern, wie der Segen Jahves und die Liebe des Vaters 37 im Kampfe mit den Ränken boshafter Menschen zweimal unterliegen, aber schließlich doch den Sieg gewinnen. — **1** ist im Sinne des Red. eine Wiederholung von 37 36; er hat sie als erträglich empfunden, weil 38 dazwischen steht (Holzinger). — וְיוֹסֵף הוּרַד, nicht וַיּוּרַד, ist ein neuer Anfang. — Die Namenlosigkeit des »Ägypters« fällt in der Genesis auf, wo sonst alle bedeutenden Personen Namen tragen oder wenigstens nach ihrem Stande bezeichnet sind wie 39 22 40 1: das ist wohl Märchenstil im Unterschiede zu dem der Sage. — **2b** וַיְהִי »er blieb« wie 20b; bei dieser Übersetzung ist die Stellung von 2b hinter 2a wohl erklärlich; Winckler, Forschungen III 452 streicht ויהי[3] vgl. Peš. — **4** בְּעֵינָיו, Sam LXX בְּעֵינֵי אֲדֹנָיו Ball. — כָּל־יֶשׁ־לוֹ ohne Relativum § 155n, HebrHss Sam כל אשר יש לו Ball, Kittel. — Solche Hausmeier (äg. mer per) sieht man häufig auf ägyptischen Bildern, etwa den Stab oder die Papierrolle in der Hand. — **5b** וַיְהִי als Praed. zu בִּרְכַּת־ל § 145q. — **6** ידע »sich um etwas kümmern« Baumann, ZAW XXVIII 27. — Zum Gebrauch von אֵת vgl. עִם Ps 73 25 Ehrlich.

II. **7—20a** Liebe und Haß der Ägypterin. **7—10** Die erste Versuchung. Daß das Eheweib den jungen Mann verführen will, ist auch in hebräischen und ägyptischen Proverbien häufig vgl. Prov 2 16ff. 5 3ff. 15ff. 6 24ff. 7 5ff. und Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte und Bilder I 203; in einfacheren Verhältnissen ist es der Jüngling, der das Mädchen »beschwatzt« Ex 22 15; in raffinierteren das Eheweib, dessen erregte und nicht befriedigte Sinnlichkeit die frische Schönheit des jungen Mannes begehrt. Der Erzähler gibt hier, so scheint es, Völkerverhältnisse wieder: er stellt mit nationalem Stolz die Lüsternheit der ägyptischen Frau (wovon auch ägyptische Märchen sprechen, Heyes, Bibel u. Äg. 142) und die Keuschheit des israelitischen Jünglings einander gegenüber. Zugleich preist er Josephs Schönheit, die ein ägyptisches Weib wohl begehren mag. — Ihr Verlangen weist Joseph als argen Vertrauensbruch zurück 8f., ein Zug, der wohl in allen Varianten der Erzählung wiederkehrt: immer handelt es sich um einen Jüngling, der dem Ehemann besonders nahe verbunden ist und ebendarin die Kraft zum Widerstande findet. Die Weitläuftigkeit, mit der Joseph redet, soll seinen Ernst und Eifer darstellen; zugleich benutzt der Erzähler die Gelegenheit, Joseph das Vorgefallene wiederholen zu lassen. Solche repetierenden Reden, welche die spätere Erzählungskunst sehr liebt, folgen gewöhnlich ziemlich genau dem Wortlaut der Erzählung; zugleich aber sind die Erzähler bemüht, um die Langeweile zu vermeiden, kleine Variationen anzubringen

sich und sprach zum Weibe seines Herrn: sieh, mein Herr bekümmert sich neben mir um nichts im Hause; alle seine Habe hat er mir in die Hand gegeben; [9]er selbst hat im Hause hier keine größere Gewalt als ich, er hat mir nichts vorenthalten als dich allein, weil du sein Weib bist. Wie sollte ich da solch schweres Unrecht tun; ich würde mich ja gegen Gott versündigen! — [10]Und obgleich sie täglich so auf Joseph einredete, gehorchte er ihr nicht, daß er ihr beigelegen hätte *[daß er Umgang mit ihr gepflogen hätte]*.

[11]Nun begab es sich ebendamals, daß Joseph in das Haus ging, sein Geschäft zu besorgen, während niemand vom Gesinde drinnen im Hause war; [12]da faßte sie ihn beim Kleide und sprach: schlafe bei mir; er aber ließ sein Kleid in ihrer Hand; floh und lief zum Hause hinaus.

[13]Da sie nun sah, daß er sein Kleid in ihrer Hand gelassen hatte und

---

vgl. die Einleitung § 3, 20; das Neue ist hier 9a. — **8** מַה־בַּבָּ֑יִת »was im Hause sei« § 137c; Sam מְאוּמָה בְּבֵיתוֹ vgl. 6 und LXX; Peš Vulg בביתו Kautzsch[3]. — **9a** אֵינֶנּוּ »er ist nicht«, nicht »es ist nicht«. — **9b** ist für die Geschichte der Sittlichkeit interessant: die Sittlichkeit Israels hat, wie solche Stellen lehren, nicht allein von den Beziehungen der Israeliten untereinander gesprochen und den Fremden gegenüber alles erlaubt, sondern der Ehebruch als solcher, auch an der Ägypterin, gilt als schwere Sünde wider Gott, der die Heiligkeit der Ehe schützt. Wie bei allen Völkern höherer Gesittung so werden auch in Israel und hier mit besonderem Nachdruck die Forderungen des Rechts und der Sittlichkeit im Namen der Gottheit erhoben; speziell verhindert die »Gottesfurcht« diejenigen Sünden, die Menschen nicht rächen können oder wollen, z. B. solche, die im geheimen geschehen vgl. oben S. 413. — Auch die ägyptische Sittlichkeit hat den Ehebruch für eine »arge Sünde« gehalten vgl. W. Max Müller, Liebespoesie der alten Ägypter 7. — וְחָטָאתִי § 112p. — אֱלֹהִים, nicht יהוה ist hier kein Grund, den Vers J abzusprechen, noch weniger freilich gegen unsere auf den Wechsel der beiden Gottesnamen gegründete Quellenscheidung überhaupt geltend zu machen (gegen Eerdmans 65f.): J sagt in der Erzählung »Jahve« vgl. 3, dagegen in der Rede von oder zu solchen Fremden, die von Jahve nichts wissen, »Gott« vgl. 43 29 44 16, Holzinger, Hexateuch 93. — **10** Daß dies mehrfach geschehen ist, wird erzählt, um die Standhaftigkeit Josephs deutlich zu machen, zugleich, um die Situation zu verlängern. — יוֹם יוֹם § 123c. — Die Kstr. וַיְהִי · · · יְלֹא־שָׁמַע § 111f. — לִהְיוֹת עִמָּה soll den anstößigen Ausdruck לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ ersetzen, Kautzsch[3].

11—20 Die zweite Versuchung und ihre Folgen. Der Erzähler hat zwei Zusammentreffen der Ägypterin mit Joseph ausführlicher geschildert und so voneinander unterschieden, daß das erste Mal nur Worte, das zweite Mal auch Handlungen vorfallen; die zweite Versuchung ist natürlich die schwerere und mit Folgen verknüpft; im alten Stil wären beide in eins zusammengefaßt worden. — **11. 12** Die Versuchung. Der Erzähler setzt voraus, daß die ägyptischen Frauen (im Unterschiede von den Haremsfrauen der Vornehmen, Heyes, Bibel u. Äg. 133. 137) nicht in der strengen Abgeschlossenheit des modernen Harem leben, anderseits doch auch für gewöhnlich im Hause sind; er wird damit ägyptische Verhältnisse richtig treffen vgl. Ebers 305ff. — Man übersehe nicht, wie zurückhaltend und keusch diese bedenkliche Situation erzählt wird. — וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה ist wohl ein neuer Anfang; anders § 114r.

13ff. Die Folgen. Das Weib hat sich so überzeugt, daß ihr Joseph nie willfahren wird: so verkehrt sich plötzlich ihre verschmähte Liebe in Haß (ähnlich in der Amnon-Tamar-Geschichte II Sam 13 15); zugleich — so darf man wohl ergänzen — sieht sie plötzlich, wie gefährlich ihre Lage wird, wenn Joseph das Vorgefallene verrät; so beschließt sie, das Praevenire zu spielen und Joseph zu verderben. Diese inneren Er-

zum Hause hinaus geflohen war, [14]rief sie ihr Gesinde herbei und sprach zu ihnen: seht, er hat uns einen Hebräer hereingebracht, daß er seinen Mutwillen mit uns treibe! Der ist zu mir hereingekommen und wollte mir beiliegen; aber ich habe mit lauter Stimme gerufen. [15]Da er aber hörte, daß ich ein lautes Geschrei erhob, ließ er sein Kleid neben mir, floh und lief zum Hause hinaus. — [16]Und sie ließ sein Gewand neben sich liegen, bis sein Herr heimkam.

[17]Da sprach sie zu ihm ganz ebenso: der hebräische Knecht ist zu mir hereingekommen, den du zu uns gebracht hast, daß er mit mir seinen Mutwillen treibe. [18]Da ich aber ein lautes Geschrei erhob, ließ er sein Kleid neben mir und floh zum Hause hinaus.

[19]Als sein Herr die Worte seines Weibes hörte, die sie zu ihm sprach: ganz ebenso hat dein Knecht an mir getan, ward er sehr zornig; [20a]und der Herr Josephs ergriff ihn und warf ihn ins Gefängnis, an den Ort, da die Gefangenen des Königs lagen.

---

eignisse teilt der Erzähler nicht mit, dafür um so ausführlicher die äußeren vgl. die Einleitung § 3, 12. Auch hier ist die Geschichte auseinandergezogen: das Weib beschuldigt den Joseph 1) vor den Leuten des Hauses 13—15, 2) vor ihrem Manne 16—18. Diese Zerdehnung der Geschichte gibt dem Erzähler Gelegenheit, das Vorgefallene zweimal ausführlich zu wiederholen (ja 19 bringt sogar noch eine dritte, ganz kurze Repetition); dies wäre für den Verlauf der Sache nicht notwendig gewesen, ist aber für die Handlung sehr geschickt verwendet: die erste Lüge, die sofort geschieht, und durch die das Weib sich Zeugen zu verschaffen versteht, macht die zweite wahrscheinlicher. — **13—16** Vor den Hausgenossen. Das Weib nennt ihren Mann »ihn«; damit wird ihre freche Art gekennzeichnet. Die Lüge des Weibes wird ausgezeichnet geschildert. Sie heuchelt Abneigung gegen Joseph, um den entgegengesetzten Verdacht im Keime zu ersticken; sie versucht, auch in den Leuten, die dem bevorzugten und gewissenhaften Hausmeier sicherlich nicht hold sind (Franz Delitzsch), diese Abneigung zu erregen: wie er sich mit ihr alles herausnimmt, wird er sich vor ihnen (mit denen sie sich herablassend zusammenfaßt) erst recht nicht scheuen (לָנוּ, בָּנוּ 14); und sie macht ein wenig in Antisemitismus: der Ägypter sieht auf den Kanaanäer herab 43 32 (46 34). Die Tatsachen läßt sie möglichst so, wie sie vorgefallen sind, und verändert nur die Motive und die Reihenfolge. Sie kann sich in einer höchst wahrscheinlichen Weise auf ihr Geschrei, das die Leute ja gehört haben, und auf das Kleid, das sie vorzeigt (רְאֵה 14), berufen. Dies Lügengewebe ist von einem großen Künstler ausgedacht: als meisterhafte Lügnerin hat auch Rembrandt dies Weib dargestellt; besonders fein ist die Änderung des Wortes »in ihrer Hand« 12 in »neben mir« 15: durch diese ganz geringfügige Änderung wird die Sache in ihr Gegenteil verkehrt: das Gewand, das sie ihm abgerissen hat, soll er freiwillig (man kann sich denken, wozu) abgeworfen haben! Wenn es ein Zeichen wahrer Kunst ist, durch kleine Mittel große Wirkungen zu erzielen, so wird man solche Erzählungskunst bewundern müssen. — **14** Zu dem Anachronismus »Hebräer« vgl. zu 40 15.

17. 18 Vor dem Hausherrn. Nach der Wortstellung sowie nach der Parallele 14 gehört לְצַחֵק בִּי 17 zu הֵבִיא: sie heuchelt leidenschaftlichen Zorn, der sich (allerdings vorsichtig, nur im Nebensatz vgl. 3 12) auch gegen ihren Mann, als den letzten Urheber ihrer Schmach, richtet; so angeklagt, wird ihr Mann sicherlich nicht daran denken, sie selber zu beschuldigen.

19. 20 Schluß der Erzählung. Auf wen der Herr zornig wird, braucht nicht gesagt zu werden, weil es das unmittelbar Folgende ganz deutlich macht: auf Joseph, nicht etwa auf seine Frau; alles Vorhergehende 13—18 hat den Zweck, zu zeigen, wie der Mann gar nicht anders konnte, als seiner Frau zu glauben (gegen Dillmann, Franz De-

litzsch und Heyes, Bibel u. Äg. 169f.); Analoges in allen Varianten. — Charakteristisch ist, daß nicht erzählt wird, daß Joseph sich verteidigt hat: er kommt gar nicht mehr zu Worte. — Das »Gefängnis« ist ein charakteristisch ägyptischer Zug, da Israel die Gefängnisstrafe nicht kennt: über das ägyptische Gefängnis vgl. Spiegelberg, Studien u. Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der Dynast. 18—21 S. 64—66. 84. Daß aber ein Sklave wegen versuchter Schändung seiner Herrin ins Gefängnis kommt, ist in der Wirklichkeit kaum denkbar; man würde ihn sicherlich aufs stärkste züchtigen, vielleicht kastrieren (Diodor, Bibl. hist. 1 78), vielleicht im schwersten Dienst verwenden oder verkaufen, aber kaum gefangen setzen und damit seiner Arbeitskraft verlustig gehn. Diese sehr glimpfliche Behandlung Josephs fällt um so mehr auf, als in den parallelen Erzählungen der angeblich beleidigte Gatte den Tod des Jünglings bewirkt oder wünscht (was offenbar, zumal für antikes Denken, das Naturgemäße ist), und als in der biblischen Version keine Spur darauf führt, daß Josephs Herr seine vermeintliche Schuld nach irgendwelcher Erwägung milder angesehen hätte: alles derartige ist nur eingetragen. Solche Unzuträglichkeiten aber entstehen leicht an Stellen, wo zwei Sagenstoffe verschiedener Herkunft, die nachträglich mit einander verschmolzen sind, ineinander übergehen: der Erzähler, der hier die Geschichte von der Ehebrecherin verläßt und in die eigentliche Josephgeschichte einmündet, muß hier vom Gefängnis erzählen, da die Josepherzählung an der Stelle, wo der Verfasser sie aufnehmen will, Joseph im Gefängnis zeigt. Erkennt man die durch die Sache gegebenen Schwierigkeiten, so wird man urteilen, daß der Erzähler den Umständen nach noch geschickt verfahren habe. Man wird dabei auch auf die Entlarvung der Lügnerin und die Rechtfertigung des Jünglings, die am Schluß des Erzählungsmotivs eigentlich notwendig ist und in den übrigen Varianten kaum jemals fehlt, verzichten können: der Erzähler der biblischen Version interessiert sich nicht weiter für das Weib und kann Josephs Rechtfertigung entbehren, da er seine glänzende Erhöhung berichten will. Auch daß Joseph gerade in das Gefängnis kommt, wo die königlichen Gefangenen, d. h. die Staatsverbrecher, liegen, so unwahrscheinlich das auch für einen ausländischen Sklaven eines Privatmannes sein mag, war doch eben gar nicht zu vermeiden. Das Wort »an den Ort, wo die Gefangenen des Königs lagen,« ist also nicht späterer Zusatz (gegen Kautzsch-Socin, Ball, Sievers II 346, Kautzsch[3]), sondern im Zusammenhang notwendig. — בֵּית הַסֹּהַר 20 nur in dieser Erzählung bei J; J sagt auch בּוֹר 40 15 41 14; E מִשְׁמָר 40 3 u. a. — מְקוֹם אֲשֶׁר § 130c. — Kᵉthîb אסורי, besser nach Qerê mit Ball, Kittel אֲסִירֵי; ebenso 22.

Die Erhebung Josephs 39 20b—23 40. 41.

Komposition. I. Ein Vorspiel 39 20b—23 40. Im Kerker deutet Joseph zwei hohen Beamten Pharaos, dem Mundschenk und dem Bäcker, deren Bedienung ihm anvertraut ist, ihre Träume. Beide Träume gehn in Erfüllung. Es geschieht aber zunächst für Joseph nichts: er bleibt im Kerker. Dieser Faden wird zunächst fallen gelassen.

II. Die Haupthandlung 41. Pharao hat zwei Träume, die niemand deuten kann 1—8. Nun nimmt der Erzähler den ersten Faden wieder auf: der Mundschenk erinnert sich seiner Erfahrungen im Kerker und macht Pharao auf den Traumdeuter Joseph aufmerksam 9—13. Jetzt wird Joseph berufen, deutet die Traumgesichte auf sieben fette und sieben magere Jahre 14—32 und fügt den Rat hinzu, bei Zeiten Getreide zu sammeln 33—36. Zur Ausführung dieses Rates setzt ihn Pharao über Ägypten 37—46; in seinem Auftrag sammelt er Getreide 47—52 und verkauft es in den Hungerjahren 53—57.

Das Ganze ist ein ziemlich kompliziertes Gebilde. Die Analogie der übrigen Genesissagen zeigt aber, daß solche größeren Bildungen aus ursprünglicheren Sagen kleineren Umfangs entstanden sind. Demnach ist es auch hier die Aufgabe, die kleineren

ursprünglicheren Elemente der Gesamtkomposition zu erkennen. — 1) Das Ganze zerfällt deutlich in zwei Stücke, das Vorspiel und die Haupthandlung; zwischen beiden ist ein sehr starker Absatz; die Haupthandlung setzt zunächst ganz neu ein. 2) Das Vorspiel ist der Haupthandlung sehr ähnlich: beide Male haben hochstehende Ägypter zwei einander entsprechende Träume; niemand vermag diese Träume zu deuten (וְאֵין אֹתָם 40 8 ‖ וְאֵין־פּוֹתֵר אֹתָם 41 8). Da tritt Joseph auf und deutet die Träume richtig auf die nächste Zukunft. Er findet Glauben; die Folgezeit erfüllt seine Worte. 3) Die Haupthandlung wäre auch ohne das Vorspiel als selbständige Sage zu denken. — Hiernach darf man die Entstehung des Ganzen sich so vorstellen: die ursprüngliche Sage ist die Erzählung von 41. Eine spätere Zeit, die an kunstvolleren Erzeugnissen ihr Gefallen hatte, setzte dieser Sage noch ein weiteres Stück voraus, in dem dieselben Motive noch einmal variiert werden, 40. Der Dichter, der so aus Überliefertem und Eigenem ein Ganzes gebildet hat, zeigt einen feinen Geschmack für Verhältnisse: er hat es verstanden, beide Teile seiner Komposition anmutig von einander zu unterscheiden: der Nachdruck liegt auf der Handlung, die Folgen hat, also auf dem zweiten Stück; das erste Stück bleibt zunächst ohne Folgen. Ferner, in der Haupthandlung handelt es sich um Pharao selber, im Vorspiel nur um zwei seiner Beamten. Die Haupthandlung wird also auch bei weitem ausführlicher geschildert als das Vorspiel. Der Dichter hat nun eine leichte Art gefunden, das erste Stück zu schließen 40 23 und damit Raum für den neuen Anfang 41 1 zu finden; ebenso natürlich und einfach ist das Mittel, durch das er den fallen gelassenen Faden wieder aufnimmt 41 9—13. Solche Zusammenfügung von zwei Variationen desselben Motivs liegt vor, wenn dem Elias in der Horebgeschichte zuerst der Engel, dann Jahve selbst erscheint I Reg 19 5ff., wenn er zuerst dem Minister, dann dem Könige selbst begegnet I Reg 18 7ff., wenn zuerst Gehazi, dann Elisa sich um den toten Knaben bemüht II Reg 4 31ff.; jedes Mal ist die erste Szene aus der zweiten gesponnen und wird von ihr überboten vgl. »Elias, Jahve und Baal« 13f. Die elegante Leichtigkeit, mit der diese Kompositionen geschaffen sind, ist wahrhaft zum Entzücken.

64. Josephs Traumdeutung im Gefängnis 39 20b—23. 40 EJ.

I. Das Vorspiel: **Josephs Traumdeutung im Gefängnis** 39 20b—23 40 EJ. Quellenkritik. Das Stück zerfällt in zwei Teile: I. Josephs Gunst im Hause des Kerkermeisters 39 20b—23, II. Josephs Traumdeutung im Kerker 40. Das erste Stück ist die Einleitung zum zweiten: als begünstigter Diener des Kerkermeisters erhält Joseph eine Vertrauensstellung im Gefängnis und lernt so den Oberschenken und Bäcker kennen, deren Träume er deutet. — Der erste Teil ist die Fortsetzung des vorhergehenden Stückes und gehört wie dieses zu J; sachlich ‖ ist es den aus E in 39 1—6a entnommenen Sätzen; für J beweist יהוה 21. 23 bis und הִצְלִיחַ von Jahve 23. — Der zweite Teil 40, der Hauptsache nach aus einem Guß, stammt im wesentlichen aus E: Joseph weilt nicht als Gefangener im Kerker (so J 39 20—23), sondern sein Herr, der Oberschlächter, in dessen Hause das Gefängnis ist, hat ihn dort angestellt 4. 7; er ist aus seiner Heimat nicht verkauft (so J 37 27), sondern gestohlen 15a; beides ist die Darstellung des E in 37 28 und 37 36. Im Gefängnis ist Joseph der Diener der beiden hohen Beamten 4, während er nach J vielmehr Aufseher aller Gefangenen ist 39 22. Sprachlich beweisen für E: וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה 1, eine besonders in E häufige Phrase; שַׂר הַטַּבָּחִים 3. 4 wie 37 36 (E) und die ähnlichen Bildungen שַׂר הַמַּשְׁקִים und שַׂר הָאוֹפִים 2. 9. 16. 20. 21. 22. 23 (J sagt für ersteres שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר 39 21. 22. 23); מִשְׁמָר »Gefängnis« 3. 4. 7, wofür J בֵּית־הַסֹּהַר sagt 39 20. 21. 22 bis. 23. Vgl. auch סְרִיסֵי פַרְעֹה (7). 2 37 36. — Doch sind auch einige Spuren von J im Kapitel vorhanden: so die Worte הֶחֱטִאוּ bis מְצֹרָיִם in 1, die »vor V. 2 überflüssig« sind, vgl. die Ausdrücke מַשְׁקֶה und אֹפֶה sowie den auffälligen, aber in der Genesis nur hier vorkommenden Wechsel von מֶלֶךְ מִצְרַיִם auch 39 20 und פַּרְעֹה, Ed. Meyer, Israeliten 24f.; ferner 15b, wonach Joseph selbst ein Gefangener ist, und auch wohl וְהוֹצִאתַנִי מִן־הַבַּיִת הַזֶּה in 14. Aus

[20b]So lag er dort, im Gefängnis. [21]Jahve aber war mit Joseph, und
'neigte' ihm aller Herzen zu, und er ließ ihn Gnade finden vor dem Vogt des
Gefängnisses; [22]so daß der Vogt des Gefängnisses alle Gefangenen, die im Ge-
fängnis lagen, Joseph anvertraute: alles, was dort geschah, geschah durch ihn.
[23]Der Vogt des Gefängnisses bekümmerte sich um nichts, was er tat; weil Jahve
mit ihm war, und was er auch unternahm, da gab Jahve Glück zu.

40 [1]*Nun begab es sich danach:* der Mundschenk und der Bäcker des
Königs von Ägypten versündigten sich an ihrem Herrn, dem Könige von Ägypten;
[2]*Pharao ward zornig über zwei seiner Hämlinge, den obersten Mundschenk und*
den obersten Bäcker, [3]*und ließ sie im Hause des obersten Schlächters 'in*
Gewahrsam' legen [in das Gefängnis, wo Joseph gefangen lag]. [4]*Der oberste*
Schlächter aber gab ihnen Joseph bei, sie zu bedienen; so saßen sie lange Zeit
im Gewahrsam.

[5]*Nun träumten beide in derselben Nacht [jeder einen Traum], jeder einen*
Traum von besonderer Bedeutung [Mundschenk und Bäcker des Königs von Ägypten,

---

diesen Bruchstücken des J ergibt sich, daß auch J eine ähnliche Erzählung besessen hat. — Andersartig sind wohl die Worte אֶל־בֵּית הַסֹּהַר bis אָסוּר שָׁם in 3, die wegen בֵּית הַסֹּהַר und weil Joseph danach selbst im Kerker liegt, nicht von E herrühren können; ferner das im Zusammenhange des E »ganz überflüssige« 5b mit den für J charakteristischen Ausdrücken מַשְׁקֶה, אֹפֶה, מֶלֶךְ מִצְרַיִם und בֵּית־הַסֹּהַר; schließlich das außerordentlich schleppende אֶת־סְרִיסֵי פַרְעֹה bis בֵּית־אֲדֹנָיו 7, wonach Joseph gleichfalls ein Gefangener zu sein scheint; alles das sind Zusätze, die E mit J ausgleichen sollen.

39, 20b—23 J. Josephs Gunst beim Kerkermeister. Diese Schilderung ist sachlich und auch im Wortlaut 2—6a parallel: וַיְהִי־שָׁם בְּבֵית הַסֹּהַר 20 wie וַיְהִי בְּבֵית אֲדֹנָיו 2; וַיְהִי יהוה אֶת־יוֹסֵף 21 wörtlich auch in 2; וַיִּתֵּן בְּיַד יוֹסֵף 22 wie נָתַן בְּיָדוֹ 4; אֵין רֹאֶה אֶת־כָּל־מְאוּמָה 23 wie כִּי יהוה אִתּוֹ וְכֹל אֲשֶׁר־הוּא 23 wie בַּאֲשֶׁר יהוה אִתּוֹ וַאֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה יהוה מַצְלִיחַ 6; וְלֹא יָדַע אִתּוֹ מְאוּמָה 3. Es ist die zweite Variation desselben Motivs. — **21** וַיֵּט אֵלָיו חָסֶד heißt: er wandte ihm Gunst zu d. h. er war ihm günstig; nach dem Zusammenhange der Stelle aber ist וַיֵּט Hifil zu lesen »er ließ ihn Gunst gewinnen« Esra 7 28 9 9, vgl. Ehrlich. — **22** עֹשִׂים ohne Subjekt § 116s. — **23** Winckler, Forschungen III 455 stellt בְּיָדוֹ an den Schluß von 22.

40 Joseph deutet Träume im Gefängnis E (J). — **1—4** Exposition. — Mundschenk und Bäcker erscheinen hier als hohe Beamte Pharaos; dieser Zug entspricht den ägyptischen Verhältnissen im »Neuen Reiche« (etwa seit 1300): die Pharaonen jener Zeit stützten ihre Macht, ebenso wie die römischen Kaiser und die ägyptischen Sultane im Mittelalter, auf die Sklaven ihres Hauses, denen die persönlichen Dienste des Pharao und die Angelegenheiten des Reiches zugleich oblagen vgl. Erman, Ägypten 155ff. — Der Titel des königlichen »Schenktischschreibers« ist auch im Ägyptischen nachgewiesen, Erman 265; vgl. auch Heyes, Bibel u. Äg. 170ff.; eine königliche Bäckerei ist abgebildet bei Erman 269. — **2** Ein Grund des königlichen Zornes und nachher des Urteilspruches wird bei E nicht angegeben, ist auch nicht nötig: Despotismus. — **3** Die Gefängnishaft dieser Beamten denkt sich E nicht als Strafhaft, sondern als Untersuchungshaft: anders Josephs Haft bei J 39 20. — בַּמִּשְׁמָר stat. abs. Ball, Sievers II 347, Kittel, Kautzsch[3]; ebenso 7 41 10.

5—19 Die Träume und ihre Erfüllung. Die Situation ist: in einiger Zeit muß sich das Schicksal der beiden entscheiden, wenn Pharao sein Urteil spricht; aber dies Urteil ist vollständig ungewiß: die Laune des Despoten kann Leben oder kann Tod verfügen. In solcher schicksalsschwangeren Zeit horcht der Antike auf Vorzeichen: ob die Gottheit ihm nicht sein Geschick ankündigt. — In diesem Falle gibt sie ein Orakel

die im Gefängnis lagen]. 6 Am nächsten Morgen, da Joseph zu ihnen hinein kam, sah er, daß sie mißmutig waren. 7 Da fragte er 'sie' [die Hämlinge Pharaos, die mit ihm 'im Gewahrsam' im Hause seines Herrn waren]: warum seht ihr heute so finster aus? 8 Sie sprachen zu ihm: wir haben einen Traum gehabt und haben niemanden, der ihn deute. Joseph sprach zu ihnen: Traumdeutung ist Gottes Sache! Erzählt ihn mir.

---

durch Träume. Dieser Glaube an den göttlichen Ursprung der Träume, in der Antike (und noch jetzt) überaus weitverbreitet, auch dem alten Israel wohlvertraut, in der Genesis besonders bei E häufig (vgl. oben S. 221), ist zugleich ein charakteristisch ägyptischer Zug: Traumdeutung gehört zur »Weisheit Ägyptens«, Ebers 321f., Heyes, Bibel u. Äg. 175ff.; neben der Traumdeutung selbst hat sich auch die Überlieferung, daß diese Kunst aus Ägypten stamme, bis heute erhalten; man kann in unseren Buchläden noch heute »ägyptische Traumbücher« kaufen. — **5** אִישׁ חֲלֹמוֹ und אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ sind wohl Varianten, Winckler, Forschungen III 455, vgl. Sievers II 347. — **6—8** Man beachte den kunstvoll-spannenden, »nachholenden« (Einleitung § 3, 20) Erzählungsstil: daß sie mißmutig sind, erfahren wir erst 6, warum sie es sind, erst 8, ihre Träume selber erst 9ff.; nach der regelmäßigen Art der Erzählung hätte alles dies schon vor dem Eintritt Josephs erzählt werden müssen. — Sie sind, denkt der Erzähler, mit Recht traurig: die Offenbarung, die sie so gern hätten, haben sie erhalten; aber, ohne Deuter, wissen sie nichts damit anzufangen. »Wären sie in Freiheit gewesen, so hätte es in Ägypten ihnen an Traumdeutern nicht fehlen können« (Reuß). — **7** Der Zusatz ist nachträgliche Ausführung eines ursprünglichen אִתָּם. — **8** וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו, zur Stellung § 152o. — Die Höflinge und Joseph sprechen zwei verschiedene Anschauungen von Traumdeutung aus: sie meinen, Traumdeutung sei eine Wissenschaft, die man gelernt haben müsse; nur ein פַּתְרֵי — in Ägypten ein Priester (Lange bei de la Saussaye, Religionsgesch. I² 151. 154) — verstehe sich darauf (die Art dieser Wissenschaft und ihre Methode kann man sich aus Artemidors Traumbuch vgl. Friedlaender, Sittengeschichte Roms⁶ III 570f. oder aus unseren Traumbüchern vergegenwärtigen); Joseph also, so denken sie, der kein gelernter Traumdeuter ist, kann keine Träume deuten; diese Anschauung wird als die ägyptische vorausgesetzt. Joseph aber meint: Traumdeutung ist Gottes Sache, d. h. sie ruht auf Gottes Inspiration und ist daher nicht an Stand und Tradition gebunden; sondern jedermann kann Träume deuten, dem Gott es offenbart; warum also nicht auch ich, wenn es Gott so gefällt? Dies ist die Meinung, die man in Israel etwa in prophetischen Kreisen gehabt haben wird. — LXX διηρμηνεύσατε.

9—19 Die Träume und ihre Deutungen sind kunstvoll gebildet: es mischt sich darin nach Art des Traumes das Realistische und das Phantastische; phantastisch ist z. B. das schnelle Wachstum des Weinstocks, ferner, daß Pharao den ausgedrückten Saft von Weinbeeren trinkt; dieser Zug, der zu allerlei merkwürdigen Betrachtungen Anlaß gegeben hat (vgl. noch Heyes 188), ist so zu erklären, daß Pharao dergl. eben nur im Traum, in Wirklichkeit aber natürlich Wein trinkt. Zugleich verbindet sich im Traum das Deutbare und nicht zu Deutende; die Kunst des Deutens besteht darin, das zu Deutende herauszufinden und seinen Sinn zu bestimmen. Dieser Sinn aber wird zuweilen einfach durch das Gesicht gezeigt, zuweilen ist er durch allegorische Erklärung zu gewinnen: wenn z. B. im Traum die Vögel das Brot des Bäckers fressen, so bedeutet das allegorisch, daß sie in Wirklichkeit sein Fleisch fressen sollen u. s. w. Die Kunst besteht dann darin, gewisse Züge der Traumbilder als Metaphern zukünftigen Geschehens zu erklären, vgl. »Allegorie im A. T. und Judentum« RGG I 354f. — Der Zweck des Stückes im Zusammenhange ist, vorzubereiten, daß der Mundschenk später Pharao auf Joseph aufmerksam machen kann 41 9—13. Für diesen Zweck wäre an dieser Stelle nur eine richtige Traumdeutung nötig gewesen; der Erzähler aber bringt zwei Träume

[9]*Da erzählte der oberste Mundschenk dem Joseph seinen Traum und sprach: im Traume war's mir, als ob ich einen Weinstock 'über' meinem Antlitz sähe;* [10]*und an dem Weinstock drei Reben; und 'sobald er zu treiben begann', war er schon 'mit Blüten' bedeckt, und die Trauben brachten die Beeren zur Reife.* [11]*Ich aber hielt Pharaos Becher in der Hand, nahm die Beeren, drückte sie in Pharaos Becher und gab dann Pharao den Becher in die Hand.* — [12]*Joseph sprach zu ihm: dies ist so zu deuten: die drei Reben sind drei Tage;* [13]*in drei Tagen wird Pharao dein Haupt aufrichten und dich wieder in dein Amt einsetzen, daß du Pharao den Becher in die Hand geben darfst, in der alten Weise, da du noch sein Mundschenk warst.* [14]*Aber gedenke meiner bei dir, wenn dir's wohl geht; erweise mir Gnade und rede von mir bei Pharao* und befreie mich aus diesem Hause. [15]*Denn ich bin schmählich gestohlen aus dem Lande der Hebräer;* und auch hier habe ich nichts getan, daß sie mich ins Loch geworfen haben.

---

nebst Deutungen: so wird, daß Joseph Träume deuten kann, aufs sicherste bewiesen. Dabei zeigt der Verf. seine Kunst, indem er die Träume in geistvoller Weise zugleich ähnlich und verschieden darstellt. Ähnlich sind sie. jeder träumt von seinem Amt und von seinem Haupt, beide Male spielt die Dreizahl eine Rolle. Diese Ähnlichkeit springt auch dem Bäcker sofort in die Augen (אַף־אֲנִי בַחֲלֹמִי 16). Jeder gewöhnliche Mann würde diese so ähnlichen Träume ähnlich gedeutet haben; Joseph aber bewährt seine hohe Kunst dadurch, daß er ihren gerade entgegengesetzten Sinn erkennt. Die Verschiedenheit der Träume aber besteht darin, daß der Schenke träumt, er vollziehe sein Amt; der Bäcker aber wünscht es nur zu vollziehen, aber wird daran gehindert. Ähnlichkeit und Verschiedenheit wird (ähnlich wie 27 39) geistvoll zusammengefaßt in dem Wortspiel der Deutung; יִשָּׂא אֶת־רֹאשֶׁךָ, »er wird dein Haupt erheben«, indem er dich fröhlich und ledig macht 13 II Reg 25 27, indem er dich hoch an den Pfahl hängen läßt 19. — Auch die Reihenfolge der Träume ist überlegt: der günstige steht voran, sonst würde Joseph zum zweiten Male nicht gefragt worden sein. Daß die Erwartung des Bäckers, auch er werde eine erfreuliche Deutung erlangen, so stark enttäuscht wird, ist ein Zug, den der Erzähler auch aus ästhetischem Grunde gern einflicht: es macht dem Hörer viel Vergnügen, wenn ein geistvoller Erzähler der Geschichte einen ganz anderen Fortgang als den erwarteten zu geben versteht. — Dasselbe Motiv von der geistvollen Traumdeutung in den »Ergötzenden Erzählungen« des Bar-Hebraeus ZDMG XL 415f. — **9** וְהִנֵּה § 143d. הִנֵּה ist das charakteristische Wort beim Erzählen von Träumen und Visionen, vgl. oben S. 317. — Da die Deutung vom Erheben des Hauptes spricht 13, so muß derartiges auch hier, im Traume, vorkommen, ebenso wie beim anderen Traum 16; man lese also nach Analogie von עַל־רֹאשִׁי 16 hier עַל־פָּנָי »über meinem Antlitz«. — **10** Für die Kstr. כְּפֹרַחַת gibt es kein sicheres Beispiel § 164g; man lese כַּפְרַחַת, Ball oder כְּפָרְחָהּ, Kittel, Ehrlich; LXX *θάλλουσα*. — נִצָּהּ wird gewöhnlich als = נִצָּתָהּ gefaßt; indes sind die Beispiele für diese Form »größtenteils unsicher« § 91e; man lese mit Ball נִצָּה ohne Mappiq: »er (der Weinstock) ging ganz auf in Blüten« wie Jes 5 6 u. a. — Die asyndetischen Pff. bezeichnen die rasche Folge der Erscheinungen. — **14** כִּי אִם־זְכַרְתַּנִי nach § 106n A. 2 »Pf. confidentiae«: »nur, mögest du meiner gedenken«; Wellhausen u. a. ändern כִּי in אַךְ: »nur, ob du dann auch gewiß an mich denken wirst?« (Holzinger nach § 106n) oder »jedoch, wenn du an mich denkst, so — — —« (Kautzsch[3] zweifelnd); Ball, Sievers II 347 erwägen, ob וְעַתָּה אַל תִּשְׁכָּחֵנִי ausgefallen ist. — וְעָשִׂיתָ־נָּא die Hinzufügung des נָא zum Pf. ist völlig singulär § 105b A. 2. — **14f.** Es gebührt sich nach antiken Begriffen, daß der Orakelgebende für seine Mühwaltung eine Belohnung empfange, wie denn auch Seher und Propheten dergl. zu erhalten gewohnt sind Num 22 7 I Sam 9 7f. I Reg 14 3; Joseph

16 *Als nun der oberste Bäcker sah, daß er günstige Deutung gegeben hatte, sprach er zu Joseph: so war's auch mir in meinem Traume, als trüge ich drei Körbe mit feinem Gebäck auf dem Haupte;* 17 *im obersten Korbe aber war allerlei Speise für Pharao [Backwerk]; aber die Vögel fraßen es aus dem Korbe auf meinem Haupte.* — 18 *Joseph antwortete und sprach: das ist so zu deuten: die drei Körbe sind drei Tage;* 19 *in drei Tagen wird Pharao dein Haupt aufrichten ' ' und dich an den Pfahl hängen; da werden die Vögel dein Fleisch von dir fressen.*

20 *Am dritten Tage aber, als Pharao seinen Geburtstag beging, gab er allen seinen Knechten ein Festmahl; da richtete er dem obersten Mundschenk wie dem obersten Bäcker mitten unter seinen Knechten das Haupt auf:* 21 *den obersten Mundschenk setzte er wieder in sein Schenkenamt ein, daß er Pharao den Becher in die Hand geben durfte,* 22 *den obersten Bäcker aber ließ er hängen, ganz wie es Joseph ihnen gedeutet hatte.*

23 *Aber der oberste Mundschenk gedachte nicht mehr an Joseph, sondern vergaß ihn.*

---

erbittet sich für seinen günstigen Bescheid, daß der Schenke seiner bei Pharao freundlich gedenken möge, damit er so aus der Sklaverei, in die er widerrechtlich geraten sei, freikomme. — Nach der Variante des J dagegen hat Joseph um Befreiung aus diesem Hause d. h. dem Kerker gebeten, in den er widerrechtlich gekommen sei. — »Aus dem Lande der Hebräer« 15 vgl. 39 14. 17 41 12, ein naiver Anachronismus wie 34 7; von den Habiri der Tell-Amarnabriefe weiß E sicherlich nichts, gegen A. Jeremias ATAO^2 387. -- Zisternen wurden in Kanaan häufig als Gefängnisse verwandt; daher das Wort בּוֹר »Zisterne« zugleich »Gefängnis« bedeutet. Daß J hier und 41 14 einen andern Ausdruck für »Gefängnis« hat statt des obigen בֵּית־הַסֹּהַר (vgl. S. 427), ist nicht verwunderlich; nicht selten haben einzelne Erzählungen solche kleine Besonderheiten.

16—19 Der Traum des Bäckers. **16** אַף־אֲנִי בַּחֲלוֹמִי zur Kstr. § 135f. — **16f.** Der Bäcker träumt, er sei wieder in seinem Amte und trüge auf die königliche Tafel, wie es seine Amtspflicht ist, in drei Körben Backwerk (חֹרִי ist also das am Hofe übliche, feinste Brot). Im obersten Korbe ist das, was Pharao selber vorgesetzt wird; in den beiden anderen wohl das Essen für den Hof. Die Körbe trägt er auf dem Haupte; dies ist nach den Denkmälern ägyptische Sitte vgl. Ebers 332, Riehm HWB Art. Egypten, Heyes 195 und die Abbildung Erman 269. Vögel (deren es in Ägypten unzählige gibt, Erman 321) aber fressen das Backwerk, — dies ist der springende Punkt, der allegorisch gedeutet wird. Ein ähnliches Vorzeichen 15 11. In der Wirklichkeit würde man natürlich die Vögel verscheuchen, im Traume hat man dazu nicht die Kraft. — **17** מַעֲשֶׂה אֹפֶה Glosse zu חֹרִי 16? — **19** מֵעָלֶיךָ[1] fehlt in HebrHss Vulg, zerstört das Wortspiel mit 13. 20, aus 16b hereingekommen, Ball, Sievers II, 347, Ehrlich. Gemeint ist also nicht die Strafe der Enthauptung, sondern, wie auch 22 zeigt, allein die der Pfählung. Diese Strafe war den Ägyptern bekannt, Heyes 201, eine assyrische Abbildung Gepfählter in Riehms HW 480. — Nach antiken Vorstellungen, die besonders bei den alten Ägyptern hoch entwickelt und sehr einflußreich waren vgl. Erman 413ff., aber auch im alten Israel verstanden wurden, ist das Schicksal der Seele nach dem Tode an die Pflege der Leiche gebunden; daher gilt das Schänden des Leichnams als besonders schreckliche Strafe.

20—22 Die Erfüllung. **20** Mit Willen gebraucht der Erzähler hier dieselben Worte wie bei der Deutung: es ist genau geschehen, was Joseph gesagt hatte! — Daß ägyptische Könige ihren Geburtstag durch Hoffestlichkeiten und auch durch Amnestieerlasse feiern, ist erst aus ptolemäischer Zeit bezeugt vgl. Ebers 335f. — יֻלַּדְתּ zur Form § 69w, mit Akk. wie Ez 16 5.

23 Es ist psychologisch sehr wahr, daß der Glückliche, Vornehme den armen Sklaven, der ihm seine Erhebung angekündigt hat, vergißt. Die Hoffnung der Hörer, die voll Sympathie für Joseph gewünscht haben, jetzt werde sich sein Schicksal wenden, wird enttäuscht. Und doch kann diese ganze Geschichte nicht ohne Folgen bleiben. So fragen wir voller Spannung: wie wird das weitergehen?

65. Pharaos Träume und Josephs Erhebung 41 EJ.

II. Die Haupthandlung: **Pharaos Träume und Josephs Erhebung** 41 EJ. Quellenkritik. Die Erzählung ist die unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden; man darf daher hier auch dieselben Quellen E und J erwarten wie dort. Das Kap. zerfällt, was die Quellenmischung betrifft, in zwei Teile: die Träume Pharaos scheinen vorwiegend aus einer Quelle genommen zu sein; diese Quelle wird, nach 9—13, dem einzigen Abschnitt, der deutlich faßbar ist, zu schließen, E sein: für E beweisen in 9—13 שַׂר הַמַּשְׁקִים 9, שַׂר הַטַּבָּחִים 10, שַׂר הָאֹפִים 10; Pharao zürnte קצף 10 wie 40 2; מִשְׁמָר 10; zu 11 vgl. 40 5; Joseph ist Knecht des Oberschlächters und Diener der gefangenen Höflinge wie 40 4 u. a. In den übrigen Stücken spricht für E וְאֵין־פּוֹתֵר אֹתָם 8, ähnlich 15 vgl. 40 8. — Doch finden sich auch Spuren von J: חָטְאַי 9b erinnert an 40 1 (J); zum Satz »sie holten ihn aus dem Loch« בּוֹר 14 vgl. 40 15b (J). Die zweite Erzählung der Träume stimmt mit der ersten nicht ganz genau überein: es finden sich kleine Variationen im Ausdruck (z. B. für רָעוֹת מַרְאֶה 2. 4 רָעוֹת תֹּאַר 18 u. a.), auch einige »Nachholungen« 19b. 21. Nun pflegen solche Wiederholungen, auch beim selben Schriftsteller, nicht ganz genau zu sein, vielmehr lieben die Schriftsteller (des »ausgeführten« Stils), kleine Variationen und Nachholungen anzubringen vgl. Einleitung § 3, 20. Doch scheint der Text einige Male überfüllt zu sein 19. 23. Demnach ist anzunehmen, daß auch J, dessen Erzählung sehr ähnlich gewesen sein wird, eingewirkt hat, ohne daß sich aber das einzelne mit annähernder Sicherheit erkennen ließe. — Im zweiten Teil des Stückes finden sich viele Überfüllungen und Varianten, die auf stärkere Benutzung beider Quellen hinweisen. Die Traumdeutung 25—32 ist sehr weitläuftig; es liegt die Vermutung nahe, daß dieser Abschnitt durch Verschmelzung zweier Stücke aus beiden Quellen entstanden sei. 30a »da wird die Sättigung vergessen«, ‖ 30b. 31 »da wird sie nicht mehr bemerkt«. Die Wiederholung des Traumes wird zweimal gedeutet 32bα ‖ 32bβ. Nach 33 soll Pharao einen Mann anstellen, der nach 34b (וְחַמֵּשׁ Sing.) den Fünften ausheben soll; nach 34a dagegen sind es Beamte (Plur.), die nach 35a alles Getreide einsammeln sollen; zu der letzten Variante gehört auch 36a (בָּעָרוֹן vgl. בָּעָרְכֶם 34a). Auch der Ausdruck wechselt auffällig: קְבַץ אֹכֶל 35a (אֹכֶל ebenso 35bβ. 36a), dafür צָבְרוּ בָּר 35bα; derselbe Wechsel 48 und 49. — Die Weissagung ist zu vergleichen mit der Erfüllung: 54b und 55ff. enthalten einen sehr auffallenden Widerspruch: während nach 54b der Hunger zwar alle Länder, aber dank Josephs weiser Vorkehrungen nicht Ägypten selber betrifft, beschreibt 55ff., wie der Hunger in Ägypten geherrscht hat. Zur zweiten Variante gehören im vorhergehenden diejenigen Sätze, die von (Fülle und) Hungersnot in Ägypten speziell sprechen 29. 30a. 36a. Die erste Variante weissagt eine Hungersnot über alle Welt 30b. 31, wo הָאָרֶץ wohl »die Erde« zu übersetzen ist. Beide Varianten scheinen sich also in einem Hauptpunkt unterschieden zu haben: beide gingen, wie es in der Natur der Erzählung lag, von der Traumdeutung aus und mußten schließlich bei einer Hungersnot ausmünden, die Jaqobs Söhne zur Reise nach Ägypten zwingt; sie erreichen aber diesen Zweck auf verschiedene Weise: die zweite Variante redet zuerst ausschließlich von der Hungersnot in Ägypten und fügt erst nachträglich hinzu, daß sie auch in der übrigen Welt geherrscht hat 57 (über 56a vgl. zur Stelle). Die erste dagegen redet, wie es scheint, von Anfang an von einer allgemeinen Hungersnot. Die erste verbindet also diese Sage mit der folgenden straffer, die zweite loser. Vers 57, zur zweiten gehörig, wird 42 5 von J vorausgesetzt. Demnach ergibt sich folgende Quellenscheidung: 25—28 (im ganzen ‖ 29. 30a) E, 29. 30a (Hunger in Ägypten) J, 30b. 31 (‖ 30a Hunger

41 [1] *Nun geschah es nach zwei Jahren, da hatte Pharao einen Traum:*

---

in aller Welt) E; 32 ist nicht zu bestimmen; 34a (zu הַפְקֵד vgl. 394. 5 J) 35a. bβ. 36a ist ein Zusammenhang (zusammengehalten durch den Plural der Beamten, פְּקִדֹת und אֹכֶל, אֹכֶל) J (wegen 36a: Hunger in Ägypten; dahin führt auch der Ausdruck אֹכֶל = Getreide, der in dieser ganzen Geschichte von J jedenfalls sehr häufig und vielleicht ausschließlich gebraucht wird 427 432. 4. 22 441. 25 und wohl auch 4210). Ebenso ist ein Zusammenhang 33. 34b. 35bα (‖ 35a; in 35bα ist der Singular einzusetzen) 36b (‖ 36a) E (wegen בְּרָ 35 vgl. 423. 25 4523). Im folgenden ist 48 aus J (אֹכֶל und בָּר wie 35 u. a.; das ganze Getreide wird eingesammelt; die gute Zeit betrifft speziell Ägypten; die »Städte« wie 35bβ); 49aα aus E (צָבַר בָּר wie 35bα); 49aβ mag der Ausdrücke wegen aus J sein vgl. 3213 und 151; 49b (‖ aβ) aus E; 47 (dem Sinne nach etwa ‖ 48) mag zu E gehören. Im Schlußstück ist 53. 54a. 55—57 aus J; 54b aus E.

Auch das Mittelstück 37ff. ist nicht einheitlich: zweimal erkennt Pharao Josephs einzige Weisheit an 38 ‖ 39. Zweimal macht er ihn zum Zweiten im Königreich 40 ‖ 44. Zwei ägyptische Worte werden über Joseph ausgesprochen 43 ‖ 45; die Investitur Josephs ist wohl überfüllt 42f. 46b, Josephs Ausfahrt, ist die unmittelbare Fortsetzung von 43, wo Joseph auf den Wagen tritt; dazwischen kann er unmöglich noch in der Geschwindigkeit ein Weib nehmen. 50b ist ziemlich ungeschickt und scheint Zusatz zu sein; 50a scheint die vornehme Heirat Josephs nicht zu kennen. »Manasse« wird 51 doppelt erklärt. — Die Quellenansetzung hat auszugehen von אֱלֹהִים 51. 52 E; ferner führt נְתַן יְהֹוָה 39 auf E vgl. 33; schließlich ist זַיְתֹי פַּרְעֹה 45 Variante zu dem פַּרְעֹה זַיְתֹי 3736: beide sind hohe Beamte Pharaos. Da 3736 aus E stammt, wird 4145 zu J gehören. Und da 44. 45 den Zusammenhang von 43. 46b unterbricht, so sind die letzteren Verse zu E zu rechnen. — Hiernach gewinnen wir folgendes Ergebnis: aus E ist 37 (vgl. 4516b) 39 (vgl. 33) 40 (‖ 44 J) 41 (vgl. 33b. 43b) 42b (der goldene Fingerreif paßt hier nicht recht her, weil er, wenn Joseph auf dem Wagen steht, nicht zu sehen ist) 43. 46b. 47 (vgl. oben) 49aα. b (vgl. oben) 50a. 51a. bα. 52. Von J stammen: 38 (‖ 39) 42a (וַיָּסַר wie 3819 J) 44. 45a. 48 (vgl. oben) 49aβ. — Diese Quellenscheidung empfiehlt sich dadurch, daß sie zwei in sich einheitliche Texte herstellt. In der Aufteilung von 33—36 und 48. 49 stimmt sie im wesentlichen mit Leander ZAW XVII 195f. überein. Procksch weicht besonders insofern ab, als er 21a. 29—31. 34. 35bα. 36b und im Schlußstück 47. 49. 53f. 56a. 57 zu J rechnet; das ist mißlich, da dabei die Variante 30a ‖ 30b. 31 sowie in 33—35 der Wechsel von Sing. und Plur. übersehen wird und im Schlußstück kein deutliches Prinzip der Scheidung zu erkennen ist; erwägenswert bleibt, ob nicht 41 und 43b mit Procksch besser zu J zu rechnen sind. Doch ist auch dem Verf. dieses Kommentars nicht unbekannt, wie unsicher hier und in vielen andern Fällen jede Quellenscheidung bleibt. Kautzsch[3] erkennt die Einfügung einzelner Stücke aus J an. Eerdmans 67 setzt sich, wie gewöhnlich, über die nur durch Annahme verschiedener Quellen zu lösenden Schwierigkeiten hinweg. Sievers II 347ff. verteilt 41ff. gar unter vier verschiedene Quellen, je zwei Stränge von J und E, die aber meist nur in abgebrochenen Stücken erhalten sein sollen.

1—7 Pharaos Träume. Traumoffenbarungen des Königs, die das Schicksal des Reiches betreffen, kommen auch im Ägyptischen vor vgl. Erman, Ägypten 710; dieser Gedanke, der ursprünglich aus der nahen Stellung des Königs zur Gottheit zu verstehen ist, ist auch Israel (vgl »Ausgewählte Psalmen«[2] 13) und dem späteren Judentum (vgl. Dan 2. 4. 5) vertraut. — **1—4 Der erste Traum.** 1 beginnt mit neuem Ansatz. Solche neuen Ansätze finden sich kaum innerhalb der alten Sagen selber, wo es vielmehr die Regel ist, die einzelnen Szenen möglichst eng zu verknüpfen 1211 189 2114f. 275; sie sind aber nicht selten in den Sagenkränzen 421 4713. 29 und pflegen an Stellen zu stehn, wo ursprünglich eine andere Sage oder ein Stück einer anderen Sage begonnen hat; so hier. Wenn der Erzähler hier scheinbar den Faden der Josepherzählung fallen läßt, so geschieht das, um Spannung zu erregen; wir sollen fragen: welcher Weg wird

wie er am Nil stände 2 *und sähe aus dem Nil sieben Kühe steigen, schön von Ansehen und fett am Fleisch; die weideten im Grase.* 3 *Dann sah er sieben andere Kühe nach ihnen aus dem Nil emporsteigen; die waren häßlich von Ansehen und mager am Fleisch; und sie traten neben die Kühe ans Ufer des Nils.* 4 *Aber die häßlichen und mageren Kühe fraßen die sieben schönen und fetten Kühe. Da erwachte Pharao.*

5 *Und da er wieder einschlief, träumte ihn nochmals: er sähe sieben dicke und schöne Ähren an einem Halme wachsen.* 6 *Dann sah er wieder sieben magere und vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen aufgehn.* 7 *Aber die mageren Ähren verschlangen die sieben dicken und vollen Ahren. Da erwachte Pharao und sieh, es war ein Traum.*

8 *Am anderen Morgen war er erregt im Gemüt; da sandte er hin und ließ alle Wahrsager rufen und alle Weisen von Ägypten, denen erzählte Pharao*

---

von Pharaos Träumen zu Joseph führen? — Daß zwei Jahre (zur Kstr. 29 14) hingehen, in denen nichts geschieht, ist ein retardierendes Motiv, wie es die »ausgeführteren« Erzählungen lieben. — Das mehrmalige יְהוָה 1ff. malt die Überraschung. — יְאֹר wird meist für ägyptisches Lehnwort gehalten; äg. ˁâur, Heyes, Bibel u. Äg. 202. — **2** Daß Kühe aus dem Wasser emporsteigen, ebenso daß Kühe einander fressen 4, sind phantastische Züge, wie sie im Traum natürlich sind 40 10f. Das erstere wird im folgenden nicht gedeutet; die Kuh, aus dem Nil, dem Spender der Fruchtbarkeit, hervorkommend, ein Symbol des fetten Jahres, wird eine spezifisch ägyptische Vorstellung sein, Heyes 214ff. Kuh und Ackerertrag hängen zusammen, da man mit Rindern pflügt und drischt. Eine Siebenzahl von heiligen Kühen wird in Ägypten mehrfach genannt, Heyes 214. 216. Die ganze Erzählung vom Traum Pharaos und von seiner Deutung wäre als ursprünglich ägyptische Geschichte denkbar, die in Ägypten von einem ägyptischen Weisen erzählt und in Israel auf Joseph übertragen worden wäre. — Wir haben eine Variante zu dieser Erzählung Dan 2; der Erzähler von Dan 2 hat Gen 41 nachgeahmt, steht aber an Erzählungskunst tief darunter. — אָחוּ ägyptisches Lehnwort »Sumpfgras«. — **3** בָּקוֹת sf., HebrHss Sam בְּקָרִים vgl. 19. 20. 27; vielleicht ist בְּקָרִים wegen der Alliteration zu רָעוֹת vorzuziehen (Ball, Kittel); anders 6. 7. 23. 24. — **4** Er wacht auf, vor Überraschung: ein merkwürdiger Traum!

5—7 Der zweite Traum ist etwas kürzer erzählt, weil das erste Interesse schon verbraucht ist. Dieser Traum ist dem ersten möglichst gleich gebildet, weil er dasselbe bedeuten soll: daher wiederholt sich z. B. nicht nur אַחֲרֵיהֶן 3. 6 (was für die Deutung notwendig ist), sondern auch עֹלוֹת 2. 5 u. a. — **6** Der קָדִים (zur Kstr. § 116l), »Ostwind«, ist in Palästina wie in Ägypten gefürchtet; hier ist es genauer der Südostwind, Erman 23, Heyes 218. — **7** Hübsch ist »siehe es war ein Traum«; so lebhaft hat er geträumt, daß es ihm als Wirklichkeit erschienen ist. — Von den beiden Träumen, die einander so ähnlich sind, muß einer die Priorität haben; das wird der erste sein; denn daß Kühe sich fressen, läßt sich wenigstens vorstellen, aber nicht, daß Ähren einander verschlingen. —

8—32 Die Deutung. **8—13** Die Szene, bevor Joseph auftritt. Diese Szene hat den Zweck, wieder auf das Hauptthema hinzuführen; zugleich soll Joseph in spannender Weise eingeführt werden: was den Zauberern nicht gelungen ist, wird Joseph das vermögen? — **8** Daß Pharao unruhig ist, findet der Erzähler natürlich 40 7; denn sicherlich hat der Traum etwas zu bedeuten. In solcher Lage wendet man sich in der Antike an »weise Männer«. Der Erzähler weiß, daß es deren in Ägypten viele gibt. — Daß Pharao alle Weise beruft (was in Wirklichkeit nicht so leicht und rasch ginge) ist Märchenstil vgl. zu 37ff., vgl. z. B. Baethgen, Sindban oder die sieben weisen Meister 33.

seinen Traum; aber da war keiner, der 'ihn' dem Pharao deuten konnte. 9 *Da sprach der oberste Mundschenk 'zu' Pharao:* ich muß heute an meine Sünden erinnern: 10 *als Pharao über seine Knechte zornig ward, und 'sie' 'in Gewahrsam' legte im Hause des obersten Schlachters, mich samt dem obersten Bäcker,* 11 *hatten wir in derselben Nacht einen Traum, er und ich; jeder hatte einen Traum von besonderer Bedeutung.* 12 *Nun war dort bei uns ein hebräischer Jüngling, ein Knecht des obersten Schlächters; dem erzählten wir sie. Er aber deutete uns unsere Träume, jedem den seinigen anders.* 13 *Und ganz, wie er sie uns gedeutet hat, so ist es geschehen: mich hat man wieder in mein Amt eingesetzt, und ihn hat man gehängt.*

14 *Da sandte Pharao hin und ließ Joseph rufen.* Man holte ihn eilends aus dem Loch. *Er mußte sich scheren lassen und andere Kleider anziehen, und trat so vor Pharao.* 15 *Da sprach Pharao zu Joseph: ich habe einen Traum gehabt, und niemand ist, der ihn deuten kann. Ich habe aber von dir sagen hören: du brauchest einen Traum nur zu hören, so könnest du ihn deuten.* 16 *Aber Joseph erwiderte Pharao: ich vermag nichts; Gott ist es, der wird Pharao eine gute Antwort geben!*

Hier müssen es alle sein, damit sich nachher Josephs Kunst um so deutlicher zeige. Die Erzählung verherrlicht also Joseph, der die ägyptischen Zauberer überbietet, wie Moses in der Ex.-Geschichte, und wie Daniel die babylonischen. — Die Weisen und Zauberer spielten in Ägypten eine große Rolle und waren gewiß auch im Ausland hochberühmt, Heyes 219ff. — Die Etymologie und genaue Bedeutung von חַרְטֻמִּים ist unbekannt; wie uns denn das Zauberwesen der Antike (das immer Geheimwesen gewesen ist) meistens sehr dunkel ist. — חַלֹּמוֹ und אֹתָם sind neben einander unerträglich; LXX Dillmann, Ball, Kittel אֹתוֹ vgl. 15; Kautzsch[3] liest חֲלֹמֹתָיו. — **9—13** Die Erzählung des Mundschenken, ein (stark kürzender) Bericht über 40. — **9a** אֶל־פַּרְעֹה HebrHss Sam LXX Dillmann, Kittel u. a. — **9b** Eine hofmännische Entschuldigung. — **10** בקצף vgl. 40 3. Für אתי[1] hat Sam אתם, Dillmann, Kittel u. a. — **11** וַנַּחַלְמָה § 49e. — **12** אִישׁ zur Kstr. § 139c.

14 Joseph wird berufen. — Die Ägypter hielten sehr viel auf Reinlichkeit: die Vornehmen kleideten sich in zarte, weiße Gewänder und trugen das Kopfhaar kurz geschoren sowie den Bart rasiert; das gewöhnliche Volk kann diesen Luxus natürlich nicht pflegen, Heyes 222ff. Daß Joseph sich frisieren läßt, ist also spezifisch ägyptisch. Daß er nicht in Werkeltagskleidern vor den König trit, ist überall, aber besonders bei den reinlichen Ägyptern selbstverständlich, Heyes 225. — וַיְגַלַּח vgl. zu 38 14; Änderung in Nif (Kittel, Kautzsch[3]) ist, da dies nicht vorkommt, untunlich. — **15. 16** Das erste einleitende Gespräch. **15** Natürlich beginnt der König das Gespräch. — וְאָנִי der Hebräer betont hier (wie auch sonst oft) die Person, wo wir das Verbum betonen würden. — Pharao glaubt, wie seine Beamten 40 8, Traumdeutung sei eine Kunst, die bestimmte Menschen haben; **16** Joseph aber lehnt bescheiden den Ruhm solcher Kunst ab und leitet alles von Gott her; dies ist auch die Meinung des Erzählers: Joseph ist kein Traumdeuter von Beruf, sondern ein Inspirierter, ein »Dämonischer« 38. — תְּשַׁמַּע חֲלוֹם: das also ist selbstverständlich notwendig, daß man dem Deuter den Traum vorher mitteile; anders Dan 2, wo der König von den Weisen verlangt, daß sie auch ohne Mitteilung seine Träume kennen: eine sehr unpsychologische Vergröberung durch einen schlechten Erzähler. Ehrlich: »du verstehst es, einen Traum zu deuten«. — בַּלְעָדַי 14 24; andere Fassungen des Satzes bei Ball. — »Gott wird Gutes offenbaren«: Joseph vergißt nicht die schuldige Ehrerbietung vor Pharao. — עָנָה Term. von der Antwort des Orakels.

17 *Nun sprach Pharao zu Joseph: im Traume war's mir, ich stände am Ufer des Nil* 18 *und sähe aus dem Nil sieben Kühe steigen, fett am Fleisch und von schöner Gestalt; die weideten im Grase.* 19 *Dann sah ich sieben andere Kühe nach ihnen emporsteigen, die waren dürr, überaus häßlich von Gestalt und mager am Fleisch: ich habe in ganz Agypten nicht so häßliche gesehen.* 20 *Aber die dürren und häßlichen Kühe fraßen die sieben ersten fetten Kühe;* 21 *und als sie die hineingefressen hatten, merkte man ihnen nichts an: sie blieben so häßlich wie zuvor. Da wachte ich auf.* — 22 *Dann sah ich im Traume sieben Ähren an einem Halme wachsen, volle und schöne;* 23 *und ich sah sieben trockene, magere und vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen aufgehn.* 24 *Aber die mageren Ähren verschlangen die sieben schönen Ähren.* — *Das sagte ich schon den Wahrsagern; aber niemand ist, der es mir erkläre.*

25 *Da sprach Joseph zu Pharao: was Pharao geträumt hat, bedeutet dasselbe: Gott hat Pharao kundgetan, was er in Bälde tun will.* 26 *Die sieben schönen Kühe sind sieben Jahre; und die sieben schönen Ähren sind sieben Jahre. Es ist ein und derselbe Traum.* 27 *Die sieben mageren und häßlichen Kühe, die nach ihnen emporstiegen, sind sieben Jahre; und die sieben leeren, vom Ostwind versengten Ähren werden sieben Hungerjahre sein.* 28 *Das meinte ich, als ich Pharao sagte: Gott hat Pharao gezeigt, was er in Bälde tun will.* 29 *Es kommen jetzt sieben Jahre, da wird reiche Fülle sein in ganz Ägyptenland.* 30 Danach kommen sieben Hungerjahre auf, daß man alle Fülle in Ägyptenland vergessen wird; *da verzehrt der Hunger die Erde,* 31 *so daß man von der Fülle auf Erden nichts mehr merken wird, wegen des Hungers, der hernach kommt; denn er wird sehr schwer sein.* 32 *Daß aber der Traum zweimal zu Pharao kam, bedeutet, daß Gott solches fest beschlossen hat,* und daß Gott es eilends tun

---

17—24 Eine sehr weitläuftige Wiederholung der Träume. Diese Weitläuftigkeit, charakteristisch für den Stil der Josephgeschichten, ist hier begründet durch die besondere Wichtigkeit der Sache, auf der alles Folgende beruht. — **21** קִרְבֶּנָּה zum Suffix § 91f. — מֵרְאֵיהֶן ist Sing. § 93ss. — **23** HebrHss Sam LXX Peš וּשְׁדֻפוֹת, ebenso 27, Ball, Kittel. — HebrHss Sam Targ-Onk אֲחֹרִיהֶן, Ball.

25—32 Josephs Traumdeutung. Joseph erkennt sofort, daß die Träume auf die Zukunft weisen, und daß sie dasselbe bedeuten: die beiden so ähnlichen Träume von Kap. 40 hatte er ganz entgegengesetzt erklärt, diese beiden aber erklärt er als gleichbedeutend; beides wird durch die Erfüllung als richtig bewiesen; das ist — so denkt der Erzähler — die wahre Kunst, Träume zu deuten! — **26** פַּרְעֹה, LXX Sam הַפַּרְעֹה vgl. 27, Ball, Kittel, vgl. aber auch § 126x. — Zeiträume von sieben Tagen, Jahren u. s. w. sind überall sehr häufig vgl. v. Andrian, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien XXXI 225ff.; sieben Jahre im A.T. I Reg 6 38 II 11 4 vgl. auch die Jahrwochen des Daniel 9 24 und das Sabbathjahr Ex 23 10f. Dtn 15 1ff., Meinhold, Sabbat 22f. In der ptolemäischen Zeit erzählten die Ḫnumpriester von Elephantine von einer siebenjährigen Hungersnot unter König Zoser (2800), die auf Rat eines ägyptischen Weisen glücklich beendet worden sei, Heyes 280ff., Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I 233. Ovid spricht von einer neunjährigen ägyptischen Hungersnot, ars amat. I 647f. — **27** הֶחָרֵקוֹת, Gegensatz zu הַמְּלֵאוֹת 7. 22, wenn nicht mit Sam Peš, Dillmann zweifelnd, Ball, Kittel הַהֲקוֹת zu lesen ist. — **28** weist auf 25b zurück. — **30** וְנִקְמַד § 112t. — Daß der frühere Überfluß »vergessen«, »nicht mehr bemerkt, gespürt« wird וְלֹא־יִוָּדַע 31, ist keine müßige Ausmalung, sondern die Deutung des Zuges וְלֹא נוֹדַע 21. Auch der Ausdruck וְכָלָה 30 »verzehrt« ist mit Willen gewählt, eine Deutung des Verschlingens 20. 24.

wird. — 33 *Nun aber sehe Pharao nach einem verständigen und weisen Manne, den er über Ägyptenland setze;* 34 Pharao tue dazu und bestelle Amtleute im Lande, *der soll von Ägyptenland den Fünften nehmen in den sieben Jahren der Fülle;* 35 die sollen alles Getreide jener guten Jahre, die kommen werden, einsammeln *und das Korn unter Pharaos Obhut aufspeichern* 'und' das Getreide in die Städte 'tun' und dort verwahren. 36 Dann soll das Getreide dem Lande als Vorrat dienen für die sieben Hungerjahre, die über Ägyptenland kommen werden, *daß nicht das Land vor Hunger verderbe.*

37 *Die Rede gefiel Pharao und allen seinen Knechten wohl.* 38 Und Pharao sprach zu seinen Knechten: wie könnten wir einen Mann finden, in dem der Geist Gottes sei, wie in ihm? 39 *Da sprach Pharao zu Joseph: nachdem dir Gott solches alles kundgetan hat, ist niemand so verständig und weise wie du.*

33—36 So schlägt Joseph eine weise Maßnahme vor, das drohende Unheil abzuwenden, zu deren Ausführung er dann selber berufen wird: ein leichter Übergang von der Traumdeutung zu seiner Erhebung; ein solches vermittelndes Zwischenstück fehlt, sehr zum Schaden der Erzählung, in Dan 2. — **33** יֵרֶא § 75p. — **34** יַעֲשֶׂה zum Sinne I Reg 8 32. — Der Fünfte ist hier eine einmalige, durch Joseph vorgeschlagene Maßregel E; nach 47 24 J dagegen eine durch Joseph ein für allemal eingeführte, ständige Einrichtung. Eine ägyptische Institution wird im Hintergrunde stehen; von den beiden Varianten ist die des J realistischer, die des E poetischer: auch sonst pflegt die poetische Anschauung der Sage dauernde Zustände als einmalige Begebenheiten aufzufassen. Dagegen ist die Variante des J **35** darin naiver, daß hier alles Getreide gesammelt werden soll; wovon sollen sich aber die Ägypter so lange nähren? — Staatskornspeicher waren eine Einrichtung der ägyptischen Kultur und »ein Wahrzeichen Altägyptens« (Heyes 279), das bei den Israeliten, deren Staatsleben viel weniger entwickelt war, gewiß hohes Erstaunen und Bewunderung vor der »Weisheit der Ägypter« erregte; gern erzählt die Sage von so großer Klugheit und berichtet mit Freuden, daß unser Joseph das die Ägypter gelehrt hat. Über ägyptische Kornspeicher vgl. Erman 576f.; über königliche Kornspeicher 129f. 133. 142. 159, zum Unterhalt der Beamten, Soldaten und Leibeigenen 159; über Hungerjahre 567 und A. 1; über die Versorgung Armer und ägyptischer Vasallenstaaten mit Korn, Erman 140, Heyes 282f. — Wenn die Quellenscheidung richtig ist, so ist mit Leander וְיִצְבֹּר (Singular) zu lesen und vor אֹכֶל² nach 48 וְיִתְּנוּ (Ball, Kittel) einzusetzen; im andern Falle würde man vielleicht בָּר oder אֹכֶל streichen, Eerdmans 67, Ehrlich. — **36** לָאָרֶץ »Land« im Gegensatz zu den Städten 35.

37—46 Josephs Erhebung. **38. 39** Joseph hat seinen Rat nicht ausdrücklich im Namen Gottes verkündet; Pharao aber, hoch erstaunt über die übermenschliche Weisheit, die aus Joseph spricht, erkennt, daß Gott es ist, der ihm dies offenbart haben müsse, daß »Gottes Geist« in ihm ist. Dies ist auch die Meinung des Erzählers: von sich aus hätte kein Mensch auf so wunderbar weisen Rat kommen können. — Der »Geist« ist die göttliche Kraft, die im Menschen wunderbare und gewaltige Dinge bewirkt. Man stellt fest, daß Gottes Geist in einem Menschen ist, wenn man durch den gewaltigen und geheimnisvollen Eindruck betroffen ist, den gewisse Erscheinungen hervorrufen. Einem solchen gottbegnadeten Menschen tut man gut zu gehorchen und ihn, wenn man kann, zum eigenen Vorteil zu verwenden. So handelt hier Pharao; für die Erzähler also verständlich genug. In Wirklichkeit wird eine solche rasche Erhebung zum Ersten nach dem König in Ägypten nicht ganz so leicht geschehen sein; das ist aber ein sehr beliebtes Märchenmotiv. — Dagegen ist, daß kanaanäische Sklaven in Ägypten erste Stellungen bekommen können, Wirklichkeit; die Pharaonen des Neuen Reiches wählten ihre Minister (ähnlich wie die römischen Cäsaren) aus den Sklaven ihres

40 *Du selber sollst über meinem Hause sein; deinen Worten soll mein ganzes Volk gehorchen, und nur um den Thron will ich höher sein als du.* 41 *Dann sprach Pharao zu Joseph: hiermit setze ich dich über ganz Ägyptenland.* 42 Dabei tat Pharao seinen Ring vom Finger und steckte ihn Joseph an. *Dann kleidete er ihn in Gewänder von Byssus und hängte ihm die goldene Kette um den Hals.* 43 *Und er ließ ihn auf den zweitbesten Wagen treten, den er hatte, und „Abrech" vor ihm her ausrufen: so setzte er ihn über ganz Ägyptenland.* 44 Und Pharao sprach zu Joseph: ich bleibe Pharao, aber ohne deinen Willen soll niemand Hand oder Fuß regen in ganz Ägyptenland. 45 Und Pharao gab Joseph den Namen Saphnath-pa'neaḥ; und Asnath, die Tochter des Poṭi-phera', des Priesters von On, gab er ihm zum Weibe. *[So zog Joseph von dannen über*

Hauses (vgl. zu 40 1), die oft aus Ausländern bestanden vgl. Erman 156f. 683f., Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten 21. 25, Heyes, Bibel u. Äg. 126. Als Beispiel eines Ausländers, der zu den höchsten Stellungen emporsteigt, nehme man Janḫamu, einen vornehmen Beamten unter Amenophis IV, der seinem Namen nach Semit war, vgl. oben S. 398. — Charakteristisch für die alte israelitische Religion ist, daß nicht etwa erzählt wird, Pharao habe sich durch Joseph zu Jahve bekehren lassen, wie Nebukadnezar in der verwandten Erzählung Dan 2; den Anspruch, daß auch die fremden Völker Jahve dienen sollen, kennen diese alten Erzähler noch nicht; sie wissen auch zu gut im Ausland Bescheid, um zu erkennen, daß dergl. nicht geschieht. — **40** Der Entschluß (Impf.), **41** die Ausführung (Pf.); die Verse schließen sich also nicht notwendig aus. — עַל־פִּיךָ יִשַּׁק 40. Die Übersetzung »es soll auf deinen Mund küssen« ist sprachlich möglich, aber sachlich undenkbar. Neuere übersetzen nach LXX *ὑπακούσεται* »es soll deinem Befehle sich fügen« und lesen יִשַּׁק √נשק oder יָשֹׁק √ שׁקק oder √שׁוק; alles schwierig. — הַכִּסֵּא zum Akk. § 118h. — נָתַתִּי »ich gebe hiermit« § 106m. — Welche besonderen ägyptischen Ämter Joseph bekleidet habe, darf man die Märchenhaftes einmischende Sage nicht fragen (gegen Heyes 226f.); was gesagt wird, würde am ersten noch dem ägyptischen ḏ »at« = Vezier (Erman 106) entsprechen, Heyes 230f. — **42a** Mit dem königlichen Siegel werden die Staatsurkunden gezeichnet; bei Amtsübertragungen wurde in Ägypten das Amtssiegel überreicht; der Vezier führt das königliche Siegel, Heyes 237f. Ähnliche Sitten werden vorausgesetzt Esth 3 10 8 2 I Mak 6 15. Über ägyptische Siegelringe vgl. Erman 313, Heyes 235ff. und oben S. 416. — **42b. 43** Diese Investitur ist spezifisch ägyptisch: die Prachtgewänder aus שֵׁשׁ (שֵׁשׁ, feines Linnen, ist ein ägyptisches Gewebe und wird aus Ägypten auch ausgeführt Ez 27 7; das Wort ägyptisches Fremdwort šes; auch die Überreichung von Gewänderr als Auszeichnung ist im Ägyptischen bezeugt, Erman 317, Heyes 242), der goldene Halsschmuck (als Geschenk des Königs vgl. Erman 159. 174ff. 317, Heyes 248ff.; hier scheint es des Königs eigene Halskette zu sein; eine solche Goldkette beim König vgl. Erman 114 Abbildung), der Prunkwagen (in Form der »Troika« vorzustellen, mit Emblemen ausgestattet; über ägyptische Luxuswagen Erman 650f., Heyes 252f.) sowie der vorauseilende Rufer (diese Sitte noch jetzt im Orient, in Ägypten seit alter Zeit, Heyes 253f.; vgl. außerdem Esth 6 9. 11). Alles dies erzählt die Sage mit großem Interesse für die Fremde und besonders mit kindlicher Freude über die hohen Ehren, zu denen unser Joseph emporsteigt. — אַבְרֵךְ Bedeutung seit alters umstritten; Literatur bei Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum A.T. 14ff. und Heyes 254ff., nach Spiegelberg = äg. 'brek »dein Herz zu dir« = »paß auf«. — וְנָתוֹן zur Kstr. § 113z. — **45a** Daß der kanaanäische Sklave, wenn er in Ägypten zu Ehren gekommen ist, einen vornehmen ägyptischen Namen annimmt, ist natürlich vgl. Erman 157. 683. — צָפְנַת פַּעְנֵחַ wahrscheinlich = ägyptisch de-pnute-ef-ônch »es spricht der Gott: er lebt« nach Steindorff, Zeitschr. f. äg. Spr. XXVII 41f. XXX 50ff.; ähnliche Namen

Ägyptenland hin.] 46 Dreißig Jahre war Joseph alt, als er vor Pharao, den König von Ägypten, trat. *So zog Joseph von Pharao fort und fuhr durch ganz Ägyptenland.*

47 *Und das Land trug in den sieben Jahren der Fülle im Überfluß.* 48 Und er sammelte alles Getreide der sieben Jahre ein, wo 'die Fülle' in Ägyptenland 'war', und brachte das Getreide in die Städte: in jede Stadt brachte er das Getreide, das auf den Feldern rings um sie her geerntet war. 49 *Und Joseph speicherte das Korn auf,* über die Maßen viel, wie Sand am Meere, *bis er aufhörte, es zu zählen, denn es war nicht mehr zu zählen.*

50 *Joseph wurden zwei Söhne geboren, noch ehe das Hungerjahr kam, [die Asnath, Tochter des Poti-phera', des Priesters von On, ihm gebar].* 51 *Joseph nannte den erstgeborenen Manasse: denn Gott hat mich vergessen lassen all mein Unglück* und meines Vaters ganzes Haus. 52 *Den zweiten aber nannte er Ephraim: denn Gott hat mir 'Herrlichkeit gegeben' im Lande meines Elends.*

---

kommen vom 8. Jahrh. an häufiger vor, sind aber erst im 7. Jahrh. ganz geläufig; Literatur bei Heyes 258 ff. — אָסְנַת = ägyptisch ns-nt »der Göttin Neit zugehörig« oder nach Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum AT. 18 f. nach LXX Ἀσενεθ, Ἀσεννεθ = ꜥws-n-nt »sie gehört der Neit«; Literatur bei Heyes 261 ff. — אוֹן Heliopolis, ägyptisch Anu, mit berühmtem Sonnentempel, nördl. von Memphis, Hauptsitz der religiösen Literatur, so des Totenbuches, Heyes 265 ff.; der Hohepriester von On ist einer der vornehmsten Priester im (Neuen) Reiche; die Priester spielen damals im Staatsleben eine sehr bedeutende Rolle vgl. Erman 154 f., Heyes 270 ff. Joseph heiratet also in eine der vornehmsten Familien des Landes. — Man bemerke, daß die Sagen weder von einem Religionswechsel des Joseph berichten, noch ausdrücklich behaupten, er sei dem Glauben seiner Väter treu geblieben; in Wirklichkeit war es selbstverständlich, daß ein hoher Beamter fremdländischer Herkunft wenigstens öffentlich die ägyptischen Götter ehrte. Doch ist zu beachten, daß Josephs neuer ägyptischer Name keinen Gottesnamen enthält; dies ist nach Professor Ed. Meyers mündlicher Mitteilung Absicht des Erzählers. — Baentsch, Monotheismus 49 f. sieht in der Ehe Josephs mit der Priestertochter von On ein Bewußtsein davon lebendig, daß die »Väter« mit den religiösen Gedanken, wie sie an jenem Heiligtum lebendig waren — d. h. nach Baentsch 82 dem Monotheismus —, bekannt gewesen seien; aber dieser Zug soll hier offenkundig nur die hohen Ehren zeigen, zu denen Joseph gelangt, und nichts weist darauf hin, daß er mit der Priesterschaft von On gewisse religiöse Bestrebungen geteilt habe. — An der Ehe mit der Heidin nimmt der Erzähler keinen Anstoß. — **45** b וַיֵּצֵא עַל sprachlich schwierig, vielleicht ist der Satz nichts als eine Variante zu 46b, Dillmann; andere konjizieren. — **46** b Die feierliche Ausfahrt, in der er sich dem Lande als sein neuer Herr vorstellt; Inspektionsreisen sind ägyptische Sitte, Heyes 272 f., Ermaan 106.

47—49 Die guten Jahre. **48** Sam LXX הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הָיָה הַשָּׂבָע Dillmann, Ball u. a. — **49** »Bis er aufhörte, es zu zählen«: märchenhaft.

50—52 Josephs Söhne. Das Stück ist hier eingesetzt, weil im folgenden etwas über die Söhne erzählt werden soll 48 ff. — **51** Die seltene Form (Pi, sonst Hi) und Aussprache נַשֵּׁנִי (§ 52 m) ist gewählt wegen des Gleichklangs mit Menaššè. — Daß Joseph seines Vaters Haus ganz vergessen hat, befremdet uns vielleicht, scheint aber dem Antiken ganz natürlich. — Demnach würde der Erzähler, wenn man ihn fragen würde, warum Joseph die langen Jahre hindurch nicht einmal Boten an seinen Vater geschickt hätte? antworten: er hatte seines Vaters Haus vergessen. Ähnliches oft in chinesischen Dramen als »unumgängliche Voraussetzung für die effektvollen Überraschungen der späteren Akte«, Gottschall, Theater u. Drama der Chinesen 206. — **52** הִפְרַנִי »er hat mich

53 Als nun die sieben Jahre der Fülle in Ägyptenland um waren, 54 da fingen die sieben Hungerjahre an zu kommen, ganz wie Joseph gesagt hatte. *Dann war Hunger in allen Ländern, aber in ganz Ägyptenland war Brot.* 55 Als nun ganz Ägyptenland Hunger litt, schrie das Volk zu Pharao um Brot. Aber Pharao sprach zu allen Ägyptern: gehet zu Joseph; was der euch sagt, das tut. 56 *[Der Hunger aber herrschte in der ganzen Welt.]* Da öffnete Joseph alle Speicher' und verkaufte den Ägyptern Getreide. Der Hunger aber ward immer drückender in Ägyptenland. 57 Und alle Welt kam zu Joseph nach Ägypten, um Getreide zu kaufen; denn der Hunger war drückend in aller Welt.

---

fruchtbar gemacht,« steht in keinem guten Gegensatz zu »im Lande meines Elends«; vielmehr erwarten wir eine Form von √ אזר vgl. Ps 149 4 וַיְאַוֵּר עֲנָוִים בִּישׁוּעָה »er verherrlicht die Elenden durch Heil«, vgl. Jes 61 3, also הִזְאִירַנִי oder (da Hif nicht vorkommt) אֲזָרַנִי. LXX ὕψωσεν, ηὔξησεν. — Manasse, bab. Mannašu, ist nach Ed. Meyer, Israeliten 515 Personenname, Name des Häuptlings, nach dem der Stamm heißt, Ephraim nach demselben 514 Landsname. Daß beide Stämme ägyptisches Mischblut gewesen wären, ist nicht anzunehmen, gegen Rieß, Preuß. Jahrb. LXXIV (1893) 440.

53—57 Die Hungerjahre. J hat mit seiner Schilderung der Hungerjahre in Ägypten bereits 47 13ff. im Auge. — **56a** unterbricht den Zusammenhang, und ist wohl Zusatz. — **56b** אֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּהֶם scheint verderbt zu sein, LXX Vulg Peš (Targ-Onk) »Speicher«; Lagarde, Symmicta I 57 vermutet ein Wort wie das talmudische אישבורא sirus, Kittel will mit Sam בַּר einsetzen oder (mit LXX Peš?) בַּל־אוֹצְרוֹת בַּר- lesen; indes gehört בַּר dem Sprachgebrauch von E an vgl. oben S. 432f. — Für וַיִּשְׁבֹּר ist nach 42 6 וַיִּשְׁבָּר zu lesen, Dillmann, Ball u. a. — So haben die Sagen Joseph aus dem Elend in Ehre und Hoheit begleitet; er hat jetzt die Macht, seinen Brüdern, wenn sie nach Ägypten kommen, nach Belieben zu schaden oder zu nützen. Nunmehr nehmen die Erzähler den Hauptfaden der Joseph-Erzählung wieder auf und berichten, was geschah, als Joseph und seine Brüder sich in Ägypten wiedersahen.

Begegnungen der Brüder mit Joseph.

Die Erzählungen von Josephs Begegnung mit seinen Brüdern sind der zweite Teil der Geschichte von den Erlebnissen Josephs mit seinen Brüdern. Die Brüder werden durch den Hunger nach Ägypten getrieben; hier aber sind sie in Josephs Macht, denn er ist Herr von Ägypten. So hat sich — dies ist der ästhetische Reiz der folgenden Szene — die Lage vollständig verändert: vorher war er in ihrer Gewalt, jetzt sind sie in seiner. Und auch dadurch ist er ihnen überlegen, daß er sie erkennt, sie ihn aber nicht. Die Sage erzählt nun, wie Joseph diese Situation gründlich ausnutzt: er bestraft und peinigt sie tüchtig; sie kommen aus einer Angst und Not in die andere, wie sie es um ihn verdient haben: darin spricht sich das Gerechtigkeitsgefühl der Erzähler aus. Nachdem er sie aber genug bestraft hat, erbarmt er sich ihrer und tut ihnen Gutes: so verherrlicht die Sage Josephs Edelmut. — Ähnliche Situationen kennt das chinesische Drama, besonders das Drama »Su-thsin«, wo »Su-thsin, der mit Lumpen bedeckte, vor Kälte klappernde Philosoph, den der eigene Vater aus dem Hause jagt, der eigene Stiefbruder mit Demütigungen überhäuft, plötzlich mit gestickten Gewändern, das goldene Petschaft am Gürtel, in die Heimat zurückkehrt, wie Joseph in Ägypten, die an ihm gefrevelt, vor sich geneigt im Staube sieht und nach strenger Rüge ihnen verzeiht«, Gottschall, Theater u. Drama der Chinesen 54. »Die Rührung, welche durch das unerwartete Elend der Glücklichen, die Überraschung, welche

durch das plötzliche Glück der Unglücklichen hervorgerufen wird, sind stets erzielte Wirkungen (54). Vgl. auch S. 105, wonach der Vertriebene plötzlich als hoher Staatswürdenträger wiedererscheint; »Vater und Mutter, Frau und Schwägerin, ja selbst sein Stiefbruder kommen, sich vor ihm zu beugen«. »Er weigert sich anfangs, seine Verwandten zu empfangen«, »läßt sich aber erbitten und verzeiht ihnen zuletzt«. »Jene Verwandten haben die Familienpflichten verletzt; der Held kann das gestörte sittliche Gleichgewicht nur durch großmütige Vergebung wiederherstellen«.

Die beiden Begegnungen Josephs und seiner Brüder sind einander sehr ähnlich; es ist nicht nur dieselbe Situation, sondern auch derselbe Grundriß der Erzählungen; auch Einzelheiten stimmen überein: beide Male versteht es Joseph, sich in den Geruch der Zauberei zu bringen 42 25ff. 43 33 44 5. 15; beide Male bedient er sich, um sie zu ängstigen, des Mittels, ihnen Wertgegenstände im Kornsack zu verstecken 42 25ff. 44 1ff.; das erste Mal behält er Simeon zurück, das zweite Mal will er Benjamin behalten. Hieraus ist zu schließen, daß eine ältere Form der Sage nur eine Begegnung gekannt hat, die ja auch für den Verlauf der Geschichte vollständig genügt hat: die Brüder kommen nach Ägypten, Joseph erkennt sie und quält sie gehörig: er behandelt sie als Kundschafter oder Diebe, wirft sie ins Gefängnis u. s. w.; schließlich entdeckt er sich ihnen und läßt seinen Vater durch sie nach Ägypten holen. Diese eine Begegnung ist nach späterem Stilgefühl in zwei Szenen auseinandergezogen worden: die beiden Szenen sind so von einander unterschieden, daß Benjamin das erste Mal nicht zugegen ist, aber das zweite Mal auf Josephs ausdrücklichen Befehl mitgenommen wird und dann die Hauptrolle spielt; die Wende des Ganzen, die Entdeckung, kann natürlich erst am Schluß der zweiten Szene erfolgen. — Diese Zerdehnung der Geschichte ist — nach unseren Begriffen — vielleicht kaum zum Vorteil des ästhetischen Eindrucks geschehen. Unter anderem hat die Wiederholung des Motivs vom versteckten Geld den Übelstand mit sich gebracht, daß dies Motiv das erste Mal nicht ausgenutzt werden kann: die Brüder fürchten, dieses Geldes wegen als Diebe behandelt zu werden 43 12. 18—22, aber man beruhigt sie; es geschieht ihnen darum kein Leides 43 23. Das ist an sich sehr wunderlich, erklärt sich aber daraus, daß derselbe Erzähler die Sache noch einmal erzählen und dieses Mal Ernst machen wollte 44 1ff. — Diese Zerdehnung des Stoffes findet sich bei J ebenso wie bei E, ist also in einer Phase der Tradition geschehen, die vor beiden Werken liegt.

Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph ohne Benjamin 42 EJ.

Quellenscheidung. Das Kap. stammt im wesentlichen aus E. Für E beweisen: die Erinnerung an die Träume Josephs 9 vgl. 37 5ff. (E), die Stellung Rubens unter den Brüdern 22. 37 (24) und die Anspielung 22 an sein Auftreten für Joseph 37 22. 29f. (E); die Namen אלהים 28b und Jaqob 1 bis. 4. 29. 36; die Ausdrücke מִשְׁמָר 17. 19, בָּר 3. 25, בְּזֹאת 15 wie 34 15, סָחַר 34 wie 34 10. 21 37 28. Doch sind auch Stücke von J eingesprengt. Dies zeigt יִשְׂרָאֵל 5; ferner die zweimalige Erzählung, wie das Geld im Sack gefunden wird: 1) schon auf der Reise 27f., 2) erst nach der Ankunft bei Jaqob 35; auch das zweite Mal wird diese Auffindung als etwas Neues und Überraschendes erzählt. Auch die Ausdrücke wechseln: אַמְתַּחַת 27f. J, sonst heißt es im Kap. שַׂק; בָּר 3. 25 E und אֹכֶל 7. 10 J. — Im einzelnen gehören zu J: 2 (mit neuem Anfang וַיֹּאמֶר wie 1b; 2a ‖ 1a; »daß wir leben und nicht sterben« wie 43 8 47 19 J) 4b (קָרָא אָסוֹן 38 44 29 J) 5 (»Israel«; »unter den Kommenden« bezieht sich auf 41 57 J; »ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist«, וַיָּבֹאוּ 5 ‖ וַיָּבֹאוּ 6b, daher stammt 6b aus E) 7 (»er erkannte sie und stellte sich fremd« 7 ‖ »er erkannte sie, sie ihn nicht« 8; אֹכֶל J; dagegen gehört der Satz »er ließ sie hart an« wegen 30 zu E) 9bβ (»ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist« ‖ »ihr seid Kundschafter« 9bα; letzteres wegen 30. 31. 34 zu E) 10 (Antwort auf die Beschuldigung von 9bβ) 11a (‖ 13a = 32 E) 12 (nochmals dieselbe Beschuldigung wie 9bβ; nach E handelt es sich hier um die Frage, wer die Brüder sind, dagegen nach J, zu welchem Zweck sie gekommen sind; diese Scheidung wird bestätigt durch אֹכֶל 10)

66. Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42 EJ.

[1]*Als aber Jaqob sah, daß in Ägypten Getreide feil war, sprach Jaqob zu seinen Söhnen: was seht ihr euch lange an?* [2]Er sprach: ich höre doch, daß in Ägypten Getreide feil ist. Ziehet hinab und holt uns von dort Getreide, daß wir zu leben haben und nicht sterben. [3]*So zogen Josephs Brüder hinab, zehn Mann hoch, um Korn in Ägypten zu kaufen;* [4]*aber den Benjamin, Josephs Bruder, ließ Jaqob nicht mit seinen Brüdern ziehen;* denn er sprach: es möchte ihm ein Unfall begegnen.

[5]So kamen die Söhne Israels, Getreide zu kaufen, mitten unter den anderen Leuten; denn der Hunger herrschte im Lande Kanaan. [6]*Joseph aber [welcher der Machthaber im Lande war] war es, der allem Volk im Lande Getreide verkaufte. Als nun Josephs Brüder kamen, fielen sie vor ihm nieder, mit dem Antlitz zur Erde.* [7]Sobald aber Joseph seine Brüder sah, erkannte er sie; aber er stellte sich fremd gegen sie; *er ließ sie hart an* und sprach zu ihnen: von

---

27 (wo אֶת־שַׂקּוֹ auf Änderung des Red. beruhen muß) 28 (bis לֵאמֹר) 38 (כִּי־אָסוֹן, wiederholt 44 29 J). Der Text des E ist fast unversehrt erhalten; doch hat וַיְדַבֵּר אִתָּם קָשׁוֹת 7 ursprünglich bei E nach 9a (Dillmann), und 28bγ (von לֵאמֹר an) nach 35 (Kautzsch-Socin) gestanden. — Procksch rechnet 1a. 2a. bα. 7a. bβ. 9a. 7bα. 9bβ. 10a. 11a. bα. 12. 15a. 16a. bα. 17. 18. 19. 21—24. 25aβ. γ. 29. 30a. 31a. 33. 34aγ. b. 35. 28bβ. 36. 37 zu E; aber diese Zuweisung ist in dem, worin sie sich von dem Vorgetragenen unterscheidet, wenig glücklich. Vor allem ist die Scheidung von 29—37 mißlich; auf den Verdacht, daß sie Kundschafter seien 30b. 31b. 34aβ, antwortet die Versicherung, daß sie harmlose Leute seien 30a. 33. 34aγ; beides gehört also zusammen; ferner wird die Forderung, Benjamin vorzuführen 34aα, in 36f. vorausgesetzt. Demnach ist der ganze Abschnitt 29—37 einheitlich und stammt ganz aus E. Zu E gehört also der Ausdruck מְרַגְּלִים 30. 32. 34, also auch die Sätze 9bα. 11b. 14. 16bβ. Ferner wird die Frage 7 mit der Beschuldigung 9. 12 und der Entschuldigung 10 und der Erzählung 5 durch das Wort בוֹא (meist mit לְ c. inf.) zusammengehalten; ebenso wie 7b und 10b durch לִשְׁבָּר־אֹכֶל, und 13. 32. 36 durch אֵינֶנּוּ; das Gedenken an die Träume 9a hat das Niederfallen zur notwendigen Voraussetzung, u. s. w. — Eerdmans 67ff. hält auch 42 für einheitlich und nur 27f. für Redaktorenarbeit.

1—4 Reise der Brüder nach Ägypten. **1** beginnt mit neuem Ansatz vgl. zu 41 1. — שֶׁבֶר das Getreide, sofern es feil gehalten wird, Dillmann. — Jaqobs Worte »was schaut ihr euch an« (und wartet so lange)?, ein energischer Anfang. — תִּתְרָאוּ; Sam תיראו, Ehrlich; Kittel nach LXX VetLat vielleicht תֵּאָחֲרוּ »wartet ihr«? — **2** אֵלְכָה im Finalsatz § 109g. — **3** »Zehn Mann hoch ziehen die Brüder Josephs nach dem Niltalland, so viele, um desto mehr zu bekommen und desto mehr fortbringen zu können« (Franz Delitzsch). — **4** Jaqob läßt Benjamin aus besonderer Fürsorge nicht mitziehen, weil der Weg so gefährlich ist: er liebt ihn als den einzigen, ihm übergebliebenen Sohn der geliebten Raḥel und als seinen jüngsten Sohn mehr als alle die anderen Söhne 44 20ff.; diese Vorliebe des Vaters für den einen (die den antiken Erzählern ganz natürlich erscheint vgl. zu 30 16 33 2) ist die Voraussetzung alles Folgenden.

5—17 Das erste Gespräch der Brüder mit Joseph. **5** »In der Mitte der Kommenden«, d. h. derer, die nach 41 57 aus aller Welt zu Joseph kommen, Getreide zu kaufen. — **6** Daß die Brüder beim Korneinkauf Joseph trafen, ist bei J nach 41 57 selbstverständlich; der Vers stammt also aus E. — שַׁבְּרִיט, wie es scheint, im Hebräischen ein spätes Wort, ist vielleicht durch spätere Hand eingesetzt vgl. Kuenen, Einleitung § 16 A. 12 u. a. — Daß der erste Beamte des Reichs in eigener Person Korn verkauft, ist ein Märchenzug; solche Züge auch 41 8. 38ff. 49 44 4. — הַמַּשְׁבִּיר § 126k. — **7** Daß die

wannen kommt ihr? sie sprachen: aus dem Lande Kanaan, Speise zu kaufen. 8 *Da erkannte sie Joseph; sie aber erkannten ihn nicht.* 9 *Da mußte Joseph der Träume gedenken, die er von ihnen geträumt hatte. Und er sprach zu ihnen: ihr seid Kundschafter;* ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist. 10 Sie sprachen: nein, Herr; vielmehr sind deine Knechte gekommen, Speise zu kaufen. 11 Wir sind alle eines Mannes Söhne; *wir sind harmlose Leute; deine Knechte sind keine Kundschafter.* 12 Aber er sprach zu ihnen: nichts da; ihr seid gekommen, zu sehen, wo das Land offen ist; 13 *[sie sprachen:] deiner Knechte sind ihrer zwölf; wir sind Brüder, Söhne eines Mannes im Lande Kanaan; der Jüngste ist noch bei unserm Vater, und einer ist nicht mehr.* 14 *Aber Joseph sprach zu ihnen: es ist 'so', wie ich euch gesagt habe: ihr seid Kundschafter.* 15 *Daran will ich euch prüfen; so wahr Pharao lebt, ihr sollt nicht von hinnen*

Brüder ihn nicht erkennen, ist natürlich genug: inzwischen ist Joseph aus einem Knaben ein Mann geworden; dazu führt er jetzt einen echt-ägyptischen Namen und steht in vornehmer fremder Tracht vor ihnen; nach E kommt hinzu, daß sie denken, er sei längst tot 22. — וַיִּכֵּרֵם וַיִּתְנַכֵּר Gleichklang. — Eine ähnliche Szene, aber vielleicht in Nachahmung der biblischen Erzählung, bei Wenzig, Westslav. Märchenschatz 29f. — Warum behandelt Joseph hier und im folgenden seine Brüder so schlecht? Man hat gesagt, er wolle sie »prüfen« oder gar »bessern«; und er handele als Werkzeug der Vorsehung«, »unter dem Trieb einer höheren Notwendigkeit«, gegen sein eigenes natürliches Gefühl, so Dillmann; noch komplizierter und moderner Franz Delitzsch. Der antike Erzähler denkt viel einfacher: Joseph will seine Brüder strafen; dies ist — denkt die Antike — nicht niedere »Rachsucht«, denn sie haben ja die Strafe verdient. Aber ein Christ, der nach dem Gebot des Herrn das ihm angetane Unrecht ohne weiteres vergibt, ist Joseph auch nicht gerade; und christliche Gedanken soll man hier nicht eintragen. — קָשׁוֹת neutrisch § 122q. — **9** Einer der bedeutsamsten Züge in der Erzählung: so haben sich also die Träume, welche die Brüder zu vereiteln bestrebt waren, doch erfüllt! — Der Verdacht, sie seien Kundschafter, erklärt sich aus den Verhältnissen der ägyptischen Grenze; Ägypten hatte die Habgier seiner Nachbarn, besonders im Osten, zu fürchten; die Grenze nach Osten war befestigt und wurde eifrig bewacht vgl. Erman 692. 708. — **10** וַעֲבָדֶיךָ § 163a; vielleicht ist indes das ו nach Sam LXX Pěš zu streichen (Ball, Kautzsch[3]). — **11** ff. Der Verdacht, sie seien Kundschafter, scheint dadurch bestärkt zu werden, daß ihrer so viele sind (Voraussetzung ist, daß es damals wie jetzt selten und von vorneherein unwahrscheinlich ist, daß ein Mann zehn Söhne hat); darum versichern die Brüder, daß »sie alle« Söhne eines Mannes, Brüder sind 11a. 13a und sich nicht zu feindlichem Zweck zusammengefunden haben. Soweit stimmen beide Quellen überein. Die Fortsetzung bei E ist dann, daß sie, um diese Behauptung zu beweisen, ihre Familienverhältnisse genauer auseinandersetzen 13b; bei J war die hier ausgelassene, aber aus 43 3—7 44 19—23 zu ergänzende Fortsetzung, daß Joseph selbst sie weiter über Vater und Bruder verhörte. Beide Rezensionen sind also einander sehr ähnlich gewesen. — **11** נַחְנוּ seltene Form 32d, Sam אנחנו. — **13a** Gegen die Akzente ist hinter עֲבָדֶיךָ abzusetzen (Dillmann, Holzinger, Kittel); andere streichen אֲנַחְנוּ (Olshausen). — **13b** »Der eine (der noch fehlt) ist nicht mehr«. Der Ausdruck »ist nicht» ist mit Willen euphemistisch; sie können nicht sagen, was sie mit ihm getan haben. Wenn die Erzählung raffinierter wäre, so würde Joseph hier weiter nachgefragt haben. — **14** »Als hochgestellter Mann will aber Joseph gegen sie Recht behalten« (Dillmann). — Der Ausdruck wie 41 28, wonach הַדָּבָר einzusetzen ist, Ball, Sievers II 351 u. a. — **15**f. Weshalb verlangt er von ihnen, daß einer Benjamin herschaffe, und will sie gar so lange im Gefängnis halten? Zunächst will er sie (unter einem wahrscheinlichen Vorwand) strafen; ferner will er

ziehen, wenn euer jüngster Bruder nicht hierher kommt. 16 *Sendet einen von euch hin, der euren Bruder hole; ihr aber bleibt so lange gebunden. So will ich eure Worte prüfen, ob ihr mit der Wahrheit umgeht oder nicht. Kundschafter seid ihr, — so wahr Pharao lebt!* 17 *Und er legte sie zusammen ins Gefängnis, drei Tage lang.*

18 *Am dritten Tage aber sprach Joseph zu ihnen: wollt ihr leben, so tut also; denn ich habe Gottesfurcht:* 19 *wenn ihr harmlose Leute seid, so laßt einen eurer Brüder in eurem Gefängnis gebunden; ihr aber ziehet hin und nehmet Getreide mit, soviel eure Häuser nötig haben;* 20 *dann holt ihr euren jüngsten Bruder zu mir: daß eure Worte sich als wahr erweisen und ihr nicht zu sterben braucht. [So taten sie.]* 21 *Da sprachen sie untereinander: wahrlich, jetzt müssen wir es büßen, was wir an unserm Bruder getan haben: als wir die Not seiner Seele sahen, da er uns anflehte, und wir nicht auf ihn hörten. Deshalb ist jetzt diese Not über uns gekommen.* 22 *Ruben aber antwortete ihnen: habe ich euch nicht damals gesagt: versündiget euch nicht an dem Knaben! aber ihr wolltet nicht hören. Aber nun wird sein Blut gefordert.* 23 *Sie wußten aber nicht, daß Joseph sie verstand; denn er redete mit ihnen durch einen Dol-*

---

den Benjamin, seinen Vollbruder, gern bei sich haben. — Das Schwören »beim Leben des Königs« ist ägyptische Sitte, Driver. — Die Aussprache חַי vom Schwur bei Gott, חַי vom Schwur bei Menschen, ist nur eine rabbinische Finesse. — **16** הֵאָסֵרוּ »Ihr müßt gefangen bleiben« § 110c. — כִּי im Schwur beim Nominalsatz I Sam 20 3 26 16 29 6 Ehrlich. — **17** So läßt er sie einstweilen drei Tage sitzen. Sie haben an ihm nichts anderes verdient. Und so handeln orientalische Beamte. — Auffallend ist, eine wie große Rolle in diesen Josepherzählungen das Gefängnis spielt 39 20ff. 40 1ff. 42 19ff.; das ägyptische Gefängnis muß hebräischen Männern ein wohlbekannter Aufenthalt gewesen sein.

18—24 Das zweite Gespräch. An sich hätte der Stoff diese Zerteilung in zwei Gespräche nicht verlangt; aber der Erzähler wünscht sie, um mehr Raum zu füllen. Die beiden Gespräche sind so unterschieden, daß Joseph das erste Mal härter ist, das zweite Mal (nachdem er sich drei Tage besonnen hat) gelinder verfährt: nur einer der Brüder soll im Gefängnis bleiben. — **18** עֲשׂוּ וְחְיוּ § 110f. — »Ich fürchte die Gottheit«: Gott bestraft den vornehmen Mann, der den schutzlosen Fremden auf bloßen Verdacht hin als schuldig behandelt vgl. oben S. 413. Dieser Gedanke wird es auch, so denkt die Sage, in Wirklichkeit gewesen sein, der Joseph abhält, seine Brüder allzu scharf zu züchtigen. Man übersehe nicht, daß der Erzähler hier eine gewisse internationale religiöse Sittlichkeit voraussetzt: die Gottheit schützt — dies wissen auch die Fremden — den Heimat- und Schutzlosen vgl. zu 20 3 39 9. — **19** אֲחִיכֶם אֶחָד § 134d. — **20** »Sterben« werden sie, wenn Joseph ihnen kein Getreide gibt. — וַיַּעֲשׂוּ־כֵן scheint Variante zu sein zu וַיַּעַשׂ לָהֶם כֵּן 25 (Kautzsch-Socin, Ball u. a.). — **21—23** In der Angst ihres Herzens erkennen die Brüder in dieser Not (צָרָה) die gerechte Vergeltung für die Not (צָרָה), in die sie einst ihren Bruder Joseph, ohne auf sein Flehen zu hören, gebracht haben; mit Willen wird derselbe Ausdruck צָרָה gebraucht: dasselbe, was sie einst getan haben, wird ihnen jetzt selber angetan: auch auf ihre Worte hört man jetzt nicht. Zu Grunde liegt der allgemeine Satz, daß der Sünder daran bestraft wird, worin er gesündigt hat. Es ist eine besondere Schönheit dieser Erzählung, daß die Brüder jetzt schon erkennen, weshalb ihnen dies geschieht, noch ehe sie den Zusammenhang ahnen. Sie sprechen damit einen Grundgedanken dieser Geschichte aus. — Die Schilderung von Josephs Angst findet sich in der Erzählung 37 nicht: sie wird hier »nachgeholt«. — Die Worte der Brüder enthalten eine nach antik-hebräischen Begriffen sehr komplizierte Seelenmalerei:

metscher. 24 *Er aber wandte sich von ihnen ab und weinte. Dann kehrte er zu ihnen zurück und redete mit ihnen. Und er nahm Simeon aus ihrer Mitte und band ihn vor ihren Augen.* 25 *Dann tat Joseph Befehl, [daß man ihre Säcke mit Getreide füllte] ihr Geld mußte man jedem in seinen Sack legen und ihnen Zehrung auf den Weg geben. So tat 'man' ihnen.*

26 *Sie aber luden ihr Getreide auf ihre Esel und zogen von dannen.* 27 Als aber einer in der Herberge *[seinen Sack]* auftat und seinem Esel Futter geben wollte, da sah er sein Geld: das lag oben im Kornsack. 28 Da sprach er zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, hier in meinem Kornsack! Da entfiel ihnen das Herz und sie sahen sich erschrocken an; *und sprachen: was hat uns da Gott getan!*

---

sie erinnern sich, was sie gedacht haben, als Joseph in Angst war. — **22** Die Worte Rubens sind ein nicht wörtliches Zitat von 37 22. — **23** Dieser Zug, daß Joseph ägyptisch spricht und mit den Brüdern durch »den« (üblichen) Dolmetscher redet, zeigt besonders eine sehr vorgeschrittene, beinahe raffiniert zu nennende Erzählungskunst; in den älteren naiveren Erzählungen wird die Verschiedenheit der Sprachen übersehen: alle auftretenden Helden sprechen ohne weiteres mit einander hebräisch, vgl. oben S. 397. — בֵּינֹתָם von zwei getrennten Parteien, nicht בֵּינֵיהֶם vgl. oben S. 304. — **24** Joseph weint; auch in der übrigen Josephgeschichte spielen Tränen eine große Rolle. — Er weint, weil er seiner eigenen Schmerzen gedenkt, und weil er Mitleid mit seinen Brüdern hat. Trotz dieser Rührung aber verzichtet er keineswegs auf seinen Plan, ja er bereitet den Brüdern einen neuen Schrecken vor 25; denn Strafe muß sein, und noch sind sie nicht genügend bestraft. Dieser Zug von Josephs Rührung, für den nächsten Zusammenhang hier nicht notwendig, ist an dieser Stelle mit künstlerischer Weisheit angebracht worden: wir sollen schon hier wissen, daß Joseph nicht nur zürnt, sondern auch für Mitleid empfänglich ist; so wird der spätere gänzliche Umschwung in Josephs Stimmung vorbereitet. Dies ganze Seelengemälde Josephs, in dem zwei Stimmungen mit einander kämpfen, ist das komplizierteste und vollendetste Charakterbild in der ganzen Genesis. — Joseph wählt einen der Brüder aus, den er gebunden in das Gefängnis wirft; der soll die Sünden aller büßen; er tut das zugleich, um durch ihn als Geisel die übrigen in der Hand zu behalten. Er bindet ihn »vor ihren Augen«; sie sollen sehen, daß es Ernst ist. Dieser eine ist Simeon, der älteste nach Ruben, dessen freundliche Gesinnung gegen sich er eben kennen gelernt hat. Wenn die Brüder nachdenken, so müssen sie über diese Fügung des Schicksals, daß gerade der älteste der Schuldigen jetzt bestraft wird, erstaunt und betroffen sein. — **25** »Sie füllten ihnen die Säcke mit Getreide«: die Koordination des Verb. fin. mit dem Infinitivum fällt auf; das Sätzchen ist wohl Zusatz; es ist ja auch selbstverständlich. Oder ist לְמַלֹּאת zu lesen? Ball, Kittel. — Die Wegzehrung gibt er ihnen mit, um sie seiner Gnade zu versichern; um so schuldiger werden sie später erscheinen, wenn der Gelddiebstahl entdeckt wird — wiederum ein beinah raffinierter Zug; dasselbe Motiv 44 1. — וַיַּעַשׂ wohl fehlerhaft für וַיֵּעָשׂ Dillmann u. a. vgl. Peš Vulg. Zu dem Geld im Kornsack sind zu vergleichen die Königskronen, die nach einem ägyptischen Märchen im Gerstensack versteckt werden, vgl. Ranke bei Greßmann, Altorient. Texte u. Bilder I 222f., sowie das Gold im Oliventopf in der Geschichte des Ali Chodjah, Kaufmanns von Bagdad, in 1001 Nacht (Weil III 243 ff.).

26—38 Die Heimreise und Ankunft. **27. 28** Einsatz aus J. Die Erzählung des J ist, um die Wiederholung mit E zu vermeiden, gekürzt: nach 43 21 haben alle Brüder ihr Geld in ihren Säcken gefunden; dieser Zug wird hinter 28bβ gestanden haben. — מָלוֹן ist nicht eigentlich »Herberge«, sondern ein an der Wüstenstraße errich-

[29]Als sie nun zu ihrem Vater Jaqob ins Land Kanaan kamen, erzählten sie ihm alles, was ihnen begegnet war, und sprachen: [30]der Mann, der im Lande Herr ist, hat mit uns hart geredet und setzte uns 'ins Gefängnis', als ob wir Kundschafter des Landes wären. [31]Da sprachen wir zu ihm: wir sind harmlose Leute, wir sind keine Kundschafter. [32]Wir sind unser zwölf Brüder, Söhne eines Vaters; einer ist nicht mehr, und der Jüngste ist noch bei unserm Vater im Lande Kanaan. [33]Aber der Mann, der im Lande Herr ist, sprach zu uns, daran will ich erkennen, daß ihr harmlose Leute seid. Einen eurer Brüder lasset bei mir, ihr aber nehmet 'Getreide', soviel eure Häuser nötig haben, und ziehet hin; [34]und dann holt ihr mir euren jüngsten Bruder: daß ich erkenne, daß ihr nicht Kundschafter, sondern harmlose Leute seid. 'So' will ich euch euren Bruder wiedergeben, und ihr könnt im Lande frei umherziehen. — [35]Als sie aber ihre Säcke ausschütteten, sieh, da fand jeder seinen Geldbeutel in seinem Sack; als sie aber samt ihrem Vater ihre Geldbeutel sahen, fürchteten sie sich. [36]Da sprach ihr Vater Jaqob zu ihnen: mich beraubt ihr der Kinder, Joseph ist nicht mehr, Simeon ist nicht mehr, und Benjamin wollt ihr nehmen. Über mich ist dies alles gekommen! [37]Aber Ruben sprach zu seinem Vater: meine beiden Söhne magst du töten, wenn ich ihn dir nicht wiederbringe. Ver-

---

tetes schuppen- oder remiseartiges Gebäude (Franz Delitzsch). — Das Geld liegt ganz oben im Sack, so daß es schon beim ersten Öffnen gefunden wird; anders bei E, wo es sich erst beim Entleeren findet, also mehr unten liegt 35. — Als sie das Geld sehen, erschrecken sie sehr: sie fürchten, wenn sie wiederkehren — was sie doch Simeons wegen müssen —, als Diebe behandelt zu werden; und zugleich ängstigt sie der Gedanke, wie das Geld in ihre Säcke gekommen sein mag: sie glauben — ein märchenhafter Zug —, Gott müsse, um sie zu strafen, das Geld wunderbar in die Säcke gebracht haben. Diese Angst eben hat Joseph ihnen bereiten wollen. — הָאֶחָד 27 »der erste« § 134k. — הוֹשַׁב 28 + לִי, LXX Vulg, Ball. — חָרַד אֶל § 119gg.

29—34 Nach Art des »ausgeführteren Stils« wird das Vorgefallene in ausführlicher Rede wiederholt vgl. die Einleitung § 3, 20. — **29** קָרָאת § 122q. — **30** Hinter אִתָּנוּ ist nach LXX בְּמִשְׁמָר einzusetzen, Ball, Holzinger, Driver u. a. vgl. 40 3. — **32** אַחִים אֲנַחְנוּ Sam LXX Peš, Ball. — **33b** Nach וְאֶת ist mit Dillmann, Ball u. a. nach LXX Targ-Onk Peš שֶׁבֶר zu lesen vgl. 19. — **34b** וְאֶת־אֲחִיכֶם LXX Peš Vulg Ball, Kittel. — Daß sie dann das Land durchziehen dürfen, ist eine »Nachholung«, wie sie bei solchen Wiederholungen üblich sind. — סחר umherziehen hier vom reisenden Handelsmann. — **35** unterbricht scheinbar Rede und Gegenrede, paßt aber doch vorzüglich in die Situation: die Entdeckung erfolgt gerade da, wo die neue Reise nach Ägypten beraten wird. Der Zug verschärft also den Konflikt. — וַיִּרְאוּ נִירְאוּ Gleichklang. — **36** Eindrucksvoll heben sich die kurzen leidenschaftlichen Sätze Jaqobs von den langen Reden der Brüder ab. Hier und an ähnlichen Stellen der Josephgeschichte wie 37 33ff. 44 27ff. finden die Erzähler rührende, ja herzzerreißende Töne, jedem Bibelleser wohlbekannt; ihretwegen erscheint diese Geschichte dem Modernen als die schönste Geschichte der Genesis. — Jaqob klagt: ihr habt gut reden; euch kann es ja gleichgültig sein: es handelt sich ja um meine, nicht um euere Kinder (Dillmann). — Darum bietet **37** Ruben, auch hier hochherzig, seine eigenen Söhne als Pfand an. — Dabei ist freilich zu beachten, daß Jaqob, wenn er sich einem neuen Zuge der Brüder nach Ägypten widersetzt, in Wirklichkeit Simeon im Kerker lassen will; auf dessen Geschick legt er also weniger Wert. — Nach der vorausgesetzten Überlieferung hat Ruben zwei Söhne; nach 46 9 sind es vier. — Auf diese Worte Rubens hat Jaqob nun nicht mehr länger widerstehen können und seine Erlaubnis

traue ihn mir an; ich will ihn dir wiederbringen. 38Aber er sprach: mein Sohn soll nicht mit euch hinab; sein Bruder ist ja tot, und er ist allein übrig; wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehen müßt, würdet ihr meine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen.

gegeben (ebenso wie in der Parallele des J 43 9—11); die nicht erhaltene Fortsetzung bei E wird also erzählt haben, daß die Brüder sofort nach ihrer Ankunft in Kanaan wieder zurückgezogen sind. Was sie so drängt, ist der Gedanke an Simeons Geschick. — Anders bei J: danach hat Joseph kein Pfand behalten; er vertraut vielmehr darauf, daß der Hunger sie ihm doch wieder früher oder später zuführen muß. Nach J ist also zwischen Ankunft und Abreise längere Zeit verstrichen 43 10: erst als der Hunger ihn zwang, willigte der Vater ein 43 1ff. Demnach ist hier J retardierender und weitläuftiger; daher hat Red., der stets den weitläuftigeren Bericht vorzieht, im folgenden den Bericht des J aufgenommen. — **38** J || 36, Antwort Israels auf eine Erklärung der Brüder, daß sie ohne Benjamin nicht wieder nach Ägypten ziehen können. — Über die ursprüngliche Stellung dieses Wortes vgl. zu 43 1. 2. — Zu Jaqobs Wort über die שְׁאוֹל vgl. zu 37 35. Traurig ist das Geschick des alten Mannes, der nicht mit frohem Blick auf seine blühenden Kinder getröstet scheiden darf, sondern der im Jammer und Herzeleid über seine Kinder in die Unterwelt muß. Dies Wort bildet ein tief empfundenes Gegenstück zu dem schönen Tode, den Jaqob schließlich sterben darf. — Zur Kstr. § 159g.

67. Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph 43. 44 JE.

Je mehr sich die Erzählung jetzt dem Höhepunkt nähert, um so retardierender wird sie. Darum sind die einzelnen Szenen hier so auseinandergezogen, daß sie an Umfang ganzen Geschichten gleichkommen; 1) der Beschluß zu reisen 43 1—14; 2) die Begegnung in Josephs Haus 43 15—34; 3) der versteckte Mundbecher 44.

Quellenkritik zu **43**f. Die Stücke stammen aus J vgl. Wellhausen, Composition[3] 56ff. und Dillmann: Juda ist der Sprecher der Brüder 43 3ff. 8ff. 44 16. 18; der Vater heißt Israel 43 6. 8. 11; die erste Begegnung mit Joseph wird etwas anders geschildert als in E 42: Hauptunterschiede sind, daß Joseph die Brüder nach Vater und Bruder gefragt hat 43 7 44 19, und daß das Geld gleich im ersten Nachtquartier wieder aufgefunden worden ist 43 21. Für J beweisen ferner die Ausdrücke אֹכֶל 43 2. 4. 20. 22 41 1. 25, מָלוֹן 43 21, מִסְפּוֹא 43 24, אַמְתַּחַת 43 12. 18. 21—23 44 1. 2. 8. 11. 12, הִתְמַהְמְהָה 43 10, מְעַט als Stat. cstr. 43 2. 11 44 25, קָרָא אָסוֹן 44 29. — אֱלֹהִים 43 29 44 16 im Gespräch mit Heiden ist kein Grund gegen J vgl. zu 39 9. — Doch sind auch Sätze aus E übernommen; deutlich ist das 43 14a und 23b, wo Simeons Gefangenschaft vorausgesetzt wird (vgl. zu 42). — Procksch rechnet außerdem zu E 12a. 13. 14b. 15aβ. b. 16aα; aber der בֶּסֶף מִשְׁנֶה 12a (15) wird von J auch 22 vorausgesetzt; Benjamins Mitreise 13. 15 darf auch bei J nicht fehlen; zu 14b vgl. die Erklärung. Auch, daß Joseph die Brüder gesehen hat 15bβ. 16aα, muß J vor 16aβ berichtet haben; nur, daß er auch Benjamin sieht, scheint sich mit 29 zu stoßen; doch vgl. zur Stelle.

I. Der Beschluß zu reisen 43 1—14 JE.

43 1Die Hungersnot aber lag schwer auf dem Lande. 2Als sie nun das

I. Der Beschluß zu reisen 43 1—14.

1ff. Den ganzen Zusammenhang hat Wellhausens genialer Scharfblick (Composition[3] 57) erhellt. Es fällt auf, daß 42 38 von einer Reise, welche die Brüder vorhaben (אֲשֶׁר תֵּלְכוּ־בָהּ), gesprochen wird; dies Wort kann also nicht am Ende der ersten, sondern muß am Anfang der zweiten Reise, also im Zusammenhange von 43 1ff. gesprochen sein. Darauf führt auch die Wiederholung 44 24ff. Hiernach ist der ganze Zusammenhang des

Getreide, das sie aus Ägypten geholt hatten, aufgezehrt hatten, sprach ihr Vater
zu ihnen: ziehet wieder hin und kauft uns ein wenig Speise. — — — 42 [38]Aber
er sprach: mein Sohn soll nicht mit euch hinab; sein Bruder ist ja tot, und er
ist allein übrig; wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehen
müßt, würdet ihr meine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen.
43 [3]Juda aber entgegnete ihm: der Mann hat uns hoch und teuer versichert:
ihr dürft mir nicht vor Augen treten, es sei denn euer Bruder mit euch. [4]Willst
du also unsern Bruder mit uns senden, so können wir hinab und dir Speise
kaufen. [5]Sendest du ihn aber nicht mit, so wollen wir nicht hinab; denn der
Mann hat uns gesagt: ihr dürft mir nicht vor Augen treten, es sei denn euer
Bruder mit euch. — [6]Israel sprach: warum habt ihr so übel an mir gehandelt
und dem Manne kundgetan, daß ihr noch einen Bruder habt? [7]Sie sprachen:
der Mann forschte genau nach uns und unserer Familie und sprach: lebt euer
Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? Da taten wir's ihm kund, ganz, wie
es sich verhält. Konnten wir wissen, daß er dann sagen würde: bringt euren
Bruder her? [8]Juda aber sprach zu seinem Vater Israel: laß den Knaben mit
mir gehen; so wollen wir uns aufmachen und hinziehen, daß wir zu leben haben
und nicht sterben, wir selber samt dir und unseren Kindern. [9]Ich selber will
Bürge für ihn sein; von meiner Hand kannst du ihn fordern. Wenn ich ihn
dir nicht wiederbringe und dir vor Augen stelle, so will ich vor dir die Schuld
tragen mein Leben lang. [10]Denn wenn wir nicht so lange gezaudert hätten,

---

J wiederherzustellen; als die Vorräte zu Ende sind, fordert der Vater die Söhne auf, nochmals nach Ägypten zu ziehen 43 1. 2 (44 25). Aber sie antworten: das können wir nicht ohne Benjamin (44 26). Da entgegnet er: Benjamin soll nicht mit; begegnet ihm etwas, sterbe ich vor Jammer 42 38 (44 27—29). Hierauf folgt 43 3ff.: Juda erklärt ihm, warum es unmöglich sei, ohne Benjamin wieder vor den Mann zu treten. — Diese Worte Judas setzen voraus, daß Israel von solcher Forderung des Joseph bisher noch nichts gehört hat. Demnach kann der Bericht, den die Brüder am Ende ihrer ersten Reise dem Vater geben (44 24), hiervon noch nicht gesprochen haben: der Erzähler wird dies Verschweigen so begründet haben, daß die Brüder davon zuerst noch nichts zu sagen wagen und erst damit herausrücken, als es sich nicht länger umgehen läßt. Der Erzähler hat also diesen Bericht über Josephs Forderung als weiser Künstler für die Situation 43 1ff. aufgespart, wo dies Verlangen Josephs und Israels zärtliche Vaterliebe zu ergreifendem Konflikt kommen. — Red^{JE} hat 42 38 aus dem Zusammenhang des J herausgenommen, weil er diesen Vers als Antwort auf Rubens Vorschlag 42 37 E nötig hatte. — **1** Eindrucksvoll unterbricht dieser allgemeine Zug, der die Voraussetzung des Ganzen bildet, die Familiengeschichte. — **3** הָאִישׁ der Unbekannte. — בִּלְתִּי mit Nominalsatz § 163c. — **6** הַעוֹד nach unserem Sprachgefühl indirekte Frage § 150i A. 3. — Hier wird (vgl. die Quellenscheidung von 42) nicht das ganze Gespräch der Brüder mit Joseph wiedererzählt (gegen Wellhausen), sondern nur der zweite Teil desselben, der Benjamin betrifft: Joseph hat damals nach ihrer Herkunft gefragt, unter dem Vorwand, zu sehen, ob sie nichts Böses im Schilde führten. — **7** נֵדַע § 107t, יֹאמַר § 107k. — **8—10** Judas edelmütiger Vorschlag || 42 37 (E). — **8** Da Jaqob so sehr für Benjamin sorgt, hat Juda zu dem Hinweis Grund, daß auch sie kleine Kinder besitzen, die bei seinem Zaudern verhungern müssen. — **9b** Zur Kstr. § 159n. o. — **10** Dies Wort Judas ist eine (naive) Ermutigung. — כִּי עַתָּה im Nachsatz wie 31 42. — Der Zug, daß sie schon lange gezögert haben, zeigt das Bestreben des Erzählers, die Handlung für die Phantasie des Hörers zu dehnen. — 10b heißt: dann hätten wir schon die zweite Reise glücklich hinter uns, Winckler, For-

dann wären wir jetzt schon zum zweiten Male wieder zurück. — 11Da sprach ihr Vater Israel zu ihnen: wenn es denn sein muß, so tut dies: nehmt in euren Säcken etwas von den Erzeugnissen des Landes mit und bringt es dem Manne als Geschenk: ein wenig Mastix, ein wenig Honig, Tragakanth und Ladanum, Pistazien und Mandeln. 12Dann nehmt eine zweite Geldsumme mit euch und das Geld, das sich oben in den Kornsäcken wiedergefunden hat, bringt wieder mit; vielleicht ist es ein Irrtum gewesen. 13Dazu nehmt euch euren Bruder; macht euch auf und geht wieder zu dem Manne. 14*El-šaddaj aber lasse euch Barmherzigkeit vor dem Manne finden, daß er euren andern Bruder mit euch ziehen lasse und — Benjamin!* Ich aber, soll ich verwaist sein, so bin ich verwaist.

II. Die Begegnung in Josephs Hause 43$_{15-34}$ J (E).

43 15Da nahmen die Männer dies Geschenk, dazu doppelt soviel Geld mit sich und Benjamin; machten sich auf und zogen nach Ägypten. So traten

---

schungen III 460. — **11—13** Israel gibt widerwillig nach. Als welterfahrener Mann weiß er, welche Wunder oft ein kleines Geschenk zur rechten Stunde tut, und empfiehlt seinen Söhnen, eine solche Gabe mitzunehmen. Der Erzähler hat dies Motiv aufgenommen, um so beide Begegnungen mit Joseph deutlicher unterscheiden zu können: bei der ersten brachten sie kein Geschenk mit, in der zweiten spielte es eine gewisse Rolle. Dies Geschenk zeigt auch, wie die Achtung vor Joseph inzwischen gewachsen ist. Einem Mächtigeren tritt man auch sonst gern mit einem Geschenk vor Augen 33$_{11}$ I Sam 10$_{27}$ I Reg 5$_{1}$. Die hier genannten Gaben, die dem vornehmen Ägypter gefallen sollen, werden Erzeugnisse des kanaanäischen Landes sein, die in Ägypten selten und kostbar sind, vgl. 37$_{25}$. — **11** זְמָרָה *καρποί*; die Bedeutung des Wortes ist aus dem Zusammenhang deutlich; der Ursprung des Wortes ist fraglich; mit זְמָרָה Saitenklang, Gesang hängt es kaum zusammen. דְּבַשׁ Bienenhonig oder (wie arabisch dibs) eingekochter Traubensyrup (auch Ez 27$_{17}$ Ausfuhrartikel aus Palästina); בָּטְנִים wohl die Nüsse der Pistacia vera, eine beliebte Näscherei; שְׁקֵדִים Mandeln; zu צְרִי נְכֹאת לט vgl. zu 37$_{25}$. — **12** setzt voraus, daß die Brüder auch von dem wiedergefundenen Geld erzählt haben; auch dies muß also in dem nicht erhaltenen Bericht der Brüder am Ende der ersten Reise gestanden haben. — וְכֶסֶף מִשְׁנֶה eine zweite Summe vgl. Gesenius-Buhl^{14} s. v. מִשְׁנֶה, dem Sinne nach = כֶּסֶף אַחֵר 22; מִשְׁנֶה ist Apposition § 131e. Dagegen bedeutet מִשְׁנֶה־כֶּסֶף 15 »Doppeltes an Geld« § 131q. — **14**a E. Dieser Segen, mit dem der Vater die Söhne entläßt, ist der Schluß der Rede, mit der Jaqob ihnen die Reise mit Benjamin erlaubt, demnach Teil der Antwort Jaqobs auf 42$_{37}$. — »Und — Benjamin«! Dies letzte Wort des armen Jaqob ist besonders rührend. — אֵל שַׁדַּי sonst nicht bei E, stammt vielleicht aus Überarbeitung. — אֲחִיכֶם אַחֵר wie אֲחִיכֶם אֶחָד 42$_{19}$. — **14**b Die traurige Resignation, mit der Jaqob die Söhne entläßt, sticht stark ab von dem hoffnungsvollen Segensspruch 14a E; daher wird 14b nicht von E sein. — שְׁכֻלְתִּי Pausalform § 29u; zum Pf. § 106o. — Ein schöner Gegensatz zwischen dieser Rede voller Empfindung und dem ruhigen Ton der Erzählung, mit dem 15ff. fortfährt.

II. Die Begegnung in Josephs Hause 43$_{15-34}$ J (E).

Der Erzähler hat die beiden Begegnungen mit Joseph, um die Langeweile der Wiederholung zu vermeiden, möglichst von einander unterschieden: das erste Mal bringt Joseph die Brüder dadurch in Verwirrung, daß er sie hart anfährt, das zweite Mal dadurch, daß er besonders liebenswürdig gegen sie ist und sie gar in sein Haus einlädt. Diese zweite Begegnung findet also in Josephs Privathause statt, während die erste im Geschäftshause gespielt hat. — Der Erzähler hat auch diese Geschichte

sie vor Joseph. 16Als aber Joseph 'sie' sah ' ', sprach er zu seinem Hausmeister: führe diese Männer in mein Haus, laß schlachten und zurichten, denn die Männer sollen bei mir zu Mittag essen. 17Der Mann tat, wie Joseph gesagt hatte: der Mann führte die Männer in Josephs Haus. — 18Die Männer aber fürchteten sich, daß sie in Josephs Haus geführt wurden, und sprachen: wir werden hier hereingeführt um des Geldes willen, das sich das erste Mal in unsern Kornsäcken wiedergefunden hat: man will sich auf uns stürzen *[uns überfallen]* und uns zu Knechten machen samt unsern Eseln. 19Darum traten sie auf Josephs Hausmeister zu und redeten mit ihm noch in der Haustür; 20sie sprachen: mit Vergunst, Herr, wir sind das erste Mal hierher gezogen, Speise zu kaufen. 21Als wir aber in die Herberge kamen und die Kornsäcke auftaten, fand jeder oben im Kornsack sein Geld, nach vollem Gewicht; das haben wir jetzt wieder mitgebracht. 22Und auch neues Geld haben wir bei uns, Speise zu kaufen. Wir wissen nicht, wer uns unser Geld in die Kornsäcke gesteckt hat. 23Er sprach: seid gutes Muts! fürchtet euch nicht! Euer und eures Vaters Gott hat euch einen Schatz in die Kornsäcke gelegt;, euer Geld ist mir zugekommen. *Dann brachte er Simeon zu ihnen heraus.* — 24Und der Mann führte die Männer in Josephs Haus, brachte ihnen Wasser, daß sie sich die Füße wuschen, und gab ihren

---

in zwei Szenen auseinander gezogen: die Brüder sind zuerst ohne Joseph, der noch zu tun hat, 17—25, in der Haustür (17—23), dann mit Joseph im Hause 26—34.

15 f. Überleitung. Daß Joseph jetzt schon Benjamin sieht, würde der rührenden Szene 29f. die Pointe vorwegnehmen; אֶת־בִּנְיָמִין ist Zusatz eines Mannes, der so Josephs Freundlichkeit gegen seine Brüder begründen wollte, die in Wirklichkeit den Zweck hat, sie zu verwirren. Man lese אִתָּם. — Bewirtung des Geschäftsfreundes ist im Orient und noch bei uns vielfach Sitte; daß die Brüder aber bei dem vornehmen Minister speisen sollen, und daß er ihretwegen gar schlachten läßt, ist eine hohe, allzu hohe Ehre. — טִבַּח § 65b. — Vorausgesetzt wird, daß die Ägypter die Hauptmahlzeit Mittags halten. — **17—25** Erste Szene. Die sonderbare Freundlichkeit aber, welche die Brüder ja in keiner Weise erwarten konnten, bereitet ihnen, wie Joseph gewollt hat, neue Angst. Das ist ein Zug, den der Erzähler als pikant empfindet: ähnlich ist, daß Joseph durch seines Vaters Vorliebe dem Haß der Brüder verfällt, daß die Gunst seines ägyptischen Herrn ihn in eine Situation führt, die ihn ins Gefängnis bringt; von solchen seltsamen Folgen berichten die Erzähler dieses Stils gern. — Im Zusammenhange des Ganzen ist diese Angst der Brüder besonders wichtig: so wird ihnen Josephs Angst vergolten 42 21; darum werden die Erzähler nicht müde, in immer neuen Variationen von solcher Not der Brüder zu berichten. Um so lieber aber hat der Erzähler diesen Zug hier aufgenommen, als sich ihm so eine gute Gelegenheit bietet, die Begebenheit vom Gelde in den Säcken nochmals in einer neuen Situation zu wiederholen. — **18** חָשַׁב mit Willen unbestimmter Ausdruck. — Die Brüder fürchten, daß man sich an ihnen und ihren Eseln für den Verlust des Geldes schadlos halten werde: solche Behandlung des Diebes ist in Israel gebräuchlich Ex 22 2, wird aber auch in Ägypten nicht viel anders gewesen sein: so liegt es ja in der Natur der Sache. — הִלְחִתְגַּלֵּל עָלֵינוּ ist Variante zum Vorhergehenden, Ball, Kautzsch[3]. — **19** Schon in der Haustür beginnen sie zu reden; **20—22** sie entschuldigen sich, ehe man sie anklagt: alles das zeigt ihre Angst. — **21** vgl. 42 27. — Das Geld wird gewogen; Münzen gab es noch nicht vgl. Benzinger[2] 196 ff. — **23a** Diese Angst aber erweist sich als unbegründet: überraschende Wendung. — Die Antwort des Hausmeisters ist nur verständlich, wenn er in Josephs Absichten eingeweiht ist; ebenso 44 10. Die Bezugnahme auf den fremden Gott ist kaum ägyptisch, aber dem israelitischen Erzähler, der nur von dem einen Gott weiß, erscheint sie natürlich. — **23b** E. — **25**

Eseln Futter. 25Sie aber legten das Geschenk zurecht, bis Joseph am Mittag käme; denn sie hatten gehört, daß 'er' daselbst die Mahlzeit 'essen würde'.

26Als Joseph nun zu Hause kam, brachten sie ihm das Geschenk dar, das sie mit sich geführt hatten, *[ins Haus]* und fielen vor ihm nieder zur Erde. 27Er aber grüßte sie freundlich und sprach: geht es eurem alten Vater wohl, von dem ihr erzählt habt? ist er noch am Leben? 28Sie antworteten: es geht deinem Knecht, unserm Vater, wohl; er ist noch am Leben. Dabei neigten sie sich und fielen vor ihm nieder. 29Als er nun die Augen erhob und seinen Bruder Benjamin sah, den Sohn seiner Mutter, sprach er: das ist wohl euer jüngster Bruder, von dem ihr mir erzählt habt? Und er sprach: Gott sei dir gnädig, mein Sohn. 30Da brach Joseph schnell ab, denn sein Herz war über seinen Bruder entbrannt; die Tränen brachen ihm aus; er ging in die Kammer und weinte sich dort aus. 31Dann wusch er sein Angesicht und kam wieder heraus, hielt an sich und sprach: tragt die Mahlzeit auf. 32Da trug man ihm besonders auf und jenen besonders, und ebenso auch den Ägyptern, die mit ihm aßen. Denn die

---

Sie bringen das Geschenk in Ordnung und stellen es schön auf, damit man sehe, wie viel und kostbar es ist. — LXX יֹאכַל Dillmann, Kittel zweifelnd.

26—34 Zweite Szene, in Josephs Hause. **26a** וַיָּבִיאוּ (bei Baer) das (konsonantische) א mit Mappiq § 14d. — הַבָּיְתָה[2] ist wohl aus Versehen in den Text gekommen, Holzinger u. a. — **26b** »Sie fielen vor ihm zu Boden« || 28b, stammt vielleicht aus E. — Von dem Geschenk und wie Joseph es aufnahm, ist im folgenden keine Rede mehr; das Motiv wird fallen gelassen; noch auffälliger ist, daß das Geld, das im Sack gefunden ist, Joseph gegenüber nicht erwähnt wird (vgl. oben S. 441); auch von dem Vorwurf, daß sie Kundschafter seien, wird bei der zweiten Begegnung nicht wieder gesprochen: im alten straffen Sagenstil kommt solches Fallenlassen der Motive nicht vor; in diesem Punkt ist der alte Stil kunstvoller als der ausgeführtere. — **27** Daß Joseph zuerst nach seinem Vater fragt (zur Kstr. § 141c und A. 2), ist ein rührender Zug: er ist ein guter Sohn. Vgl. 43 7 J 45 3 E. — **28** Sie werfen sich vor ihm nieder, in Anerkennung der großen Ehre, die der hohe Herr ihnen durch seine Frage nach ihres Vaters Ergehen erwiesen hat. Die Sage betont hier und sonst, wie hoch Joseph über den Brüdern steht, und wie unterwürfig sie sind. — Sam LXX schieben nach 28a ein וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ הָאִישׁ הַהוּא לָאֱלֹהִים und machen so aus einem Niederfallen vor Joseph ein Niederfallen vor Gott: das Judentum betrachtete es als Glaubensverleugnung, sich vor einem Menschen niederzuwerfen vgl. Esth 3 2ff. — **29—31** Joseph sieht Benjamin. Diese Szene, wie sich die Brüder nach so langer Trennung wiedersehen, ist besonders liebevoll empfunden. — **29** Joseph erät, daß Benjamin vor ihm steht (הֲ mit bejahender Antwort § 150e); er kennt ihn nicht: Benjamin kann — so denkt der Erzähler — bei Josephs Raub erst ein ganz kleines Kind gewesen sein. Benjamin ist — dies wird vorausgesetzt (בְּנִי) — viel jünger als Joseph. — יָחֹנֵךְ § 67n. — **30** Zu Josephs Tränen vgl. die Variante 42 24. Schon der Vetter freut sich und weint vor Freude, wenn er in der Fremde seine Base trifft 29 11; wie sollte der Bruder nicht weinen, der seinen einzigen Bruder in fremdem Lande wiedersieht! Hier bleibt unter den antiken Hörern kein Auge ohne Tränen. Auch jetzt aber sind die Strafen der Brüder noch nicht vorüber; vielmehr das Schlimmste soll noch kommen; darum entdeckt sich Joseph noch nicht. Diese psychologische Schilderung, wie »sein Eingeweide entbrannt« ist, wie die Tränen ihm auch wider Willen ausbrechen, wie er sich aber schnell zurückzieht und in der Stille ausweint und so die Kraft findet, sich zu beherrschen, — dies ganze Gemälde ist ein kleines Kabinettsstück: solche Seelengemälde setzen eine hochentwickelte Kraft, psychologisch zu beobachten, voraus; dergl. findet man in den ältesten Sagen noch nicht. — עַל-אָחִיו Sam, Ball vgl. I Reg 3 26. — **32** Joseph als Vornehmster ißt für sich allein.

Ägypter dürfen nicht mit den Hebräern zusammen Mahlzeit halten; denn das wäre den Ägyptern' ein Greuel. 33Man setzte sie aber ihm gegenüber, vom Ältesten bis zum Jüngsten, genau nach dem Alter; des verwunderten sich die Männer unter einander. 34Er aber ließ ihnen von seinem Teil Ehrengerichte vorsetzen; aber Benjamins Ehrengericht war fünfmal mehr als die aller anderen. Und sie tranken bei ihm und wurden guter Dinge.

III. Der versteckte Mundbecher 44.

1Dann befahl er seinem Hausmeister: fülle den Männern die Säcke mit Speise, soviel sie fortbringen können *[und lege jeglichem sein Geld oben in den Sack];* 2meinen silbernen Becher aber lege oben in des Jüngsten Sack *[samt seinem Gelde für das Getreide].* Der aber tat, wie ihm Joseph befohlen hatte.

Aber auch die Brüder und die Ägypter essen besonders; zu dieser ägyptischen Sitte vgl. Ex 8 22; nach Herodot 2 41 gebrauchte kein Ägypter ein Eßgerät eines Griechen (Dillmann). Dieser Zug ist für den Verlauf der Handlung überflüssig. Der Erzähler hat ihn aufgenommen, weil seine Hörer gern von den seltsamen Sitten der Ägypter vernehmen. Für uns ist dieser Zug religionsgeschichtlich interessant: in alter Zeit muß Israel in seinen (religiösen) Speisesitten weitherziger gewesen sein als später; es wunderte sich damals über diese Zurückhaltung der Ägypter, die es später selbst übte. Gemeint sind übrigens nicht besondere Tische — die Ägypter sitzen nicht wie wir bei Gelagen rings um einen Tisch vgl. die Abbildungen bei Erman 338/339. 344/345 —, sondern, da erst 33 vom Sitzen und 32 vom Auftragen redet, besondere Schüsseln. — תּוֹעֵבָה Term. techn. des religiös (sittlich und ästhetisch) Abscheulichen, Verbotenen. — Man lese לִמְצְרִים, Ball, Holzinger u. a. — **33** Der Zweck dieser Tischordnung ist, die Brüder zu ängstigen: sie müssen ja an Zauberei glauben! Was ist das für ein Mann, der ihr Alter kennt, das sie ihm doch nicht gesagt haben? Es ist das eine Situation, wie sie sonst zwischen Mensch und dem ihm unbekannt erscheinenden Gotte spielt. — Voraussetzung des Zuges ist, daß der Rang von Brüdern sich nach dem Alter richtet. Würde Joseph ihnen bekannt sein, so würden die Brüder diese Tischordnung natürlich finden. — **34** Eine dritte Bemerkung über die Art, wie sie aßen; vielleicht aus E? — Joseph ehrt Benjamin (nach antiker Sitte) durch mehrfache Portionen vgl. zu 18 6ff.; freilich wird, wer auf Sitte und Anstand hält, dies nicht alles essen. — Die Fünfzahl kehrt in der Josephgeschichte auch 45 22 47 2 (41 34 47 24) wieder vgl. auch Jes 19 18; »man könnte daraus entnehmen, daß, wenigstens nach Meinung der Hebräer, die Fünfzahl bei den Ägyptern eine Rolle gespielt habe«, Meinhold, Sabbat 19; über die (nicht sehr häufige) Fünfzahl im A.T. vgl. Meinhold, ebenda; über die Fünfzahl bei den Babyloniern vgl. KAT[2] s. Register s. v. ḫamuštu; nach Winckler, Gesch. Isr. II 60 soll die Fünfzahl der Josephgeschichte die fünf Epagomenen bedeuten. — In dieser ersten Szene, welche die Brüder wieder bei Joseph zeigt, ist dieser also überaus freundlich gewesen; in der folgenden nimmt er dann die umgekehrte Haltung ein: er läßt sie als Diebe verhaften. So hat der Erzähler beide Szenen aufs stärkste von einander unterschieden. — Mit Willen berichtet der Erzähler am Schluß der ersten Szene, daß die Brüder schließlich, als sie trinken, guter Dinge werden (zu שִׁכֵּר vgl. zu 9 21); sie haben alle Not vergessen; um so tiefer wird sie die folgende Qual stürzen, die Joseph ihnen jetzt vorbereitet. »In dem schroffen und doch wohl begründeten Wechsel der Ereignisse und Stimmungen bewährt der Erzähler aufs neue seine Meisterschaft« (Kautzsch[3]).

III. Der versteckte Mundbecher 44.

1 f. Der Erzähler bringt jetzt das Motiv von den versteckten Wertsachen noch einmal, aber in schöner Abwandelung: das erste Mal war es nur Geld und in allen Säcken, jetzt ist es gar Josephs Mundbecher und in Benjamins Sack. So spitzt sich der

3 Des Morgens, da es licht ward, ließ man die Männer ziehen samt ihren Eseln. 4 Kaum, daß sie zur Stadt hinaus waren, noch konnten sie nicht weit gekommen sein, da sprach Joseph zu seinem Hausmeister: auf, jage den Männern nach, und wenn du sie eingeholt hast, dann sprich zu ihnen: warum habt ihr Gutes mit Bösem vergolten? 5 Das ist doch der, woraus mein Herr trinkt, und woraus er weissagt! Ihr habt übel gehandelt.

Konflikt zu: das Geschick Benjamins, des von seinem Vater so geliebten und so sorgsam behüteten Jüngsten, kommt jetzt in Frage. — Ein Späterer hat diese schöne Steigerung nicht gewürdigt und daher 1b und וְאֶת בִּנְיָמִן שִׁבְרוֹ 2 aus 42 25 hinzugefügt; aber die Pointe des Folgenden besteht ja gerade darin, daß Benjamin der einzige Schuldige ist, Holzinger, Kautzsch[3]. — Joseph gibt ihnen Getreide, soviel sie tragen können, also mehr, als ihnen von Rechts wegen zukommt, als ein Zeichen seiner besonderen Gnade; um so größer wird ihre Schuld erscheinen, wenn sie als Diebe ertappt werden. — Josephs Gedanken und Absichten werden auch hier wie 42 nicht angegeben; sein Verhalten erscheint dem oberflächlichen Blick widerspruchsvoll; wir wissen bis zum entscheidenden Augenblick nicht, was er mit den Brüdern vorhat. Dies entspricht seiner hohen Stellung: dem Vornehmen geziemt es, die Gedanken zu verbergen; zugleich aber erhält es den Hörer bis zuletzt in einer immer steigenden Spannung.

4 Der Name der Stadt wie auch des Königs wird nicht genannt: Märchenstil. לֹא הִרְחִיקוּ zur Kstr. § 156f. — LXX (Vulg Peš) liest nach 4 *ἵνα τί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν*, Holzinger u. a. Hierdurch wird der Text glatter, aber nicht besser, Dillmann, Ball, Ehrlich. Vielmehr werden die Brüder als ertappte Diebe behandelt, denen man nicht zu sagen braucht, was sie gestohlen haben. Man beachte, daß die Brüder selber im folgenden noch nicht recht zu wissen scheinen, worum es sich handelt 8. — Joseph wird eine Beschuldigung gewählt haben, die an sich sehr nahe liegt: solchen hergereisten Leuten ist im Punkte des Mein und Dein nicht zu trauen. — 5 Hier ist der Frevel besonders schwer, daß sie ein Gastmahl, zu dem sie von einem hohen Herrn so gütig eingeladen worden sind, zum Diebstahl benutzt haben und so unverschämt gewesen sind, seinen Mundbecher — sicherlich ein besonders kostbares Stück — zu stehlen; und nun ist es — hier soll die Brüder Grauen und Entsetzen überfallen — gar sein Zauberbecher! — Ob Joseph aus diesem Becher wirklich wahrsagt oder es nur vorgibt, macht der Erzähler, in diesem heiklen Punkte sehr zurückhaltend, nicht klar. Jedenfalls sollen es die Brüder glauben. Sie sollen von ihm nach allem, was sie bei ihm erlebt haben 43 33 (42 25ff.), den Eindruck haben, daß er geheimer Dinge kundig sei 15 vgl. auch zu 45 6. Wir dürfen damit verbinden, was über Josephs wunderbare Träume, Traumdeutungen und seine dämonische Weisheit 41 38 berichtet wird. Eigentümlich ist, daß diese Züge, die zusammengenommen ein Bild von Joseph als einem großen Inspirierten und Zauberer geben würden, von den Erzählern nicht verbunden sind, sondern vereinzelt und z. T. ziemlich undeutlich auftreten: es wird weder 42 28 noch 43 33 gesagt, daß die Brüder Joseph für einen Zauberer halten, so daß 44 15 für uns ganz unvermittelt auftritt. Auch hätte der Erzähler diese Angst der Brüder vor dem Zauberer noch ganz anders ausnutzen können. Eine frühere Gestalt dieser Erzählungen wird wohl diese Seite Josephs als einen Hauptpunkt unbefangen und deutlich dargestellt haben; diese Dinge werden aber in einer späteren Zeit, die von Zauberei nichts wissen wollte, zurückgetreten sein. Da die Zauberei in Ägypten blühte, und die Geschichte in Ägypten spielen will, darf man fragen, ob hier vielleicht eine ägyptische Zauberersage zu Grunde liegt, vgl. oben S. 400. — Wahrsagerei aus dem Becher, *κυλικομαντεία*, auch sonst in der Antike bezeugt, bestand in der Beobachtung von Stückchen Gold, Silber u. a., die man in den mit Wasser gefüllten Becher warf; die babylonischen barû-Priester sagten aus dem Verhalten von Öl wahr, das in einen mit Wasser gefüllten Becher geschüttet war, vgl. Hunger, Becher-

6Der holte sie ein und redete zu ihnen solche Worte. 7Sie aber antworteten ihm: warum redet mein Herr solche Worte? Fern sei es von deinen Knechten, solches zu tun! 8'Das' Geld, das wir oben in unsern Säcken gefunden hatten, haben wir dir aus dem Lande Kanaan doch zurückgebracht: wie sollten wir jetzt aus deines Herrn Hause Silber oder Gold stehlen? 9Bei welchem deiner Knechte es gefunden wird, der sei des Todes. Dazu wollen auch wir meines Herrn Knechte sein. 10Er sprach: nun gut, es sei, wie ihr gesagt habt! Bei welchem es gefunden wird, der sei mein Knecht; ihr aber sollt frei ausgehen. — 11Da ließen sie eilends ihre Säcke zur Erde; jeder tat seinen Sack auf; 12er aber fing an zu suchen; beim Ältesten fing er an, und beim Jüngsten hörte er auf. Da fand sich der Becher in Benjamins Sack. 13Da zerrissen sie ihre Kleider, packten die Säcke wieder auf die Esel und zogen wieder in die Stadt.

14So kam Juda samt seinen Brüdern in Josephs Haus. Er aber war noch daselbst. Sie fielen vor ihm nieder auf die Erde. 15Da sprach Joseph zu ihnen: was ist das für eine Tat, die ihr getan habt! Wußtet ihr denn nicht,

---

wahrsagung bei den Babyloniern 1903. — Daß man solche Zaubergabe speziell zu dem Zwecke benutzt, das gestohlene Gut wiederzufinden 15, ist sicherlich ein in der Antike recht häufiger und sehr verständlicher Zug. — Warum zieht Joseph seinen Brüdern nicht selber nach? Das würde ihm, so würde der Erzähler antworten, als vornehmem Mann nicht ziemen. Sein eigentlicher Grund dafür aber ist, weil er so die Handlung in zwei Szenen auseinanderziehen kann: 1) die Brüder zusammen mit dem Hausmeister vor der Stadt 6—12, vorläufige Szene, 2) die Brüder vor Joseph in seinem Hause 13ff., Hauptszene.

6—12 Vor der Stadt. **7** Der Satz mit בָּזָּה enthält eine »respektvolle Mißbilligung« vgl. Ex 515 3212 I Sam 2410, Ehrlich. — **8** Dieser Hinweis auf die Vorgeschichte soll ihre Ehrlichkeit beweisen. Hier hat der Erzähler beide Varianten desselben Motivs geschickt verwoben. — Für גְּנֹבַת[1] lesen Sam LXX חֲטָאת, Ball, Holzinger u. a. — **9** מִמְּךָ Nachsatz § 112ii. — Das freiwillige Anbieten der Strafe und zwar speziell der Todesstrafe für den Dieb auch 3132. — Für unser Rechtsgefühl fällt auf, daß die Strafe nicht nur den Frevler, sondern auch die übrigen treffen soll; die israelitische Antike aber war an ein solches Mitbüßen des ganzen Kreises bei besonders schlimmen Fällen gewöhnt. Daß die Brüder eine so schwere (jedenfalls ganz ungewöhnlich schwere) Strafe vorschlagen, kommt daher, daß sie sich völlig unschuldig fühlen, ebenso 3132. — **10** Der Hausmeister erklärt sich einverstanden, mildert aber bedeutend, offenbar nach Josephs Weisung vgl. zu 4323. Der Erzähler hätte hier Gelegenheit gehabt, zu erzählen, wie die Todesstrafe über Benjamins Haupt geschwebt habe; er hätte also den Konflikt bedeutend verschärfen können. Er hat das aber verschmäht: er will uns erschüttern, aber nicht in Entsetzen bringen; er fühlt, daß die furchtbare Todesstrafe zu der übrigen Geschichte nicht passen würde: das kann Joseph über seinen geliebten Bruder zu planen auch nicht einmal scheinen: ein Zeichen wahrer, bescheidener Kunst. — **12** Obwohl der Hausmeister weiß, wo der Becher steckt, sucht er erst alle anderen Säcke durch; der Zug soll die Handlung dehnen und die Spannung erhöhen; wir sollen uns vorstellen, wie die Brüder zehnmal erleichtert aufatmen und schon ihrer Sache sicher sind, da findet sich der Becher doch — und bei Benjamin. Eine ähnliche Szene bei Davids Salbung I Sam 166ff. — Statt der Pff. liest man besser mit Ball u. a. die Inff. abs. חָחֵל גָּדַל § 113h. — **13** Höchste Verzweiflung der Brüder, die ganze folgende Szene andauernd, mit Willen stark betont vgl. zu 4231ff.

14—34 Hauptszene, vor Joseph. **14** Joseph hat auf sie, des Erfolges gewiß, gewartet: auch diese deutliche Bekundung des Vorauswissens könnte die Brüder in

daß ein Mann wie ich geheime Dinge weiß? 16Da 'sprachen sie': was sollen wir meinem Herrn sagen, wie sollen wir reden, womit uns rechtfertigen? 'Hat doch' Gott die Missetat deiner Knechte ans Licht gebracht. Wir sind jetzt meines Herrn Knechte, wir selber nicht anders als der, bei dem der Becher gefunden ist. 17Er aber sprach: das sei ferne von mir, solches zu tun! Nur der, bei dem der Becher gefunden ist, soll mein Knecht sein. Ihr aber ziehet in Frieden zu eurem Vater.

18Da trat Juda auf ihn zu und sprach: mit Vergunst, Herr; laß deinen Knecht ein Wort vor deinen Ohren reden, mein Herr; dein Zorn entbrenne nicht

---

Entsetzen bringen. — **16**f. Wellhausen (Composition[3] 58) streicht in 16 יְהוּדָה als falsches Explicitum und liest וַיֹּאמֶר; so kommt die Steigerung zum Folgenden besser heraus. — Die Rede zeigt, daß die Brüder ganz zerschmettert sind. »Gott hat unsere Schuld gefunden«. Der Antike fühlt sich, wenn er im Unglück ist, unter Gottes Zorn und in Schuld. Dann verliert er Fassung und Haltung: Gott gegenüber hat niemand Recht. So muß — denken die Brüder — auch dies Unglück durch ihre Sünde verursacht sein, auch wenn sie überzeugt sind, daß Benjamin kein Dieb ist, und auch wenn sie die Sünde, die sie getan haben könnten, nicht kennen; an eine bestimmte Sünde aber (etwa an die Joseph angetane) denken sie hier nicht; anders 42 21ff. E. — Kunstvoll hat der Erzähler die Strafe, welche die Brüder treffen könnte, variiert: den härtesten Vorschlag machen sie selber, ehe der Becher gefunden ist: der Dieb soll sterben, die anderen sollen Sklaven werden 9; einen milderen Vorschlag macht der Hausmeister 10, auf dem auch Joseph beharrt 17: nur Benjamin soll Sklave werden; hier trennt Joseph mit Absicht, um sie aufs schärfste zu peinigen, ihr und Benjamins Geschick: er weiß ja, daß sie ohne Benjamin nicht zurück können. Da machen sie, ganz gebrochen, einen dritten Vorschlag: sie alle wollen Sklaven werden 16; und schließlich Juda gar einen vierten: er will allein als Sklave zurückbleiben 32—34. — Man pflegt an dieser Stelle zu sagen, daß die Brüder an Benjamin brüderlicher gehandelt hätten als an Joseph, also sich gebessert hätten, und daß diese Besserung eben Josephs letzte Absicht gewesen sei. Das aber sind moderne Eintragungen. Die Brüder halten an diesem Vorschlag, wonach sie selber als Knechte mit dem Diebe büßen wollen, fest, weil sie ohne Benjamin ihrem alten Vater nicht vor die Augen treten können. Nicht, daß sie sich gebessert haben, sondern daß sie jetzt völlig gebrochen sind, soll dieser Vorschlag zeigen. Man beachte weiter, daß nicht dies Verhalten der Brüder bei Joseph den Ausschlag gibt, sondern die rührende Rede des edelmütigen Juda. — Diese Art Josephs, die Brüder zu strafen, ist ein Muster feiner Erzählungskunst: Joseph behandelt sie nicht mit groben Mitteln, er tut ihnen körperlich nichts an, sondern er quält sie weit schärfer und feiner, indem er sie in ihren tiefsten Empfindungen martert: in ihrem Verantwortlichkeitsgefühl für den Jüngsten und ihrem Mitgefühl für den sterbenden Vater. — **16** יהאלהים Sam LXX, Kautzsch[3]. — **18—34** Judas Rede, wodurch die Entscheidung vorbereitet wird. Ähnliche Szenen sind 43 1—10 J, auch 42 29—34 E. Diese lange Rede Judas wiederholt alles Vorgefallene, soweit es Benjamin angeht; der Erzähler wünscht den Fall von allen Seiten her zu beleuchten; bezeichnend für die Art seiner Kunst ist, daß er das nicht tut durch eine ausdrückliche Besprechung der in Frage kommenden Instanzen, sondern daß er es nur vermag durch eine solche Erzählung. Diese große, pathetische Rede, ein Meisterstück hebräischer Beredsamkeit, in der alle Beweggründe der handelnden Personen noch einmal geschildert werden, ist ein mächtiger Anlauf, den der Erzähler nunmehr unmittelbar vor der letzten Wendung nimmt. Ganz parallel ist die große Rede Jaqobs 31 36ff. — Die Rede Judas besteht aus zwei Teilen: 1) dem Stück 18—31, dessen Pointe die ergreifend geschilderte Aussicht ist, daß der alte Jaqob mit Herzeleid in die Grube muß, 2) und daraufhin dem edelmütigen Vorschlag Judas 32—34. So wird das Gefühl der Hörer

über deinen Knecht; du bist ja wie Pharao! [19]Mein Herr hat vordem seine
Knechte gefragt: habt ihr euren Vater noch oder einen Bruder? [20]Da ant-
worteten wir meinem Herrn: wir haben unsern alten Vater noch; dazu einen
jungen Knaben, der ist ihm im Alter geboren; und da sein Bruder tot ist, blieb
er ihm allein von seiner Mutter übrig; und der Vater hat ihn lieb. [21]Da sprachst
du zu deinen Knechten: bringt ihn mir her, daß ich mein Auge auf ihn habe.
[22]Wir entgegneten meinem Herrn: der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen;
verläßt er den Vater, so stirbt er. [23]Da sprachst du zu deinen Knechten: wenn
euer jüngster Bruder nicht mitkommt, dürft ihr mir nicht vor Augen treten. —
[24]Als wir nun zu deinem Knechte, meinem Vater, gekommen waren, erzählten
wir ihm meines Herrn Worte. [25]Als nun unser Vater zu uns sprach: zieht
wieder hin und kaufet uns ein wenig Speise, [26]antworteten wir ihm: wir dürfen
nicht hinabziehen. Nur, wenn unser jüngster Bruder mit uns ist, können wir
hinab. Denn wir dürfen dem Manne nicht vor Augen treten, es sei denn unser
jüngster Bruder mit uns. [27]Da sprach dein Knecht, mein Vater, zu uns: ihr
selber wißt, daß mein Weib mir nur zwei Söhne geboren hat; [28]der eine ging
von mir, und ich sprach: zerrissen, zerrissen ist er! und ich habe ihn nicht
wiedergesehen bis auf diesen Tag; [29]würdet ihr auch diesen von mir nehmen,
und würde ihm ein Unfall begegnen, so würdet ihr meine grauen Haare mit
Jammer hinunter in die Grube bringen. — [30]Nun aber, wenn ich heimkäme zu
deinem Knechte, meinem Vater, und der Knabe wäre nicht mit uns, an den doch
seine Seele gebunden ist: [31]wenn er dann sähe, daß der Knabe nicht 'mit uns'
ist, so würde er sterben: so hätten deine Knechte wirklich die grauen Haare
deines Knechtes, unseres Vaters, mit Herzeleid in die Grube gebracht. — [32]Denn
dein Knecht ist Bürge geworden für den Knaben bei meinem Vater und hat ge-
sprochen: bringe ich ihn dir nicht wieder, so will ich vor meinem Vater die
Schuld tragen mein Leben lang. [33]Darum laß deinen Knecht hier bleiben an
des Knaben Statt, als Knecht meines Herrn; den Knaben aber laß mit seinen

---

mächtig bewegt; wir empfinden die volle Verzweifelung der Brüder und wir erkennen, daß Joseph jetzt nicht länger hart bleiben kann. — Dem Ton nach ist die Rede Judas unterwürfig (»unser Vater, dein Knecht«, »mein Herr« u. a.): sie sind ja ganz von der Gnade des Mannes abhängig. — Im einzelnen ist diese Rede keine völlig getreue Wiedergabe des Erzählten; es finden sich Kürzungen und auch Nachholungen 21b. 27f.; die Erzähler haben bei solchen Gelegenheiten nicht zurückgeblättert vgl. die Einleitung § 3, 20. — **18** »Du bist ja wie Pharao«: d. h. ich bin mir wohl bewußt, vor welch hohem Herrn ich spreche. — כְּ · · · כְּ § 161c. — **20** אָחִיו מֵת: die Wahrheit kann er doch nicht sagen; diese kleine Notlüge nimmt ihm der Erzähler nicht übel. — **21** »Daß ich die Augen auf ihn richte« d. h. ihn in meine Obhut nehme vgl. Jer 39 12 40 4 Ps 33 18 34 16: Juda erklärt Josephs Wunsch, Benjamin zu sehen, kluger Weise als ein Zeichen seines Wohlwollens für ihn, Driver. — **22b** Zur Kstr § 159g. — **30** »An dessen Seele seine Seele gebunden ist«, d. h. den er liebt wie sich selber I Sam 18 1, bei dessen Tode er selber sterben würde; der Ausdruck — aber nur der Ausdruck — kommt vielleicht von dem Glauben her, daß das Leben eines Menschen mit einem Gegenstande so verbunden sein kann, daß er mit dessen Vernichtung sterben muß, vgl. das ägyptische Brüdermärchen v. d. Leyen, CXV 6. 8 und die griechische Sage von Meleagros. — **31** Sam LXX Peš Vulg הַנַּעַר אִתָּנוּ, Ball, Holzinger u. a. — **34** פֶּן § 152w. — Jetzt also hört Joseph vom Jammer seines Vaters, er sieht den Edelmut seines Bruders; dadurch wird

Brüdern hinaufziehen. 34Denn wie könnte ich hinaufziehen zu meinem Vater, wenn der Knabe nicht mit mir ist? Ich könnte den Jammer nicht sehen, der meinen Vater treffen würde.

---

er überwunden. Dieser Umschlag in Josephs Stimmung, von dem im folgenden alles abhängt, ist künstlerisch vollkommen begründet. Diese Schilderung wird das Entzücken der Leser bilden, solange man die Genesis liest. Und wenn so manche Gelehrte vor lauter Wissenschaft an solcher Schönheit achtlos vorübergehen, so trösten wir uns, daß die Kinder und die Künstler auch ohne Wissenschaft fühlen, was der Erzähler hier gewollt hat.

---

68. Die Entdeckung 45 1—24 EJ.

Die Entdeckung 45 1—24 EJ. Quellenscheidung. Doppelter Faden tritt im folgenden hervor: Zweimal entdeckt sich Joseph seinen Brüdern (»ich bin Joseph« 3a ‖ 4b). Zweimal befiehlt er ihnen, Jaqob von seiner hohen Stellung zu erzählen 9 ‖ 13; der Befehl an die Brüder, Jaqob nach Ägypten zu bringen, wird mehrfach gegeben 13. 18. 19. Nach v. 1 hat es Joseph mit Absicht so eingerichtet, daß niemand der Ägypter von seiner Beziehung zu den Fremdlingen erfährt; darum ist diese Beziehung dem Pharao 47 1ff. 46 31ff. etwas ganz Neues: selbst der bisherige Wohnsitz der Männer und der Zweck ihres Kommens muß Pharao neu mitgeteilt werden 46 31 47 4. Nach 2. 16 dagegen hat Joseph bei der Erkennungsszene so laut geweint, daß die Kunde an Pharaos Hof gekommen ist; und Pharao hat daraufhin selber die Übersiedelung der Brüder angeordnet 17. 18 (zu 19 vgl. unten). Nach 10aα soll Jaqob im Lande Gošen, nach 10aβ dagegen in Josephs Nähe, also nicht weit vom königlichen Hofe bleiben; soll aber beides dasselbe bedeuten (Eerdmans 68), so würde man die zweite, allgemeinere Angabe vor der ersten erwarten. Dieselben beiden Angaben in der Auszugsgeschichte vgl. Ed. Meyer, Israeliten 35. 42f. Der eine Bericht ferner redet von Wagen, die Joseph den Brüdern für den Umzug mitgibt 19. 27 46 5; dies scheint derselbe Bericht zu sein, der es mehrfach betont, daß Jaqob alle seine Habe mitgebracht habe 10b. 11b 46 1aα. 32 47 1; der andere dagegen scheint nur von Eseln, eigenen 17 und geschenkten 23, gesprochen zu haben, wobei vorausgesetzt wird, daß beim Umzug mancherlei nicht hat mitgeführt werden können 20.

Im einzelnen ist die Quellenscheidung sehr schwierig; die Quellen scheinen stark ineinander gearbeitet zu sein. Die folgenden Angaben, im wesentlichen nach Dillmann und Wellhausen, sind also z. T. nur ein Versuch.

1a aus J vgl. 43 31; zu dieser Ansetzung stimmt, daß auch 46 31ff. 47 1ff., wonach Pharao von Josephs Brüdern noch nichts weiß, aus J stammen. Demnach ist der andere Bericht 2. 16—18 aus E. 1b scheint ‖ 1a zu sein und wird wegen התוודע (Num 12 6) zu E gehören. 4b (Joseph ist verkauft worden 37 28) aus J; demnach 3 (‖ 4b) aus E. Für letztere Ansetzung spricht auch, daß Joseph nach dem Leben seines Vaters fragt, während er dies bei J schon 43 28 erfahren hat: im ganzen Abschnitt bei J ist ja auch der hauptsächlichste Gedanke, daß Joseph durch die Rücksicht auf das Leid, das er seinem Vater antut, überwunden wird, daß er also vom Leben seines Vaters weiß. 4a könnte zu beiden Quellen gehören: bei J wäre es eine Vorsichtsmaßregel Josephs wie 1a, bei E eine Ermutigung der Brüder, im Gegensatz zu ihrem Erschrecken 3b. 5aα J (נִבְעַתּוּ) ‖ 5aβ E (vgl. 31 35). 5aγ J (Verkauf Josephs). 5b aus E wegen אלהים. 6 scheint die Fortsetzung von 5b zu sein, also aus E; doch würde der Ausdruck חָרִישׁ וְקָצִיר vgl. Ex 34 21 für J sprechen, Procksch. 7 stammt im ganzen aus E, vgl. אלהים und zu הַחֲיוֹת 50 20; doch scheint der Vers überfüllt zu sein (Dillmann), daher mag man 7aβ zu J ziehen. 8 wegen האלהים zu E; vielleicht überfüllt. 9 wegen אלהים zu E. In 10aα führt auf J, daß das Land Gošen sonst nur bei J belegt ist 46 28f. 34 47 1. 4. 6. 27 50 8 Ex 8 18 9 26. 10aβ ‖ 10aα,

45 [1]Da konnte sich Joseph nicht länger halten vor allen, die um ihn her standen; und er rief: lasset jedermann von mir hinausgehen. *Niemand war bei ihm, als sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gab.* [2]*Aber er weinte so laut, daß es alle Ägypter vernahmen [so daß es Pharaos Haus vernahm].* [3]*Und Joseph sprach zu seinen Brüdern: ich bin Joseph; ist mein Vater noch am Leben? aber seine Brüder vermochten nicht, ihm zu antworten; so erschraken sie, ihn*

---

also aus E. Dagegen scheint 10b, vielleicht von אֲשֶׁר an, aus J zu sein (»Schafe, Rinder und alle Habe« vgl. besonders 46 32 47 1). 11a aus E wegen 47 12 50 21. 11b vielleicht aus J (alle Habe). 12 unbestimmbar. 13 J (‖ 9 E). 14 J, Ausdruck wie 46 29. 15 E נָשַׁק לְ wie 32 1. 16—18 E vgl. oben; zu 16b vgl. 41 37 34 18; das Bepacken der Tiere 17 ist nach J bereits 44 13 geschehen, auch sagt J 44 13 עָמַס, während E hier עָנַן hat. 19 ein nochmaliger Befehl, Jaqob herzuholen ‖ 17. 18, also aus J; vgl. auch die wörtlichen Wiederholungen dazu in 46 5b J. Diese Worte können bei J kein Befehl Pharaos gewesen sein (der nach J vom Kommen der Brüder erst 47 1ff. erfährt), sondern müssen eine Rede Josephs sein, die von R[JE] umgearbeitet ist. Daher wird צִוָּה אֹתָם (vgl. zur Stelle) Redaktionsklammer und אֲבִיכֶם in אָבִי zu ändern sein. 20 ist zu E zu rechnen, als Fortsetzung von 18; der Ausdruck ist etwas weitläufig, weshalb aber der Vers noch nicht Glosse zu sein braucht. 21aα kommt zu früh und ist wohl Glosse (Dillmann). 21aβ »Joseph gab ihnen Wagen« J. »Nach Befehl Pharaos« stammt vom Red. wie »Pharao« 46 5; vgl. dazu 45 27, wonach Joseph die Wagen gesandt hat. Der Rest, 21b—24, mag zu E gerechnet werden: צֵדָה 21 vgl. 42 25, nach J sind die Brüder bereits auf der Reise gewesen und werden also schon Proviant haben; 22 entferntere Variante zu 43 34 J; כֶּסֶף 23. 24b, »nach 24a verspätet« (Procksch), scheint demnach zu J zu gehören. — Teilweise anders Procksch, der zu E 1b. 3. 5aβ. b. 7a. 8. 9a. 13. 15. 16—18. 20. 21aβ. b. 24b rechnet. Dabei läßt sich über Einzelheiten streiten; aber 2 muß zu E gehören, denn auch nach Procksch vernimmt Pharao von der Sache erst nach der Übersiedelung der Brüder, und die »Wagen« in 19 und 27 lassen sich von denen in 21 nicht trennen.

1 Jetzt endlich, nach so langem Anstiege, ist die Geschichte auf der Höhe angekommen. Die Erzählung wendet sich nun zu Joseph zurück: der ist schon lange gerührt wie wir; nur in Rücksicht auf die umstehenden Ägypter hat er sich zurückgehalten (1a Fortsetzung von 43 31b). Jetzt aber wird er von überströmenden Gefühlen so überwältigt, daß er nicht länger an sich halten kann; er entschließt sich, alle Ägypter herauszuschicken; und nun folgt das entscheidende Wort, das der ganzen Geschichte die Wendung gibt: ich bin Joseph! 4. Soweit nach J. — Bezeichnend für israelitischen Volksgeist ist, daß Josph bei J im Augenblick der höchsten Rührung die kluge Berechnung nicht vergißt. Er fürchtet, Pharao werde es wenig gefallen, wenn er in der Zeit der Hungersnot Fremde in Ägypten einführe; er betreibt daher die Sache zunächst geheim, um Pharao mit einer geschehenen Tatsache zu überraschen (Holzinger). So nach J. Weniger raffiniert erzählt hier E, wonach zwar (zufällig) kein fremder Zeuge bei Josephs Enthüllung war, dieser aber so laut weinte, daß die Sache bald an Pharao kam, dessen freie Gnade den Jaqobssöhnen dann die Übersiedelung erlaubt hat 2. 16—18. — 2 Man lese mit Kittel nach LXX-Hss בָּל־מִצְרַיִם; bα nnd bβ sind wohl nur handschriftliche Varianten, Sievers II 354; mit 2 soll 16—18 vorbereitet werden (gegen Holzinger)). — 3 Ein rührender Zug ist, daß Joseph sogleich nach dem Leben seines Vaters fragt. Bei J weiß er davon schon lange 43 27 vgl. oben. Hieraus folgt, daß die Strafe der Brüder und die Überwindung des Joseph bei E wesentlich anders gewesen sein muß als bei J. — Vor Schrecken, Joseph, den sie einst haben töten wollen, hier zu sehen, sind sie ganz starr. Hierdurch wird begründet, warum die Brüder in dieser Szene kein Wort sprechen. Ebendieselbe Sprachlosigkeit der Brüder bei J. Dies Schweigen fällt bei J sehr auf gegenüber ihrer unmittelbar vorhergehenden Redseligkeit. Dies aber entspricht dem Er-

zu sehen. 4 *Dann sprach Joseph zu seinen Brüdern: tretet her zu mir. Und als sie herzutraten, sprach er:* ich bin Joseph, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt. 5 Nun aber grämet euch nicht, *laßt es euch nicht leid sein,* daß ihr mich hierher verkauft habt, *denn um uns alle am Leben zu erhalten, hat mich Gott euch vorausgesandt.* 6 *Denn schon herrscht der Hunger zwei Jahre im Lande, aber fünf Jahre kommen noch, wo kein Pflügen noch Ernten sein wird.* 7 *Darum hat Gott mich euch vorausgesandt,* daß euer Geschlecht fortdauere auf Erden, *auf daß euch am Leben bleiben 'viele Errettete'.* 8 *So habt also nicht ihr mich hierher gesandt, sondern Gott: der hat mich Pharao zum Vater eingesetzt und zum Herrn über all sein Haus und zum Herrscher über ganz Ägyptenland.* — 9 *Zieht nun eilends hinauf zu meinem Vater und saget ihm: das läßt dir dein Sohn Joseph sagen: Gott hat mich zum Herrn über ganz Ägypten eingesetzt; komm herab zu mir und säume nicht.* 10 Im Lande Gošen sollst du wohnen. *Du sollst in meiner Nähe bleiben,* samt deinen Kindern und Kindeskindern, deinen Schafen und Rindern und deiner

---

zählungsstil: in dieser und z. T. auch den folgenden Szenen hängt alles von Josephs Verhalten und seinen Worten ab; das Verhalten der Brüder ist für die weitere Handlung gleichgültig. Darum verstummen sie jetzt, ebenso wie in der Paradiesesgeschichte Mensch und Weib vor Jahves Fluch verstummen, vgl. die Einleitung § 3, 13. — **4** אֲשֶׁר אֹתִי § 138d. — **5** Überaus hochherzig handelt Joseph, wenn er, weit entfernt, ihnen noch Vorwürfe zu machen für das, was sie ihm angetan haben, sie sogar tröstet: betrübt euch nicht zu sehr! Vgl. 24. Er mag denken, daß sie genugsam bestraft sind. — Besonders aber wird er durch eine andere Erwägung milde gestimmt. Er hat schon bei sich beschlossen, seine Verwandten zu sich nach Ägypten zu holen und sie dort in der Hungersnot zu versorgen. Wie aber wäre er dazu im stande, ihnen so das Leben zu erhalten, wenn er nicht durch die Wirkung ihres Frevels nach Ägypten gekommen wäre? So erkennt er in der ganzen Verwickelung die Hand Gottes, der ihn vorausgesandt hat, um die ganze Familie zu erretten! So soll es auch uns wie Schuppen von den Augen fallen: hier ist Gottes Finger! Ebenso 50 20. Der Erzähler (E) spricht hiermit einen Grundgedanken der Josephgeschichte aus. Man beachte diesen tiefen Gedanken von göttlicher »Vorsehung«: hier sucht das religiöse Empfinden Gott nicht mehr in einer einzelnen Begebenheit, die aus dem Kreise der sonstigen, regelmäßigen Dinge ihrer Art nach herausfällt (in einem »Wunder«, in einer äußerlich sichtbaren oder hörbaren Gotteserscheinung), sondern man findet Gottes Hand in einem an sich ganz natürlichen Geschehen; man sieht betroffen und erschüttert eine solche Zweckmäßigkeit des Geschehens und erkennt darin Gottes Hand, der im verborgenen die Dinge so ordnet, daß sie seinen Zwecken dienen müssen. Hier beobachten wir also ein religiöses Empfinden, das nicht »antik«, sondern »modern« ist: eine ungeheure Kluft ist befestigt zwischen diesem Vorsehungsglauben der Josephgeschichte und etwa der Geschichte von den drei Männern bei Abraham oder gar vom Kampfe zu Penu'el. — **6** Man beachte, daß Joseph ohne weitere Erklärung eine Weissagung ausspricht; die Brüder müssen also schon aus ihren eigenen Erlebnissen bei Joseph wissen, daß ihm solche Orakel zuzutrauen sind. — זֶה mit Zeitbestimmung wie 31 38. — **7** Für לִהְחַיּוֹת scheint das Objekt zu fehlen, oder es ist mit Sam LXX Peš שְׁלֵישָׁה zu lesen (Ball, Kittel u. a.); letzteres oben. — **8** Der Titel »Vater des Königs« als höchster Titel des Reichs auch Add. Esther ad 3 13 und ad 8 12 I Mak 11 32. Hier mag אָב die Hebraisierung des ägyptischen âbu = Truchseß (Ermann 155 f., Heyes, Bibel u. Äg. 171) sein, Holzinger nach Brugsch. — **9** כֹּה אָמַר der ständige Eingang der Botschaften, daher bei den Propheten, die sich als Jahves Boten fühlen, häufig. — Joseph wünscht Eile, weil er sich nach seinem Vater sehnt, der, wenn man zögert, inzwischen sterben

ganzen Habe. [11] *Ich will dich daselbst versorgen, denn noch fünf Jahre wird der Hunger dauern,* auf daß du nicht verarmst samt deinem Hause und deiner ganzen Habe. [12] *Ihr seht es ja mit eigenen Augen, und auch mein Bruder Benjamin sieht es, daß mein Mund es ist, der zu euch redet.* [13] So müßt ihr meinem Vater von all den Ehren erzählen, die ich in Ägypten habe, und von alledem, was ihr gesehen habt. Dann bringet meinen Vater eilends hierher. — [14] Damit fiel er seinem Bruder Benjamin um den Hals und weinte; und auch Benjamin weinte an seinem Halse. [15] *Und er küßte all seine Brüder und weinte an ihrer Brust; danach endlich besprachen sich seine Brüder mit ihm.*

[16] *Die Kunde davon aber kam in Pharaos Haus, daß Josephs Brüder gekommen seien. Das gefiel Pharao und seinen Knechten wohl.* [17] *Da sprach Pharao zu Joseph: sage zu deinen Brüdern: tut also: beladet eure Tiere und ziehet ins Land Kanaan.* [18] *Dann nehmt euren Vater und eure Kinder und kommt her zu mir: so will ich euch das Beste geben von Ägyptenland, daß ihr das Fett des Landes essen sollt.* [19] *['Befiehl ihnen']*: Tut also: nehmt euch aus Ägyptenland Wagen mit für eure Kinder und Frauen und bringet *[euren]* Vater hierher. [20] *Laßt euch euren Hausrat nicht leid tun, denn das Beste in Ägyptenland soll euer sein.* [21] *[Die Söhne Israels taten so.]* So gab Joseph ihnen Wagen *[nach Pharaos Befehl]. Er aber gab ihnen Zehrung auf den Weg.* [22] *Und ihnen allen gab er je ein Feierkleid; dem Benjamin aber gab er dreihundert Šeqel und*

---

kann 13. — **10** Daß der kanaanäische Sklave, der in Ägypten zu hohen Ehren gekommen ist, seine Verwandten nach sich zieht und mit Staatsgut versorgt, wird ein Zug sein, welcher der Wirklichkeit abgelauscht ist. Ähnliche Züge der Begünstigung der Juden durch den Juden in fremdem Staatsdienst Esth 8 1f. Tob 1 21f. 2 10. Die hebräischen Erzähler berichten so zum Lobe Josephs: er hatte trotz der ihm widerfahrenen Unbill seine Treue gegen sein Vaterhaus nicht vergessen. Die Fremden, auf deren Kosten es geht, denken über solches zähes Familiengefühl des Hebräers wohl etwas anders; dies klingt in J, wo Joseph die Sache geheim betreibt, noch deutlich durch. — Gošen, LXX *Γέσεμ Ἀραβίας*, ägyptisch Kesem, ist der Wâdi Tûmîlât, ein schmales Tal zwischen dem Nil und den Bitterseen, durch einen Nilkanal fruchtbar, reiches Weideland, vgl. Erman 49, Dillmann, Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten 21f., woselbst eine Karte. Dies Land ist nach J der Sitz Israels in Ägypten. — **11** תּוּרַשׁ, so auszusprechen, nicht von √ יוּשׁ, sondern Hofal von יוּשׁ, Ehrlich. — **12** soll das etwaige Mißtrauen der Brüder, die in dem Vorschlag überzusiedeln eine neue Quälerei sehen könnten, beschwichtigen: ihr seht selbst, daß ich es sage. — **15b** So gewinnen seine Brüder endlich den Mut, mit ihm zutraulich zu sprechen; Gegenstück zu 3b (Holzinger).

16—24 Pharaos Erlaubnis zur Übersiedelung und Josephs Geschenke. **16** So beliebt war Joseph bei Pharao — das vernehmen die patriotischen Hörer gern —, daß alles sich mit ihm freute. — **18** Das »Fett« ist das Beste: der Hebräer trinkt gern süß und ißt gern fett. — Daß Jaqob das Beste im ganzen Lande von Pharao erhalten habe, erzählt die israelitische Sage mit Stolz. Diese Angabe des E ist gegenüber der des J, wonach sie Gošen bekommen haben, weniger realistisch und eine Steigerung. — **19** וְאַתָּה צֻוֵּיתָה ist schwierig; leichter liest man nach LXX Vulg mit Kittel, Kautzsch[3] צַוֵּה אֹתָם oder mit Ehrlich וְאֵת הַמִּצְוָה הַזֹּאת עֲשׂוּ. — עֲגָלָה ist der Lastwagen im Unterschied von מֶרְכָּבָה, dem Kriegs- und Luxuswagen vgl. Erman, Ägypten 650f.; solche Wagen gelten hier als Erzeugnis ägyptischer Kultur und als besonders praktisches Geschenk Pharaos für die Übersiedelnden. — **21b—23** Die Geschenke Josephs sind: 1) für die Brüder: Zehrung für den Weg und Wechselkleider (d. h. besonders schöne

fünf Feierkleider. 23 *Dabei sandte er seinem Vater zehn Esel, mit Gut aus Ägypten beladen, und zehn Eselinnen mit Getreide, mit Brot und Zehrung, für seinen Vater auf den Weg.* 24 *So entließ er seine Brüder und sie zogen hin;* und er sprach zu ihnen: habt keine Angst auf dem Wege.

Gewänder wie man sie beim Fest trägt), 2) für den Vater: zehn Esel mit ägyptischen Kostbarkeiten (Gegenständen, wie sie die hochberühmte »Weisheit« Ägyptens hervorbringt) und zehn Eselinnen mit Getreide, sowie mit Proviant für die Reise. Also außerordentlich reiche Geschenke! — 23 בְּזֹאת § 102g. — 24 אַל־תִּרְגְּזוּ »habt keine Angst«, daß ich noch weiter zürnen könne; nach anderen: ereifert euch nicht über meine (Josephs) hohe Stellung oder über die Schuld eines jeden.

67. Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25—28 46 1—5. 28—34 47 1—5a. 6b. 12. 27a JE.

Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25—28 46 1—5. 28—34 47 1—5a. 6b. 12. 27a JE. Komposition: Mit dem Vorhergehenden ist der Höhepunkt der Josephgeschichte bereits überschritten. Nach altem Stil würde die Geschichte jetzt kurz abbrechen. Anders in dieser ausgeführten Erzählungsart: eine Erzählung, die so langsam zur Höhe emporgestiegen ist, kann nicht jäh abfallen, sondern muß langsam und ruhig ausklingen. Darum folgen jetzt noch eine Reihe von Stücken: Jaqob reist nach Ägypten und bleibt in Gošen 45 25ff.; Jaqob segnet Josephs Kinder und stirbt 47 29ff.; Jaqobs Begräbnis 50 2ff. und Josephs Tod, Schluß der Erzählung 50 23ff. Dies alles ein fortlaufender Faden. — Dazwischen ist noch gestellt, wie Joseph ganz Ägypten Pharao zu Knechten macht 47 13—26, und Jaqobs Segen über die zwölf Stämme, ein Gedicht 49.

Quellenkritik der Geschichte von Jaqobs Reise nach Ägypten. Die Geschichte des JE ist mehrfach durch Stücke aus P auseinandergesprengt. Zu J gehört Folgendes: als der Vater die Wagen sieht (vgl. zu 45 19) und sich also von Josephs Leben überzeugt, entschließt er sich sofort, nach Ägypten zu ziehen 45 27aγ. δ. 28 (יִשְׂרָאֵל 28). Die Söhne aber heben ihn und seine Familie auf die Wagen, und so bricht er auf 46 5b. 1aα (am besten in dieser Reihenfolge) (vgl. den Namen »Israel«, die Wagen, die Berührung mit 45 19). Fortsetzung ist 46 28—34, Josephs Zusammentreffen mit Israel: dies Stück ist einheitlich; es gehört zu J wegen Israel 29. 30, Gošen 28. 29. 34, Juda 28; 30 weist auf 45 28 J zurück: הַפָּעַם 30; 32b »alle Habe« wie 46 1aα. Die unmittelbare Fortsetzung dieses Stücks ist 47 1—5a. 6b. 27a: Joseph führt aus, was er 46 31—34 versprochen hat; im einzelnen vgl. Israel 27a, Gošen 1. 4. 6b. 27a; zu der Aufzählung »Schafe, Rinder und alle Habe« 1 vgl. 46 32; auch sonst sind die Stücke durch Wortberührungen zusammengehalten; z. B. »erlaube deinen Knechten, im Lande Gošen zu bleiben« 4, »sie dürfen im Lande Gošen bleiben« 6b, »so blieb Israel im Lande Gošen« 27a. Der ganze Zusammenhang des J liegt von 45 28 an lückenlos vor. — Aus E stammt die Gottesoffenbarung in Be'eršeba' 46 1b—5a: אלהים 2, אֵל 3, Jaqob 2. 5a; die Gottesoffenbarung im Nachtgesicht und der Anfang des Gespräches 2b sind für E charakteristisch; während Israel nach J sofort entschlossen ist, nach Ägypten zu ziehen 45 28, hat er hier Bedenken 46 3. Ferner gehört zu E 47 12: כְּלַכֵּל wie 45 11a. Ebenso der Anfang des Stücks, 45 25—27aα. β (bis אֲלֵהֶם) und 27b: Jaqob 25. 27b; 26b gehört mit 27b zusammen; 26a spielt an 8 an; 27aα. β mag man als Vordersatz zu 27b und als Parallele zu 27aγ. δ (J) nehmen. Demnach ist E im Anfang recht gut erhalten; nur zwischen 45 27b und 46 1b ist eine Lücke. Vom Zusammentreffen mit Joseph und dem weiteren Verlauf dagegen ist aus E nur eine Notiz 47 12 vorhanden. — Aus 46 5a gewinnt man den Eindruck, Jaqob habe bis dahin in Be'eršeba' gewohnt vgl. oben S. 397. 403. 406; danach scheint 1aβ ein Zusatz des letzten Red. zu sein, der diese Angabe des E mit der Voraussetzung des (RJ und) P, daß Jaqob in Hebron zu Hause gewesen ist (vgl. 37 14b), verbinden wollte.

45 [25]*So zogen sie hinauf von Ägypten und kamen ins Land Kanaan zu ihrem Vater Jaqob.* [26]*Und sie brachten ihm die Kunde: Joseph ist noch am Leben, ja er ist Herrscher über ganz Ägyptenland. Aber sein Herz blieb kalt, denn er glaubte ihnen nicht.* [27]*Aber als sie ihm alle die Worte erzählten, die Joseph zu ihnen geredet hatte,* als er die Wagen sah, die Joseph gesandt hatte, ihn herzuführen, *da kam wieder Leben in ihren Vater Jaqob,* [28]da sprach Israel: genug, mein Sohn Joseph ist noch am Leben; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe.

46 [1]So machte sich Israel auf samt seiner Habe. *[Und er kam nach Be'erševa'.] Dann brachte er dem Gott seines Vaters Isaaq Opfer dar.* [2]*Gott aber sprach zu 'Jaqob' des Nachts 'im Gesichte'; er sprach: Jaqob, Jaqob! Er sprach: rede,*

45, 25—28: Jaqob erfährt von Josephs Leben. Zuerst will er es nicht glauben und bleibt stumpf und gleichgültig: es ist ja zu unglaubwürdig. Dann aber überzeugt er sich aus ihrer ausführlichen Erzählung, daß es wahr ist. Da wird er lebendig. So E; eine gutbeobachtete Malerei des Seelenlebens des alten Mannes. Noch charakteristischer ist das Wort Israels bei J 28: »genug!« — er wehrt alles weitere Reden und Säumen ab — »Joseph lebt; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe«. Das Herz des Vaters fragt nicht nach Josephs Ehren und Geschenken, sondern ist glücklich, daß er lebt; ebenso 46 30. Dies Wort Israels ist eindrucksvoll, auch durch seine Kürze; der Erzähler erreicht seine Wirkungen auch dadurch, daß er einige der Worte so kurz gelassen hat, wie sie nach altem Stil waren, andere weit gedehnt hat; ähnliche kurze Worte 46 30 45 3a 37 33 18 5b. — »Bevor ich sterbe«: auch hier wird Israel durch den Gedanken an seinen nahen Tod bestimmt, dies Mal zur Eile. — Für unser Empfinden fällt auf, daß die Brüder von ihrem Frevel an Joseph nichts erzählen; hier hat sich der Erzähler große Schönheiten entgehen lassen. In der Josepherzählung sind nicht alle Motive, die durch die Situation gegeben waren, gleichmäßig ausgeführt.

46, 1aβ—5a Die Gotteserscheinung zu Be'eršeba' E. Jaqob — dies ist die Voraussetzung — fürchtet sich vor der Reise; weshalb, hören wir nicht; es muß aus dem Zusammenhange des E deutlich gewesen sein; er fürchtet wohl, daß Josephs Zorn noch auf den Brüdern liegen könne vgl. 50 15ff. — In dieser peinlichen Ungewißheit opfert er an heiliger Stelle (זבח Opfer mit heiliger Mahlzeit vgl. zu 8 20); seine Absicht dabei erkennen wir aus dem Zusammenhange: er will dadurch von Gott Aufschluß bekommen; dazu, daß man Opfer bringt, um Gott zu »zitieren« und Orakel zu erhalten vgl. Num 23 1ff. I Reg 3 4ff.; dasselbe ganz gewöhnlich im Babylonischen vgl. Zimmern, Beiträge 96ff. Andere nehmen den Satz zu 45 27a und verstehen die Opfer als Dankopfer; doch können beide Auffassungen nebeneinander bestehen, Dillmann. — Der Gott der Stätte von Be'eršeba' heißt »der Gott Isaaqs« 1. 3. Demnach setzt der Erzähler hier eine Geschichte voraus, wonach Isaaq diese Stätte Gott geweiht habe; diese Geschichte wird 26 von J mitgeteilt; die hier vorausgesetzte Variante des E über dieselbe Begebenheit ist uns (mit Ausnahme vielleicht von 26 2aβ. b vgl. oben S. 300f.) nicht erhalten. Solche Verweise einer Erzählung auf die andere kommen in alten Sagen nicht vor und zeigen stets späte Herkunft des Stücks, vgl. die Einleitung § 3, 6. Diese Erzählung von Jaqobs Gesicht in Be'eršeba' wird also nach Vorbild der älteren Erzählung von Isaaqs Gesicht in Be'eršeba' gebildet sein: einst hat Gott — wie es scheint — dem Isaaq in Hungersnot geboten, nicht nach Ägypten zu gehen 26 2, jetzt befiehlt er dem Jaqob das Gegenteil. — Die vorliegende Erzählung ist also keine »Kultussage«: sie will nicht die Heiligkeit des Orts begründen, die sie vielmehr voraussetzt: sie ist eine Neubildung auf Grund einer älteren Kultussage. — Sehr beachtenswert ist, daß der Erzähler nicht an Abraham erinnert, der nach einer anderen Erzählung des E Be'eršeba'

Herr! 3 *Er sprach: ich bin 'el, deines Vaters Gott. Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen;* denn ich will dich dort zum großen Volke machen. 4 *Ich selber ziehe mit dir nach Ägypten hinab, und ich will dich auch wieder heraufführen, und Joseph soll dir die Augen zudrücken.* 5 *So machte sich Jaqob von B'erṡeba' auf.* Da hoben die Söhne Israels ihren Vater *[Jaqob],* ihre Kinder und Weiber auf die Wagen, die er *[Pharao]* gesandt hatte, ihn herzuführen.

28 Den Juda aber sandte er zu Joseph voraus, daß er vor ihm nach Gošen Weisung gebe (?). Als sie nun ins Land Gošen kamen, 29 ließ Joseph seinen Wagen anspannen und fuhr seinem Vater Israel nach Gošen entgegen. Und als der seiner ansichtig ward, fiel er ihm um den Hals und weinte lange an seinem Halse. 30 Da sprach Israel zu Joseph: nun will ich gern sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen habe, daß du noch am Leben bist.

31 Joseph aber sprach zu seinen Brüdern *[und zu seines Vaters Hause]*: jetzt will ich hinauf und Pharao die Meldung bringen und zu ihm sprechen: meine

---

gestiftet haben soll 21 22ff. Wir haben hier also einen Strang des E vor uns, der nicht diese Abraham-, dafür aber eine Isaaq-Geschichte enthalten hat. — **2** Für וַיֹּאמֶר wäre vielleicht besser וַיֹּאמֶן zu lesen. — לְיִשְׂרָאֵל für לְיַעֲקֹב von späterer Hand vertauscht, Dillmann u. a. — Der Plural בְּמַרְאֹת fällt auf vgl. § 124e; man lese nach LXX בְּמַרְאֵה, Kittel, Kautzsch[3]. — **3**f. Die Offenbarung beginnt mit der Namennennung des Gottes vgl. zu 17 1. — יָרֵד 3 § 69m; die Form ist charakteristisch für E vgl. Holzinger, Hexateuch 190. — »Ich selber gehe mit dir hinab« 4: daß der Gott den Reisenden auf seinem Wege begleitet, erscheint dem Antiken nicht wie uns selbstverständlich, sondern, da der Gott irgendwie an Ort und Land gebunden ist, als eine besondere Gnade vgl. 24 7 28 15 31 3. — Der Zusammenhang zwischen 3 und 4 ist: fürchte dich nicht vor der Reise, denn ich selber will mit dir ziehen und dich beschützen. Dieser Zusammenhang wird durch 3bβ gestört (Kautzsch-Socin): ein Späterer fand die Verheißungen Gottes an Jaqob zu gering; wäre das Wort echt, so würde es hinter 4 stehen. Ähnliche Zusätze 13 14ff. 22 15ff. 26 24 28 14. — »Ich bringe dich zurück« — im Sarge: Ankündigung der Erzählung von Jaqobs Begräbnis in Kanaan. — גַּם־עָלֹה wie 31 15E, Inf. Qal beim Hifil § 113w. — »Joseph soll dir die Hand auf die Augen legen«, zarter Ausdruck für »dir die Augen zudrücken«: ein besonderer Trost des Antiken ist, daß ihm die geliebteste Hand, der blühende Sohn, diesen letzten Liebesdienst leistet (dasselbe Motiv in Goethes »Euphrosyne«); das Augenzudrücken wird sonst im AT nicht erwähnt, wohl aber in der Mišna und ist auch sonst in der Antike Sitte vgl. Dillmann, Torge, Seelenglaube 175ff. — **5** ויעקב[2] ist späterer Zusatz. — Die Wagen sind als von Rindern gezogen zu denken. — פַּרְעֹה vom Red. eingesetztes Explicitum; nach J hat Joseph die Wagen gesandt 45 27; LXXA *Ἰωσήφ*.

46, 28—30 Zusammentreffen Israels mit Joseph. **28** Israel sendet Juda voraus, Josephs treusten Bruder. — לְהוֹרֹת »um zu weisen«, daß er (Joseph) vor ihm (Jaqob) nach Gošen Anweisung geben solle: der Ausdruck hat Bedenken. Sam Peš לְהֵרָאוֹת Inf. Nif. vgl. 29: »daß er (Joseph) vor ihm (Jaqob) in Gošen erscheinen solle«; auch dies ist schwierig. — **29** Joseph ehrt den Vater, indem er ihm entgegengeht. — Dadurch, daß er ihm hoch zu Wagen entgegenkommt, zeigt er ihm sogleich beim ersten Anblick die hohen Ehren, die er in Ägypten genießt. — Die Szene, da Vater und Sohn sich wiederfinden, rührt die Hörer zu heißen Tränen.

46, 31—34 Joseph instruiert seine Brüder für die Audienz bei Pharao. Die folgende Erzählung will zeigen, wie Joseph es fertig gebracht hat, seinen Verwandten das Land Gošen als Wohnsitz zu verschaffen. Daß er sich um Gošen so große Mühe gibt, erklärt sich wohl daraus, daß Gošen an der Grenze liegt, wo es den Brüdern möglich ist, Ägypten, wenn sie wollen, wieder zu verlassen. Hier also blickt die

Brüder und meines Vaters Haus, die bisher im Lande Kanaan gewesen sind, sind zu mir gekommen; 32die Männer sind Schafhirten *[denn sie waren Viehzüchter]*; ihre Schafe und Rinder und alle ihre Habe haben sie mitgebracht. 33Wenn euch nun Pharao rufen läßt und euch fragt: was ist euer Gewerbe? 34so antwortet: deine Knechte sind Viehzüchter gewesen von Jugend an bis heute, wir wie schon unsere Väter; daß ihr im Lande Gošen bleiben dürft. — Denn alle 'Schafhirten' sind den Ägyptern ein Greuel.

47 1So ging Joseph und brachte dem Pharao die Meldung und sprach: mein Vater und meine Brüder sind mit ihren Schafen und Rindern und ihrer ganzen Habe aus dem Lande Kanaan gekommen und weiden jetzt im Lande

---

Sage voraus auf die Auszugsgeschichte: ebendarum ist es später Israel möglich gewesen, den Ägyptern zu entrinnen, weil sie der Grenze nahe saßen; damals ging die Berechnung des weitblickenden Joseph in Erfüllung. Daß Gošen hier als bestes Land betrachtet werde, ist wenig wahrscheinlich, da es ja nach dem Folgenden vorwiegend Weideland sein soll. Pharao aber wird, so fürchtet Joseph, so leicht nicht den Fremdlingen diese Grenzprovinz anweisen. Da fällt Joseph zur rechten Zeit ein, daß Gošen ein Weideland, besonders für Schafe ist: in Gošen weiden auch Pharaos eigene Herden 476b; so kommt Joseph auf den klugen Rat, seine Verwandten dem Pharao als Viehzüchter und besonders als Schafhirten vorzustellen. Da nun Joseph seinen Brüdern ausdrücklich einschärft, dies Gewerbe anzugeben, so kann dies nicht einfach der Wahrheit entsprochen haben; es muß unwahr oder halbwahr gewesen sein, vgl. Eerdmans II 42. 71f. Denn daß die Männer aus Verwirrung vor dem Anblick der königlichen Majestät eine so einfache Frage nicht würden beantworten können, weshalb ihnen Joseph die Antwort im voraus in den Mund legen müsse, ist schwerlich anzunehmen, gegen Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten 22 A. 1; auch wird ja in 34 der geheime Zweck der Antwort, die sie geben sollen, ausdrücklich mitgeteilt. Was ist aber der eigentliche Beruf Israels und seiner Söhne nach diesem Erzähler gewesen? Man wird antworten: sie haben nach seiner Meinung auch Rinder, Kameele und Esel gezogen und wohl auch Ackerbau getrieben. — Die Lüge Josephs erscheint dem Erzähler nicht als Schändlichkeit, sondern als Klugheit: er verherrlicht so den klugen und gegen seine Familie edelmütigen Mann vgl. zu 12 11ff. — Etwas komplizierter ist Josephs Plan nach 34bβ: danach zieht er zugleich in Rechnung, daß die Ägypter die Schafhirten verabscheuen und sie daher dort an der Grenze wohnen lassen. Dieser Abscheu der Ägypter vor den Schafhirten ist einstweilen nicht bezeugt; wir wissen nur, daß die Rinderhirten in Ägypten sehr gering geachtet waren und in den Marschen des Nordlandes wohnten, Erman 583. Vielleicht ist der Satz 34bβ, der zu spät zu kommen scheint, ein nachträglicher Zusatz (Holzinger). — 31 וְאֶל־בֵּית אָבִי fehlt in LXX-Hss, ist aus 31b hereingekommen: solche Dinge berät man nur mit Männern, aber nicht auch mit den Frauen und Kindern. — »Ich will hinauf«: zum Könige und Fürsten (der oben in der Königsburg wohnt) geht man hinauf. — 32 כִּי־אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ ist nichts als eine an falsche Stelle geratene Variante zu אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ 34. — 33 מַעֲשֵׂיכֶם Sing. § 93ss oder Plural. — 34 »Wir sind Hirten gewesen, von Jugend an, wie auch unsere Väter«: so soll Pharao denken, daß diese Männer auch zu nichts anderem zu gebrauchen sind. — HebrHss Sam Targ-Onk Peš Vulg מִקְנֵה, Ball, Holzinger u. a.; ebenso ist 473 nach HebrHss Sam LXX-Hss Targ-Onk Peš Vulg zu lesen.

47, 1—5a. 6b. Die Audienz. Die Szene sollen wir nicht ohne stilles Vergnügen hören: Pharao mag ein großmächtiger König sein, aber es wäre ihm gut, wenn er etwas klüger wäre; er läßt sich in wünschenswertester Weise übers Ohr hauen. — Daß Pharao selbst über das Verbleiben der Leute bestimmt und höchstpersönlich mit ihnen verhandelt, ist märchenhaft. — 1 Sehr klug hat es Joseph so eingerichtet, daß die Brüder schon in Gošen sind, ehe Pharao davon erfährt. Daß er sie absichtlich geschickt hat,

Gošen. [2]Aus der Zahl seiner Brüder aber hatte er fünf 'mit sich' genommen, die stellte er Pharao vor. [3]Da sprach Pharao zu seinen Brüdern: was ist euer Gewerbe? sie antworteten Pharao: deine Knechte sind 'Schafhirten', wir wie schon unsere Väter. — — — [4]Und sie sprachen zu Pharao: wir sind gekommen, um eine Weile im Lande zu bleiben; denn deine Knechte haben nicht Weide für ihre Schafe; denn der Hunger ist schwer im Lande Kanaan. So erlaube nun deinen Knechten, im Lande Gošen zu bleiben. [5a]Da sprach Pharao zu Joseph: [6b]: sie dürfen im Lande Gošen bleiben; und wenn du siehst, daß tüchtige Leute unter ihnen sind, so setze sie zu Aufsehern meiner eigenen Herden ein.

[12]*So versorgte Joseph seinen Vater, seine Brüder und seines Vaters ganzes Haus mit Brot nach der Zahl der Kinder.* [27a]So blieb Israel in Ägyptenland im Lande Gošen.

---

sagt er Pharao nicht; der soll vielmehr glauben, sie seien zufällig dort. So ist wahrscheinlich, daß er sie dort auch lassen wird. — 2 Sam (LXX) לָקַח עִמּוֹ, Ball, Holzinger u. a. — 3f. Für אחיו 3 hat Sam LXX-Hss Peš Targ-Jon אחי יוסף, Ball, Holzinger u. a. — Der zweimalige Ansatz »sie sprachen zu Pharao« widerspricht einem hebräischen Stilgesetz vgl. zu 19 9; es ist wohl eine Zwischenrede ausgefallen: »Pharao sprach: wozu seid ihr hierher gekommen?«; so auch Ball. — Die Antwort der Brüder entspricht Josephs Anweisung; sie verraten Pharao wohlweislich nicht, daß sie durch Joseph nach Ägypten gerufen worden sind, und machen ihm weis, daß sie nichts als Schafhirten seien und nur der Schafe wegen überhaupt nach Ägypten gekommen seien; man sieht: sie haben Joseph verstanden. Das sind — denkt der Erzähler — die Ahnherrn der zwölf Stämme Israels, und so sind sie geblieben. — In 5. 6 sind im gegenwärtigen hebräischen Text Stücke aus J und P ineinander gearbeitet; LXX hat sie noch voneinander gesondert gelesen; vgl. weiter darüber unten. — Pharao erlaubt nicht nur die Niederlassung in Gošen, sondern, um seinem Minister Gnade zu erweisen, will er die Brüder sogar zu königlichen Oberhirten machen. Hier amüsiert sich der Erzähler köstlich: Pharao ist großmütig und — etwas dumm. — Der moderne Leser wird vielleicht verwundert sein oder gar Anstoß daran nehmen, daß auf eine so rührende Szene wie die vorhergehende eine humoristische folgt. Man bedenke aber, daß sich eine solche Abwechselung ergreifender und humoristischer Motive in vielen Literaturen findet. Denn so entspricht es der menschlichen Natur: wir sind nicht im stande, allzu lange Zeit eine solche Rührung zu ertragen, sondern wir sind dem Schriftsteller dankbar, der uns erlaubt, nach allen Tränen wieder zu lachen. — Für das auffallende וְיֶשׁ־בָּם liest Ball nach Sam הֲיֹשׁ־בם, Ehrlich כי־יש־בם.

12. 27a Jaqob und seine Söhne bleiben in Ägypten. כִּלְכֵּל 12 mit doppeltem Akk. § 117cc. — »Nach der Kinderzahl« d. h. nach der Größe jedes Hausstandes

---

70. Joseph macht Ägypten Pharao zinsbar 47 13—26 J.

Joseph macht Ägypten Pharao leibeigen 47 13—26 J. Stellung des Stücks in der Komposition der Josephgeschichten. Das Stück unterbricht die Geschichte von Josephs Verhältnis zu seinen Brüdern aufs empfindlichste: nach Jaqobs Ankunft in Ägypten erwarten wir sofort die Erzählung von Jaqobs Tod vgl. 45 28 und 46 30 (vgl. weiter zu 47 29ff. und S. 396): auf Pharaos Erlaubnis »sie dürfen in Gošen bleiben« 47 6b erwarten wir sofort die Erzählung: »so blieb Israel in Gošen« 47 27a. Während das Stück 13—26 hier also nur stört, würde es vortrefflich an 41 55f. anschließen; diese Worte, dem Inhalt nach mit 47 13 identisch, sind geradezu die Exposition zu 47 14—26. Demnach ist dies Stück als die ursprünglich beabsichtigte Fortsetzung von 41 zu betrachten (Dillmann u. a.). In den Josephgeschichten sind zwei Hauptfäden von dem Er-

zähler zusammengesponnen: 1) Josephs Schicksale in Ägypten 39. 40. 41, 2) Josephs Beziehungen zu seiner Familie 37. 42—47 12 47 27—50. Das Stück 47 13—26 gehört seinem Thema nach zum ersten Hauptfaden. Seine gegenwärtige Stellung mitten unter den Erzählungen des zweiten Fadens ist keine natürliche und ursprüngliche; dies zeigt sich auch daran, daß die Erwähnung Kanaans 13. 14. 15, die dies Stück ein wenig in den gegenwärtigen Zusammenhang einfügen soll, im Stücke selbst, das sonst nur von ägyptischen Dingen handelt, nicht recht passend ist (Holzinger, Driver, Cheyne u. a.). Der Abschnitt ist aus seiner alten Stelle abgelöst und hierher gestellt worden aus Gründen der Chronologie: er handelt schon vom zweiten Jahre der Hungersnot 18, während 42 (vgl. 45 6) bereits mit dem ersten Jahre einsetzt. — Doch unterscheidet er sich, wie Haller 146 mit Recht hervorhebt, von den Erzählungen auch des Hauptfadens durch sein politisches Interesse und seine verhältnismäßig genaue Kenntnis der Besitzverhältnisse Ägyptens, während in jenen das Persönliche weit mehr hervortritt.

Der Abschnitt enthält eine ätiologische Sage: der Hebräer, der nach Ägypten kommt, wundert sich über die dortigen, von den Verhältnissen des eigenen Landes so ganz abweichenden Agrarverhältnisse. Während es in Kanaan einen freien Bauernstand gibt, und der König nur der erste Grundbesitzer im Lande ist, ist der Acker Ägyptens fast ganz in den Händen des Staates; die Bauern aber müssen — so dürfen wir nach unserer Erzählung annehmen — den Fünften, also nach hebräischen Begriffen eine außerordentlich hohe Abgabe, bezahlen; nur die Priester (und nach Diodor Bibl. hist. I 73 f. die Krieger) haben selbständigen Grundbesitz. Vgl. über die sozialen Zustände des Neuen Reiches Erman 188; eine Vermutung über die Entstehung dieser eigentümlichen agrarischen Verhältnisse bei Erman 152 f. Der Hebräer, der diese Dinge beobachtet, macht sich seine Gedanken darüber: welche gewaltige Macht muß der Pharao in seinem Lande haben im Verhältnis zu der so geringfügigen des Königs von Israel! Einen wie weisen Minister muß jener Pharao der alten Zeit besessen haben, daß er alles Land sich hat zinsbar machen können! — Nun ist es die Nationaleitelkeit — ein von alters her stark hervortretender Charakterzug Israels —, die behauptet, daß unser Joseph dieser weise Minister gewesen sei. Diese Behauptung ist also derselben Quelle entsprungen, wie die späteren, daß Joseph der Schöpfer des Mörissees sei, daß Abraham die Ägypter Astronomie gelehrt habe, daß Moses der eigentliche Begründer aller Kultur in Ägypten gewesen sei, und daß Plato aus Mose geschöpft habe, vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] III 354 f. — Wir sollen die folgende Erzählung also lesen voller Entzücken über die Klugheit unserer Leute. Der Gedanke aber, daß die Politik eines Ministers, der die Not des Landes benutzt, um das Volk in Fronpflicht zu bringen, und der die Landeskinder so hart behandelt, während er seine eigene landfremde Sippschaft begünstigt, daß solche Politik noch eine andere, weniger rühmenswerte Seite haben könne, ist dem alten Erzähler nicht gekommen: er sieht nicht auf den »Ruin von Land und Volk« (Reuß), sondern nur auf den Zuwachs an Pharaos Macht: im ganzen Stück wird betont, daß alles, was Joseph tut, für den Vorteil Pharaos geschieht. Wir müssen uns also wohl hüten, moderne Stimmungen einzutragen und entweder Josephs Politik »geradezu schändlich« zu finden (Holzinger) oder umgekehrt zu behaupten, er habe »nicht minder das Interesse des Landes als des Königs« im Auge gehabt (Franz Delitzsch). — Daß die Geschichte vielleicht auf eine ägyptische Erzählung zurückgeht, ist oben S. 400 bemerkt worden.

Disposition. I. Im ersten Jahre verschafft Joseph dem Pharao alles Geld 13. 14 und alle Herden 15—17. II. Im zweiten Jahre kauft er (die Personen und) das Land der Ägypter 18—22 und legt ihnen dafür den Fünften auf 23—26.

Quellenkritik. Die Quellenbestimmung hängt mit der in 41 zusammen. S. 433 ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß 41 55. 56, die Exposition dieses Stücks, zu J und 41 34b, eine Notiz über den Fünften, eine Variante dieses Stücks, zu E gehören. Demnach würde das Stück aus J stammen; das wird weiter nahegelegt durch

47 13Es war aber kein Brot im ganzen Lande, denn die Hungersnot war sehr schwer, so daß Ägyptenland *[und das Land Kanaan]* vor der Hungersnot verschmachteten. 14So brachte Joseph alles Geld zusammen, das sich im Ägyptenland *[und im Lande Kanaan]* fand, um das Getreide, das sie kaufen mußten; und Joseph lieferte das Geld ein in Pharaos Haus. — 15Als nun das Geld von Ägyptenland *[und vom Lande Kanaan]* zu Ende war, kamen alle Ägypter zu Joseph und sprachen: schaffe uns Brot! warum sollen wir vor deinen Augen sterben? denn 'das' Geld ist ausgegangen. 16Da sprach Joseph: gebt mir eure Herden, so will ich euch 'Brot' geben um eure Herden, wenn 'das' Geld ausgegangen ist. 17So brachten sie Joseph ihre Herden, und Joseph gab ihnen Brot um die Rosse, die Schafherden, die Rinderherden und die Esel: so versorgte er sie mit Brot in jenem Jahre um ihre Herden.

וְנִחְרָה וְלֹא נָמוּת 19 wie 42 2 43 8 (J), דַּל »Teile« 24 wie 43 34 (J), מִקְנֵה הַצֹּאן וּמִקְנֵה הַבָּקָר 17 wie 26 14 (J), עָצָא חֵן בְּעֵינֵי 25 bei J häufig (Dillmann). — Holzinger nimmt an, daß auch hier Doppelfaden vorliegt: 23 greife über 20f. zurück, 24 setze etwas anderes als 20f. fest; auch die Unbehilflichkeit des Stils weise auf Zusammensetzung aus mehreren Quellen hin; er findet zwei Parallelen 1) 19aβ. ba*. 23a. 25. 20. 21: die Ägypter verkaufen um Brotkorn לָהֶם ihren Grundbesitz und ihre Person; 2) 19bβ. γ. 23b. 24. 26a: die Ägypter bitten um Saatgut, damit sie nicht sterben und ihre Äcker veröden. Diese Quellenscheidung aber ist bedenklich: Holzinger übersieht die Disposition, wonach der Verfasser hier 1) vom Kauf der Äcker (und der Menschen) 20—22 und 2) von dem ihnen aufgelegten Zins sprechen wollte 23—26; die Verse 23ff. greifen also nicht über den Vers 20 zurück, sondern setzen ihn fort: וַיִּקֶן 20 »da kaufte er«, הֵן קָנִיתִי 23 »hiermit habe ich nun gekauft«. Die Festsetzung von 24 ist nicht eine andere als die von 20; vielmehr erzählt 24, was auf Grund des geschehenen Kaufes 20 den Ägyptern aufgelegt worden ist.' »Brotkorn« und »Saatgut«, die in der Erzählung beide erwähnt werden, stoßen sich im allgemeinen nicht: beides ist nötig, für Menschen und Acker. Procksch will aus J.s Bericht 13b. 14. 20. 21. 22 für E ausschalten; aber 14 ist die notwendige Voraussetzung für 15, und 20—22 wird mit 19. 23 durch die Worte אֲדָמָה (עֶבֶד) קָנָה 19. 20. 22 bis. 23 zusammengehalten. Sievers II 358f. teilt, Holzinger im Prinzip folgend, seinem »Jβ« 13—15. 20. 21b. 22, das andere (außer einigen Zusätzen) seinem »Jδ« zu: der erstere erzähle nur vom Landverkauf, der zweite vom Verkauf des Viehs, von der Leibeigenschaft und dem Fünften. Dagegen gilt das gegen Holzinger und Procksch Bemerkte und außerdem noch, daß 15. 19, wie לָמָּה נָמוּת zeigt, zusammengehören. Anderseits ist richtig, daß der Stil des Stücks nicht geschickt ist: das Zeugma 19 ist wohl nicht nur für unser Sprachgefühl hart, doch vgl. auch 43 18; 24b scheint glossiert zu sein; die unnötigen Wiederholungen 20aα. γ fallen auf. Auch sonst mag man versuchen, ob man nicht den Stil durch Annahme von Auffüllungen erleichtern kann. Vielleicht ist der Kauf der Personen hinzugefügt und hat der ursprüngliche Text nur vom Ackerkauf gesprochen, worauf 22. 26 zu führen scheinen: was oben probeweise im Text durchgeführt worden ist. Daß damit der Text an Einheitlichkeit erheblich gewinnt, wird man zugeben.

13—17 In der Hungersnot kommt alles Geld und Vieh der Ägypter in Pharaos Besitz. **13. 14** Joseph nimmt im Laufe eines Jahres (!) alles Geld ein, aus Ägypten und der ganzen Welt, so daß nichts mehr übrig bleibt: märchenhaft. — וַתֵּלַהּ 13, √ להה, nur hier; Sam וַתֶּלְאָ vgl. 19 11, Ball; LXX ἐξέλιπεν = וַתִּכְלְ? vgl. 41 30. — בַּשֶּׁבֶר 14 »um das Getreide« § 119p. — Das Geld kommt in Pharaos Schatzkammer. — **15—17** Weiter gelangt alles Vieh in Pharaos Besitz. Auch dies märchenhaft: womit hat man denn geackert? und was hat Pharao mit allem Vieh angefangen? Daß es in Ägypten schließlich auch außer dem Geld und dem Vieh noch wertvolle Gegenstände

18 Als nun jenes Jahr um war, kamen sie im zweiten Jahre und sprachen zu ihm: wir können es unserm Herrn nicht verhehlen, vielmehr das Geld ist dahin, und die Viehherden hat unser Herr schon. Es ist nichts mehr übrig, was wir unserm Herrn geben könnten, als *[unsere Leiber und]* unser Feld. 19 Warum sollen wir vor deinen Augen zu Grunde gehen samt unserm Felde? Kaufe *[uns und]* unser Feld *[um Brot, so wollen wir samt unserm Felde Pharao leibeigen sein];* aber gib uns Aussaat, daß wir am Leben bleiben und nicht sterben, und daß das Feld nicht wüste werde. 20 So kaufte Joseph für Pharao alle Felder in Ägypten; denn die Ägypter verkauften Mann für Mann ihre Äcker; so sehr bedrückte sie die Hungersnot. So kam das Land in Pharaos Besitz. *[21 Das Volk aber 'machte er' ihm 'leibeigen', von einem Ende Ägyptens bis zum andern.]* 22 Nur die Felder der Priester kaufte er nicht, denn die Priester hatten von Pharao ein Einkommen und ernährten sich von diesem Einkommen, das ihnen Pharao gab. Deshalb brauchten sie ihr Feld nicht zu verkaufen.

23 Dann sprach Joseph zum Volke: hiermit habe ich *[euch und]* euer Feld für Pharao gekauft. Da habt ihr Samen, daß ihr das Feld besäen könnt. 24 Aber von dem Ertrage müßt ihr Pharao den Fünften geben; die übrigen vier Teile sollen euch gehören zur Aussaat für den Acker *[für euch zu essen und für*

---

genug gibt, die man verkaufen oder verpfänden kann, bedenkt die Sage nicht. — Sam (LXX) הכסף 15b. 16 wie 15a. 18, Ball, Kautzsch[3]. — 16 לָכֶם לֶחֶם mit Sam LXX Vulg, Ball, Spurrell u. a. — מִקְנֵיכֶם § 93ss.

18—22 Das gesamte Ackerland wird Pharaos Eigentum. »Das zweite Jahr« ist natürlich das zweite Jahr unter den sieben Jahren des Hungers. Demnach ist die Verarmung Ägyptens nach Meinung des Erzählers sehr rasch vorgegangen; auch dies eine große Naivität. Daß die Ägypter 19 um Saatgut bitten, führt nicht ins letzte Jahr der Teuerung (gegen Holzinger); es ist doch natürlich in jedem Jahr gesät worden. — 18 אֲדֹנִי Zum Sing. vgl. zu 23 6. Ball vermißt vor אֶל־אֲדֹנִי ein Wort wie בָּא. — 19 Joseph ist viel zu klug, um einen solchen Vorschlag von sich aus zu machen, sondern er wartet ab, bis die Ägypter in ihrer Verzweifelung von selber darauf kommen. — Die Ägypter meinen: wenn sie ihr Feld behalten, sind Menschen und Acker verloren; nur wenn sie den Acker verkaufen, können beide Teile gerettet werden. Auch בַּלֶּחֶם mag Zusatz sein, da es sich mit »gib Aussaat« stößt vgl. auch 24; dann wird im ersten Teile des Ganzen vom »Brot« gesprochen, im zweiten Teile, von 19 an, wo der Verfasser auf die Erwerbung der Äcker und den Fünften hinaus will, von Aussaat. — 21a übersetzt Procksch: »das Volk aber ließ er nach den Städten an sich zur Musterung vorbeiziehen«, zwecks angemessener Getreideverteilung in den mit Getreidemagazinen versehenen Städten (41 35. 48): sprachlich (אֹתוֹ) und sachlich unmöglich. Zu lesen ist הֶעֱבִיר אֹתוֹ לָעֲבָדִים nach Sam LXX (Vulg) mit Dillmann, Ball u. a.; zur Kstr. vgl. Jer 17 4. — 22 וְאָכְלוּ § 112l. — Die Notiz, daß die Priester jährlich große Zuwendungen vom Könige erhalten, ist nicht für unhistorisch zu halten (gegen Holzinger): König Ramses III z. B. ließ den Tempeln alljährlich 185000 Sack Korn zukommen, vgl. Erman 188. Auch daß es neben den königlichen Domänen in Ägypten große Tempeläcker gab, ist historisch vgl. Erman 403 ff. u. a.

23—26 Einsetzung des Fünften. 24 בַּתְּבוּאֹת »bei den Einbringungen«, oder »an den Erträgnissen« mit ב partitivum § 119m vgl. II Sam 19 44 II Reg 11 7; Dillmann und Kittel wollen mit LXX die Präp. ב fortlassen oder statt ihrer מִן lesen. — Die Weglassung von וְלַאֲכָלְכֶם וְלַאֲשֶׁר בְּבָתֵּיכֶם ist im Interesse des Stils und der Einheitlichkeit des Ganzen (vgl. zu 19) zu empfehlen. וְלֶאֱכֹל לְטַפְּכֶם, von LXX ausgelassen, hinkt nach, ist sicher Glosse, Dillmann, Holzinger u. a. — Ähnlich hohe Abgaben, ja noch viel höhere sind im

eure Leute, auch für die Kinder zu essen]. 25Sie sprachen: du hast uns das Leben gerettet! Möchten wir nur Gnade finden vor unserm Herrn *[so wollen wir gern Pharao leibeigen sein].* 26So legte Joseph dies als Gesetz bis auf diesen Tag auf das Feld der Ägypter, 'daß sie Pharao den Fünften bezahlen müssen'. Nur das Feld der Priester kam nicht in Pharaos Besitz.

Altertum und noch jetzt im Orient nicht unerhört vgl. Dillmann. — 25 Die Ägypter, denen so das Fell über die Ohren gezogen wird, sind ganz einverstanden und müssen noch Josephs Gnade preisen; zum Vergnügen des Erzählers. — הֶחֱיִתָנוּ Gegensatz zu נָמוּת 19. — 26 Für לַחֲמֵשׁ ist besser mit LXX לְפַרְעֹה zu lesen, mit Umstellung לְחֲמֵשׁ לְפַרְעֹה (Holzinger, Kittel u. a.); nach Ball sind beide Worte Glosse. — 27a vgl. oben S. 465.

---

71. Jaqobs letzter Wille 47 29—31 48 1. 2. 7—22 49 33aβ 50 1 JE.

Jaqobs Tod 47 29—31 48 1. 2. 7—22 49 33aβ 50 1 JE. Die ganze Josephgeschichte steht unter der Voraussetzung, daß Jaqob dem Tode nahe ist 37 35 42 38 43 27 f. 44 22. 29. 31 45 9. 13. 28 46 30; um Joseph noch einmal vor seinem Tode zu sehen, ist er nach Ägypten gekommen 45 28; jetzt, da er ihn gesehen hat, ist er zum Tode bereit 46 30. Es liegt also in der Natur der Erzählung, daß auf die Geschichte von Jaqobs Reise nach Ägypten sofort die von seinem Tode folgt. Dieser Zusammenhang ist gegenwärtig durch das dazwischen gestellte Stück 47 13—26 undeutlich geworden. — Diese Erzählung von Jaqobs Tode ist kein selbständiger Erzählungsstoff, sondern nur ein ausgeführter Schluß; die Erzähler haben das Stück mit lebendigem Detail gefüllt, indem sie Jaqob letztwillige Verfügungen treffen lassen (ein novellistisches Motiv, zur Vorbereitung der Erzählung von seinem Begräbnis 50 2ff.), und indem sie von seinem Segen über Ephraim und Manasse erzählen (ein ätiologisches Moment).

Quellenkritik. Auf doppelten Faden führt Folgendes: 48 1f. beginnt nach 47 29—31 mit ganz neuem Einsatz: 47 29—31 verhandeln Israel und Joseph bereits über Israels Grab, und 48 1 erfährt Joseph erst, daß Jaqob krank ist und sterben könnte. Nach 47 29 wird Joseph zu seinem Vater gerufen; nach 48 1 kommt er freiwillig, auf die Kunde von seiner Krankheit. Nach 10a kann Israel nicht mehr sehen, aber nach 8a. 11 »sieht« er Joseph und Josephs Söhne. Zweimal führt Joseph seine Söhne Jaqob zu וַיִּגַּשׁ אֲלֵיו 10b ‖ 13. »Da brachte Joseph die beiden herzu« 13 bezieht sich über 10—12 hinweg auf »bringe sie her zu mir« 9b. 17—19 ist unmittelbare Fortsetzung von 13. 14: die Handlung 13. 14 wird 17—19 erläutert; das dazwischen Stehende 15f. stört diesen Zusammenhang. Die Bevorzugung Ephraims vor Manasse wird 13. 14 durch eine Handlung ausgesprochen, 20 dagegen durch ein Wort. — Zu J gehören: 47 29—31 (Israel 29. 31; אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ 29, »lege deine Hand unter meine Hüfte« 29 wie 24 2) 48 2b (Israel, מִטָּה wie 47 31) 9b. 10a (Vorbereitung zu 13—15) 13—15 (Israel 13. 14; צָעִיר 14; die Handlung 13—15 ist ‖ dem Wort 20 E) 17—19 (Fortsetzung von 13—15) וַיְבָרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא aus 20aα (das Wort darf in J nicht fehlen, da im vorhergehenden nur die Gebärde des Segens, aber noch nicht das Segenswort berichtet ist; bei E würde das Wort empfindlich stören, vgl. unten) 49 33aβ (מִטָּה wie 47 31 48 2) 50 1. — Zu E gehören: 48 1. 2a (neuer Einsatz nach 47 29—31; Jaqob 2a) 8 (er »sieht« 8a, während er nach 10a. 13. 14. 17—19 J »nicht sehen kann«; יִשְׂרָאֵל 8a ist falsches Explicitum; 8b ist die Frage, auf die 9 antwortet) 9 (אֱלֹהִים) 10b. 11. 12 (die Verse gehören nicht in den Zusammenhang von J vgl. oben; וַיִּגַּשׁ 10b ‖ 13 J; er »sieht« 11; die Form רָאֹה; אֱלֹהִים 11; Joseph fällt nieder 12, während er nach J mit seinen Kindern vor Jaqobs Lager steht: er fällt nieder, um den Segen zu empfangen, die Fortsetzung ist also der Segen selber 15f.; יִשְׂרָאֵל 11 ist falsches Explicitum) 15. 16 (הָאֱלֹהִים 15) 20 von בְּךָ יְבָרֵךְ an (אֱלֹהִים; die Segensworte sind die unmittelbare Fortsetzung von 16; 20b ist zur Erläuterung von 20a notwendig; in J, wo 13—15 schon durch 17—19

47 29Da nun die Zeit herbeikam, daß Israel sterben sollte, ließ er seinen Sohn Joseph rufen und sprach zu ihm: habe ich Gnade vor dir gefunden, so lege deine Hand unter meine Hüfte; erweise mir Liebe und Treue: begrabe mich

---

erklärt worden ist, wäre es überflüssig) 21 (אלהים; ישראל ist falsches Explicitum). Über 22 vgl. zur Stelle. Diese Quellenscheidung im ganzen nach Dillmann. Die Erkenntnis, daß es sich hier um zwei Rezensionen handelt, stammt von Budde ZAW III 61. Eerdmans 69 erklärt trotz der inneren Schwierigkeiten 8—22 für einen »geschlossenen Zusammenhang«; Sievers II 360 teilt 47 27—48 22 unter »nicht weniger als neun« Quellenfäden.

Ein besonderes Problem ist die Quellenzugehörigkeit von 7. Die Worte stehen gegenwärtig ganz ohne Zusammenhang (Dillmann). Sehr einleuchtend ist Brustons (ZAW VII 207 f.) Vermutung, daß sich an diese Erwähnung von Raḥels Grab ursprünglich der Wunsch Jaqobs geschlossen habe, in ihrem Grabe bestattet zu werden. Willkürlich aber ist es, wenn Bruston und Ball den Vers in den Zusammenhang des J hinter 47 29 einstellen und בְּקִבְרָתָהּ 30 lesen wollen; denn wie sollte dann der fragliche Vers wohl zu seiner gegenwärtigen Stellung gekommen sein? Ebenso ist der Versuch Dillmanns verunglückt, den Vers zu P als Einleitung von 49 29aβff. zu rechnen: auch dort findet der Vers keine natürliche Unterkunft: warum spricht Jaqob von Raḥels Grabe, wenn er selber doch nicht bei Raḥel, sondern bei seinen Vätern in der Höhle Machpela beigesetzt sein will? Auch Buddes (ZAW III 56 ff.) komplizierte Hypothese, der Vers sei ursprünglich eine redaktionelle Hinzufügung zu 49 29—32 gewesen, seine gegenwärtige Stelle aber erkläre sich aus einer Versetzung von 49 29—32, das ursprünglich hinter 48 3—6 gestanden habe, ist unwahrscheinlich. Von einem Redaktor diesen Vers herzuleiten, sollte verbieten, daß der Gedanke, der im Hintergrunde steht, zart und tief ist, vgl. die Erklärung. So bleibt die einfache Lösung übrig, daß er zu E gehört. Hierher paßt er seiner Stellung nach ausgezeichnet: auch die Erzählung von J zerfällt in zwei Teile: 1) die Bestimmung über das Grab 47 29—31, 2) den Segen. Ebenso bei E: 1) der Wunsch, bei Raḥel zu liegen 47 7, 2) der Segen 8ff. Ähnlich auch bei P.

Die Erzählung variiert das Motiv, das wir aus 24 und 27 kennen: das Testament des Sterbenden. Ebenso im folgenden 50 24f. Es ist eine besonders schöne Szene: der alte Vater, der jetzt sterben will, nachdem er noch das Glück seines Lieblingssohnes geschaut hat. Vergangenheit und Zukunft berühren sich hier: er selber blickt zurück auf sein langes Leben 15, auf die Liebe seiner Jugend 7, er gedenkt des Vaters und Großvaters 47 30 48 15, und sein letzter Wunsch ist, bei Raḥel im Grabe zu ruhen 48 7. Vor dem Sterbenden aber stehen die jungen Enkel, die frischen Sprößlinge des alten Stammes, die Vertreter der Zukunft Israels. Der Alte aber küßt und segnet sie: er gibt ihnen als Erbe den Segen des Gottes mit, der ihm selber und den Urvätern in allen Nöten geholfen hat. Denn Menschen sterben, aber Gott lebt von Geschlecht zu Geschlecht. Und dem Sterbenden erschließt sich die Zukunft seines Stammes: er sieht, wie der Erstgeborene weichen wird vor dem Jüngern; er weissagt, daß sein Geschlecht nicht immer in Ägypten bleiben wird. Zu den liebevollen und frommen Tönen gesellt sich also der geheimnisvolle Klang wunderbarer Ahnung. So steht diese Szene schön gegen Ende der Vätersage: das alte Geschlecht stirbt dahin, aber eine neue Zukunft tut sich auf und Gott bleibt derselbe.

47, 29—31. 48, 1. 2. 7 Joseph besucht den sterbenden Jaqob. Der Ort des Begräbnisses. — **47, 29—31** Die Rezension des J. Der Antike legt höchsten Wert auf den Ort seines Grabes vgl. zu 23 S. 274; in fremdem Lande bestattet zu werden, erscheint als großes Unglück. So möchte auch Jaqob auf keinen Fall in Ägypten begraben sein vgl. 50 25, sondern in Kanaan in der Erbgruft. Damit verlangt er aber von Joseph keine Kleinigkeit, eine beschwerliche und in seiner hohen Stellung auch bedenkliche (vgl. 50 4) Reise; daher legt er Joseph einen Schwur auf.

nicht in Ägypten: 30 sondern, wenn ich mich jetzt zu meinen Vätern lege, so bringe mich aus Ägypten und begrabe mich in 'meinem' Begräbnis. Er sprach: ich will tun, wie du gesagt hast. 31 Er aber sprach: so schwöre mir! Da schwur er ihm. Israel aber neigte sich zu Häupten des Bettes.

48 1 *Nach diesen Begebenheiten geschah's, daß dem Joseph gesagt ward: dein Vater ist krank. Da nahm er seine beiden Söhne mit sich, Manasse und Ephraim, 'und kam zu Jaqob'.* 2 *Als aber dem Jaqob gemeldet ward: dein Sohn Joseph kommt zu dir,* da kam Israel wieder zu Kräften und setzte sich im Bette auf. — — — 7 *Als ich aus Paddan kam, starb mir 'deine Mutter' Raḥel im Lande Kanaan auf dem Wege, als noch eine Strecke Weges bis Ephratha war; so begrub ich sie dort auf dem Wege nach Ephratha [das ist Bethlehem].* — — —

Uns Modernen ist solcher Wunsch der Sterbenden und die Überführung von Leichnamen noch wohl vertraut. — Zur Gebärde des Schwurs vgl. zu 24 2. — וְשָׁכַבְתִּי 30 ist wohl als Vordersatz zu nehmen; zur Redensart vgl. Dtn 31 16 I Reg 2 10. — »In ihrem Begräbnis« 30 und »in meinem Grabe, das ich mir gegraben habe,« 50 5 J widersprechen sich; daher Wellhausens (Composition[3] 60) Vermutung, daß der Text von J 47 30 in Rücksicht auf die Machpelahöhle des P verändert worden sei. — Als Joseph schwört, legt sich Israel betend gegen das Kopfkissen hin, Gott zu danken, daß er ihm diesen letzten Wunsch erfüllt hat. Das הַמִּטָּה auf dem Bette berichtet der Erzähler ausdrücklich, wohl deshalb, weil es ihm als besonders merkwürdige Situation erscheint; sonst tut man das auf dem Erdboden, aber dazu ist Israel vor Altersschwäche nicht mehr im stande. Eine ähnliche Szene I Reg 1 47. Holzinger vermutet, daß zu Häupten des Bettes ein Gottesbild angebracht gewesen sei (vgl. I Sam 19 13); wohl möglich. Cheyne: עַל־עֶרֶשׂ הַמִּטָּה vgl. עֶרֶשׂ יְצוּעָי Ps 132 3. — Zwischen 47 31 und **48**, 2b fehlt bei J der Grund, weshalb Israel wieder zu Kräften kam: er hört von Joseph, daß er seine beiden Söhne mitgebracht hat. Das macht ihn noch einmal lebendig: der Geist kommt über den Sterbenden, daß er die Enkel segne. Auf 2b folgt dann bei J 9b.

48, 1. 2. 7 Josephs Besuch bei Jaqob und der Ort des Begräbnisses nach E. — **48, 1. 2** וַיֹּאמֶר »man sagte«, וַיַּגֶּד »man teilte mit«; vielleicht ist besser וַיֹּאמֶר (oder nach LXX Peš וַיֹּאמְרוּ vgl. Jos 2 2, Ehrlich) und וַיָּגֶד zu lesen § 144d A. 2. — LXX + וַיָּבֹא אֶל־יַעֲקֹב, Ball, Procksch vgl. 2 11 31 12 5. — **7** aus E vgl. oben; ein Bruchstück: der Wunsch, im Tode bei Raḥel zu liegen, den RJE noch aufgenommen hat, ist, weil er 47 30 J (und 49 29—32 P) widerstreitet, ausgelassen worden. Dieser Wunsch ist dem modernen Empfinden ganz verständlich; er ist zarter als der Wunsch Israels bei J, im eigenen Grabe zu liegen. Überhaupt ist E in dieser Erzählung zarter als J, vgl. 10b »er küßte und herzte sie«. — Das ganze Leben Jaqobs ist ausgefüllt von der Liebe zu Raḥel, einer Liebe, die ihm so viele Nöte und Schmerzen bereitet hat: zuerst hat er viele Jahre um sie dienen müssen, dann hat sie ihm lange keine Söhne geboren, und beim zweiten Kinde ist sie gestorben. Da hat er die Liebe zu ihr auf ihre Söhne übertragen; aber wie viel Leid ist durch Joseph und Benjamin über ihn gekommen! Jetzt, da er beide Söhne wieder hat, und da es nun zum Tode geht, ist sein letzter Wunsch, bei der Geliebten den langen Schlaf zu schlafen. — Dieser anmutige Zug ist freilich zu zart, um uralt zu sein. Daß die alte Überlieferung ihn nicht kennt, zeigt sich darin, daß man von »Raḥels Grabe« spricht (I Sam 10 2); erst die spätere Erzählung behauptet, daß auch Jaqob dort ruhe. — Die Worte sind Anspielung, z. T. wörtliche Wiederholung von 35 16—20. — »Paddan« nur hier; P sagt »Paddan-Aram«, was Sam LXX Peš auch hier haben. — עָלַי mir zum Leide. — חָלָה Sam LXX + אִשָּׁה, darf kaum fehlen, Ball, Ehrlich. — אֶפְרָתָה, Sam אֶפְרָתָה, Ball. — הִוא בֵּית לָחֶם Einsatz wie 35 19.

8—20 Der Segen Jaqobs über Ephraim und Manasse. Eine ätiolo-

[8] *Als er [Israel] nun Josephs Söhne sah, sprach er: wer sind diese?* [9] *Joseph antwortete seinem Vater: das sind meine Söhne, die mir Gott geschenkt hat.* Und er sprach: bringe sie her zu mir, daß ich sie segne. [10] Israels Augen aber waren stumpf vor Alter, er konnte nicht mehr sehen. *Und er führte sie ihm zu: — — — und er küßte und herzte sie.* [11] *Und er [Israel] sprach zu Joseph: ich hätte nimmermehr gedacht, dein Angesicht zu schauen; nun hat mich Gott auch deine Kinder schauen lassen.* [12] *Dann nahm sie Joseph aus seinem Schoß; und er neigte sich mit dem Angesicht zur Erde.*

[13] Da brachte Joseph die beiden herzu, Ephraim an seiner rechten Hand, Israel zur Linken und Manasse an seiner linken Hand, Israel zur Rechten, und

---

logische Sage. Die Josephsöhne sind hochberühmt in Israel durch reiches Land, Tapferkeit und Volkszahl; sie sind die eigentlichen Träger der Geschichte Nordisraels. Die Sage erklärt diesen »Segen«, der auf ihnen liegt, als den Segen, mit dem sie Jaqob sterbend vor allen anderen Stämmen gesegnet hat. Dabei setzt die Erzählung voraus, daß Manasse, obwohl der Erstgeborene, doch vor dem jüngeren Ephraim, dem führenden Stamm des Nordreiches Jes 7 9 9 8, zurückgetreten ist. Also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Jaqob und Esau und vielleicht auch zwischen Pereṣ und Zerach. Die Sage erklärt dies geschichtliche Verhältnis daraus, daß dem Stammvater zwar der Erstgeborene so zugeführt worden sei, daß er ihm zur Rechten stand, daß der Alte aber die Arme gekreuzt und seine Rechte auf das Haupt des Jüngeren gelegt habe! Diese Erzählung zeigt uns deutlich, mit welcher Unbefangenheit man in solchem uralten Segenswort den zureichenden Grund für die Erklärung gegenwärtiger Völkerverhältnisse gesehen hat. Ähnlich, aber weniger naiv E 20. — **8. 9** Voraussetzung ist, daß Jaqob die Enkel noch nicht kennt: vor nicht langer Zeit in Ägypten angekommen, sieht er jetzt die Kinder zum ersten Male 11; anders die Chronologie P's 47 28. — אֲשֶׁר־נָא § 58g. — ואברכם § 60d. **10a** J Voraussetzung für 13. 14. 17—19: weil Israel blind ist, glaubt Joseph zuerst, daß der Vater sich irre. — Das Motiv der Blindheit des Segnenden auch 27 1, vgl. auch I Reg 14 4. — Nach **10bα** muß im Text des E gestanden haben, daß der Alte die Enkel auf die Knie nahm, da sie Joseph in 12 wieder herunternimmt. Ursprünglich mag diese Kniesetzung der Knaben ihre Adoption durch den Großvater bedeutet haben; auf diesen Sinn führt noch וְיִקָּרְאוּ בָהֶם שְׁמִי 16 vgl. Stade ZAW VI 144. Dasselbe noch bei P 48 5. Durch die Erzählung von solcher Annahme an Kindes Statt soll die Tatsache erklärt werden, daß die Josephsöhne nicht als Geschlechter des Stammes Joseph, der in älteren Quellen noch vorkommt 49 22 Dtn 33 13 Jdc 1 23 u. a., sondern als selbständige Stämme gezählt werden. Diese Zählung der beiden als Stämme hören wir schon im Deboraliede. In der uns vorliegenden Rezension des E ist dieser juristische Sinn ganz zurückgetreten, und die Szene ist nur noch ein schönes, zärtliches Bild. Die Söhne Josephs werden dabei als kleine Kinder gedacht. — **11** Auch dies ein rührendes Wort: der Dank an Gott, der über Bitten und Verstehen seinem Leben so schönen Abschluß verliehen hat. Der Erzähler hat solches Wort mit Freuden angeführt: nachdem wir mit dem alten Jaqob Leid getragen haben, sollen wir auch des inne werden, daß Gott seine Tränen getrocknet und sein Leid in Freude verwandelt hat. — **12** Joseph nimmt die Kinder von Jaqobs Knien, damit sie den Segen stehend oder kniend empfangen.

13. 14. 17—19 Der Segen bei J. Der Segensgestus ist die Handauflegung; sonst Gebärde der Weihe Num 27 18, der Geistesübertragung Dtn 34 9 u. a. vgl. Benzinger[2] 380. Der älteste Gedanke dieses Ritus als Segensgestus, daß durch die Hand eine geheime Kraft übergeht, ist hier noch ganz deutlich; dabei vermittelt die rechte, gute Hand (35 18) den besseren, die linke den schlechteren Segen. — וַיִּגַּשׁ 13 LXX Peš Vulg + אֹתָם vgl. 10, Ball, Sievers II 361 u. a. — **14** שִׂכֵּל verbaler Umstandssatz § 156d. — »Denn Manasse war der Erstgeborene« stört hier, fehlt in LXX-Hss und ist wohl Glosse zu 17a.

so führte er 'sie' ihm zu. 14Israel aber streckte seine rechte Hand aus und legte sie auf Ephraims, des Jüngeren, Haupt, und seine linke auf Manasses Haupt, indem er die Arme kreuzte. *[Denn Manasse war der Erstgeborene.]* 15*Dann segnete er Joseph und sprach: der Gott, 'der vor meinen Vätern gewandelt hat', vor Abraham und Isaaq, der Gott, der mich geweidet hat, seit ich lebe, bis auf diesen Tag,* 16*der Engel, der mich erlöst hat von allem Übel: der segne die Knaben, daß in ihnen mein Name fortdauere und meiner Väter Name, Abra-*

— **19** Schön ist die Wiederholung »ich weiß wohl, mein Sohn, ich weiß wohl«; langsam und feierlich spricht Israel diese Worte: seine blinden Augen starren in die Zukunft. — Der Kleine wird größer«: ein Wortspiel. — וְיִרְבֶּה בְּתוֹךְ הָהוּא **20** als Schluß der Erzählung bei J, vgl. die ähnliche Stelle 15 18. Die Segensworte selbst werden bei J nicht mitgeteilt, da ihr Inhalt aus dem Vorhergehenden bereits deutlich ist.

15. 16. 20 Der Segen bei E. — **15** Für אֶת־יוֹסֵף LXX (Vulg) אֹתָם Ball, Kittel: das würde zum Folgenden besser passen, aber nicht zu 12b; Joseph wird in seinen Kindern gesegnet. — Häufung der Gottesnamen bei feierlicher Anrufung vgl. als Parallelen etwa Ps 80 2 50 1. In solchem Fall nennt der Polytheist alle die Götter, die er verehrt (für das Babylonische vgl. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I 101. 166. 203. 291), der antike Monotheist alle die Namen Gottes, die er kennt. Auch die Hinzufügung von Attributen ist bei Beschwörungen und dergl. beliebt, um die Kraft der angerufenen Gottesnamen zu verstärken, vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu 250ff. 334ff.; hier dienen die Worte dazu, das Vertrauen auf die Hülfe auszusprechen, vgl. zu 24 12 32 10. Die dreimalige Wiederholung ist bei feierlichen Anrufungen, wirkungskräftigen Beschwörungen, Zauberhandlungen und dergl. nicht nur im alten Israel, sondern auch im Babylonischen und sonst sehr beliebt, vgl. Jos 22 22 Ps 50 1 Jes 6 3, die dreimalige Verfluchung Kanaans Gen 9 25ff. und besonders den dreigeteilten aaronidischen Segen Num 6 24ff. vgl. Stade, ZAW XXVI 124ff.; für das Babylonische vgl. Hehn, Siebenzahl u. Sabbat 63ff., wo mehrere dreigeteilte babylonische Segenssprüche zitiert werden (65), von denen einer an den aaronidischen erinnert; »das dreimal Gesagte und Getane gilt für abgeschlossen und fertig, für ganz besonders wirksam und kräftig, für unabänderlich und geheimnisvoll«, Stade, ebenda 125. Im Polytheismus ruft man bei feierlicher Handlung, beim Schwur oder dergl. drei verschiedene Götter an vgl. Usener, Rhein. Museum LVIII 17ff., wie es denn überhaupt ein weitverbreiteter menschlicher Trieb war, sich die Gottheit in der Form der Dreiheit vorzustellen (34f.); hier liegt die monotheistische Umbiegung einer polytheistischen Segenssitte vor. — »Der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben«, dem Zusammenhang entspräche besser: אֲשֶׁר הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֲבֹתַי »der Gott, der vor meinen Vätern (auf ihrer Pilgrimschaft, um ihnen die Wege zu bahnen) gewandelt hat«; der Text ist wohl aus religiöser Scheu geändert worden, ebenso 24 40, ähnlich 18 22. — Der Ausdruck רָעָה scheint von Israel Term. techn. gewesen zu sein, vgl. die Gottesnamen »Hirte Israels« Ps 80 2, שֹׁמֵר יִשְׂרָאֵל »Wächter Israels« Ps 121 4, vgl. ferner Gottes Verheißung an Jaqob zu Bethel, wo der Ausdruck שָׁמַר in beiden Quellen steht 28 15. 20, und den Gottesnamen »Hirte Israels« 49 24 (vgl. zur Stelle). Der Ausdruck רֹעֶה fällt auf, weil ein Hirt nicht ein einzelnes Schaf, sondern eine Herde weidet; man darf daher wohl vermuten, daß diese Ausdrücke sich zuerst auf das Volk Israel bezogen haben und dann auf den Ahnherrn übertragen worden sind. — **16** Die Nennung »des Engels« neben »dem Gott« erklärt sich aus dem Bestreben, alle göttlichen Wesen, die in Betracht kommen, zu nennen: der Gott und der Engel sind, wie überall, unterschieden als Herr und Diener. Der Diener steht, wie es sich gebührt, an zweiter Stelle. — Die Worte וְיִקָּרְאוּ בָהֶם שְׁמִי sind ursprünglich wohl eine Adoptionsformel gewesen; im gegenwärtigen Zusammenhang des E, wo וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק folgt, bedeuten sie nur noch: die Stämme sollen, obwohl in Ägypten von der Ägypterin geboren, nicht vergessen, daß sie Israeliten

hams und Isaaqs, daß sie wachsen und viel werden auf Erden. 17Als Joseph aber sah, daß sein Vater die rechte Hand auf Ephraims Haupt legte, gefiel es ihm übel, und er faßte seines Vaters Hand und wollte sie von Ephraims Haupt auf Manasses Haupt legen; 18und Joseph sprach zu seinem Vater: nicht so, mein Vater; dieser ist der Erstgeborene; lege deine Rechte auf sein Haupt. 19Aber sein Vater weigerte sich und sprach: ich weiß wohl, mein Sohn; ich weiß wohl! Auch dieser soll ein Volk werden! auch dieser soll groß sein! Aber sein kleiner Bruder soll größer sein als er; dessen Samen soll werden der Völker Menge! 20So segnete er sie an jenem Tage *[und sprach]: mit 'ihrem' Namen soll Israel segnen und sprechen: Gott mache dich wie Ephraim und wie Manasse! Dabei setzte er Ephraim vor Manasse.*

21*Dann sprach er [Israel] zu Joseph: ich sterbe jetzt; aber Gott wird mit euch sein und euch zurückbringen ins Land eurer Väter. [*22*Ich aber gebe dir ein Schulterstück (Sichem) vor deinen Brüdern; das habe ich den Amoritern*

---

sind. — **20** Zu solcher Art des Segnens mit dem Namen eines berühmten Segenträgers vgl. zu 12 3. — LXX Peš Vulg יְבָרֵךְ. — LXX בָּהֶם Budde, ZAW III 59, Ball u. a.; nach dem Zusammenhange in E verlangt man בָּם. —

21. 22 Schluß der Worte Jaqobs E. **21** Diese Weissagung von der einstigen Rückkehr nach Kanaan (ebenso 50 24) unterscheidet sich von den sonstigen Weissagungen, auch dieses Stücks, dadurch, daß sie nicht ätiologischer Herkunft ist: sie hat nur den Zweck, eine ansprechende Verbindung zwischen der Josephgeschichte und der folgenden Auszugsgeschichte zu schaffen, ist also ihrer Natur nach späterer Herkunft. — **22** »Eine Schulter« erhält der Lieblingssohn vor den anderen, d. h. über den Anteil der Brüder hinaus; deutlich ist, daß das eine Anspielung an den Besitz von שְׁכֶם, Sichem, sein soll. Der Besitz der Stadt Sichem gilt hier als etwas ganz Besonderes; Sichem muß in ältester Zeit Hauptort von Mittelpalästina gewesen sein Jos 24 1 Jdc 9 iff. I Reg 12 1; Sichem, die Hauptstadt, wird dem Hauptstamm Joseph verliehen. Was aber ist der eigentliche Sinn dieses mit Willen doppeldeutigen, prophetisch-geheimnisvollen Satzes? Die Modernen fassen שְׁכֶם als »Bergrücken«, was es aber niemals heißt. Man muß bei der Bedeutung »Schulter« stehen bleiben: Jaqob fingiert, daß er, als Hausvater beim חָבַר die Stücke unter seine Söhne verteilend, dem geliebten Sohne noch ein Schulterstück über seinen Anteil hinaus gibt, vgl. I Sam 1 4f. — Das Abgebrochene dieses Satzes paßt vortrefflich zu dem uns sonst bekannten Weissagungsstil. Aber die Worte setzen zugleich voraus, daß im vorhergehenden das Erbe unter die Söhne Jaqobs verteilt worden ist, worüber hinaus Joseph dann noch ein besonderes Stück erhält; danach gehört der Vers nicht in den gegenwärtigen Zusammenhang. Dazu scheint ein solches Erbteilen nur dann recht denkbar zu sein, wenn sich Jaqob in Kanaan befindet; der Vers scheint also nichts von der Übersiedelung nach Ägypten zu wissen, Ed. Meyer, Israeliten 414f. Auch die Anspielung an einen Krieg, in dem Jaqob Sichem einnimmt, fällt aus den übrigen Josephgeschichten, wo Jaqob ein einzelner Privatmann ist, dessen Gedanken von Kampf und Krieg weit abstehen, stark heraus. Der Vers stammt also aus anderem, uns unbekanntem Zusammenhange; mit E hat er den »Amoriter« (Holzinger, Hexateuch 182) gemeinsam. Die Worte haben einen »dichterischen Anflug«, sind aber, wie es scheint, nicht metrisch gegliedert. Das Verständnis dieser Worte und ihr Verhältnis zu 33 19 (E), wonach Jaqob ein Grundstück bei Sichem käuflich erworben hat, und zur Dinageschichte des E, wonach Jaqobs Söhne die Stadt Sichem überfallen haben, ist umstritten. Nach unserer Auffassung, die bereits oben S. 368f. 372f. dargelegt worden ist, handelt es sich um drei Überlieferungen, die ursprünglich gar keine Beziehung zueinander haben: die Tradition 33 19 handelt vom heiligen Felde bei Sichem,

genommen mit Schwert und Bogen.] 49 33aβ Dann streckte er seine Füße auf das Bett. — — — 50 1 Da warf sich Joseph über seinen Vater her, und weinte über ihm und küßte ihn.

---

die beiden anderen von der Stadt Sichem selbst. Die Dinasage erzählt von einem Überfall auf Sichem, der die Jaqobstämme aber nicht zu Herren der Stadt gemacht hat; 48 22 dagegen ist von endgültiger Besitznahme der Stadt mit stürmender Hand die Rede; beides sind verschiedene Ereignisse. Erst ein letzter Erzähler, der die Traditionen zusammenstellt, hat in Jos 24 32 zwei davon, Gen 33 19 und 48 22, unorganisch verwoben. Die Sage, auf die 48 22 anspielt, ist wohl ein Nachklang der Abimelechgeschichte vgl. oben S. 373; »die Umwandlung Sichems in die eigentliche Hauptstadt Israels«, ein Ereignis, das in der wirklichen Geschichte in die »Richterzeit« gehört, »wird hier auf die Urzeit und den Ahnen des Volkes zurückgeführt«, Ed. Meyer, Israeliten 415. — אַחַד § 130g. — **49, 33aβ** Charakteristisch für den Erzählungsstil ist, daß die verschiedenen Zustände Israels in dieser Geschichte an dem Bett deutlich gemacht werden: zum Dankgebet fällt er auf dem Bette nieder 47 31, zum Segnen setzt er sich im Bette auf 48 2b, im Tode streckt er sich über das Bett aus. — Der Tod selber ist vom Red. nach P erzählt worden.

---

72. Segen Jaqobs 49 1—28a J^{b}.

1. Das Gedicht will, wie die Introduktion 2 sagt, Worte des Urvaters Jaqob an seine Söhne d. h. über die Stämme Israels geben; die Sprüche enthalten also, wie R^{J} in 1 richtig verstanden hat, Weissagungen, und zwar haben einige davon die Form des »Segens« (Anwünschens) 4. 7. 10ff. 17. 25f. Zur selben Gattung gehören der sehr nahe verwandte »Segen Mosis« Dtn 33, ferner Segen und Fluch Bileams Num 23f., Noahs Gen 9 und Isaaqs 27, vgl. auch die Flüche der Paradiesesgeschichte 3 u. a. Alle diese Stücke haben poetische Form und gehen unter fremdem Namen; es sind Beschreibungen der Gegenwart des Verfassers aus dem Munde eines Urvaters: vaticinia ex eventu von Dichtern. Ähnliche nachträgliche Weissagungen gibt es auch sonst in der antiken (Beispiele bei Reuß A. T. III 310) und in der modernen Literatur, z. B. Shakespeare's Weissagung auf die Königin Elisabeth in »Heinrich VIII« V 2, Michael Beer's Weissagung im »Struensee« auf Napoleon I. (besonders charakteristisch) und sehr viele moderne auf die Ereignisse von 1870. Voraussetzung dieser Segen ist im alten Israel, daß die Urväter (namentlich dicht vor ihrem Tode) wirkende Worte haben sprechen können; es handelt sich also hier nicht um Worte, wie sie jeder Mensch auszusprechen vermag, sondern um solche, die Wunderkraft haben und wirken und schaffen: man erklärt naiv Zustände der Gegenwart aus derartigem Wunderwort: damals lagen Wissenschaft und Poesie noch ineinander. Vgl. oben S. 80. Solche »Segen« sind ursprünglich ein Teil einer Sage, die davon erzählt, wie es zu diesem Wort gekommen ist, und daher nur im Zusammenhang mit solcher Erzählung verständlich; so der Segen Noahs, Isaaqs u. a. Aber allmählich ist aus diesen »Segen« eine selbständige literarische Gattung entstanden. Die Bileamsprüche sind schon von der Bileamsage fast unabhängig; der Segen Jaqobs und der des Moses haben zu keiner einzelnen Sage mehr ein näheres Verhältnis und gehören ihrer Art nach eher in eine Liedersammlung als in ein Sagenbuch. Zugleich unterscheiden sich diese »Segen« von den älteren, die im Zusammenhang einer Erzählung stehen, sehr bedeutend im Umfange: die älteren Segen sind ziemlich kurz, die späteren viel länger. Ferner sind jene ältesten Segen, weil Teile einer Volkssage, volkstümlicher Herkunft; die späteren aber, umfangreiche Gedichte, sind Werke der Kunstpoesie. Auch der Inhalt dieser Segen führt darauf, in ihnen zwei Zeitalter zu unterscheiden: die Worte des Noah und Isaaq handeln ursprünglich von vorisraelitischen Verhältnissen,

sind also in Israel uraltestes Überlieferungsgut; die Segen des Jaqob, Moses und Bileam reden von dem historischen Israel, sind also viel jünger. Demnach dürfen wir uns die Entstehung dieser Gattung so vorstellen: in manchen uralten Volkssagen spielten die Segen eine große Rolle; dieser Stil ist in späterer Zeit von Dichtern aufgenommen und für größere selbständige Gedichte verwandt worden. Das Thema dieser neuen Gattung war Israels Herrlichkeit und Macht, der Preis des gottgesegneten Volkes; die eigentümliche poetische Einkleidung ist, daß ein alter Gottesmann Worte ausspricht, in denen er dies alles herbeiwünscht; die Grundstimmung ist die Begeisterung, und Begeisterung sollen diese Gedichte auch erwecken: der Hörer soll mit Entzücken sehen, wie die uralten Worte jetzt so herrlich erfüllt sind. Hier also ist die Stelle, wo sich Israels Nationalgefühl aufs kräftigste ausspricht. Israelitischer Patriotismus war in der ältesten Zeit noch kräftig genug, um auch einzelnes Tadelnswerte in Israel finden zu können: so werden Gen 49 14f. (13) Issachar (und Zebulon?) getadelt; ja Ruben, Simeon und Levi werden gar vom Urvater verflucht 49 3f. 5—7. Dagegen hat ein späteres Zeitalter mit seinem überspannten Nationalgefühl Tadel und Fluch nicht mehr ertragen: Dtn 33 kennt nur Lob und Segen. Zum Stil dieser Gattung gehört es, daß alle diese Worte zur Zeit des Dichters erfüllt sind S. 80; doch haben spätere Dichter hier auch patriotische Wünsche miteingeflochten, die sie und ihre Zeit bewegten; dergl. ist in Gen 49 noch wenig vgl. 16. 10ff., dagegen mehr in Dtn 33 vgl. 6. 7. 11. 20: auch hieran erkennt man, daß Dtn 33 jünger als Gen 49 ist.

2. Was die Form des Stückes betrifft, so ist sie eigentümlich dem Stil der Weissagung verwandt, wie wir ihn besonders aus den Propheten kennen, vgl. »Israelitische Literatur« in der »Kultur der Gegenwart« I 7 S. 85. Beides, die Anwünschung und die Verkündigung der Zukunft ist ja der Natur der Sache nach nahe verwandt und im Hebräischen oft voneinander nicht oder kaum zu unterscheiden. Die Segendichter werden die Formen nachgeahmt haben, in denen die Gottesmänner ihrer Zeit zu sprechen pflegten; als Nachahmungen der Kunstform der Weissagung sind diese Gedichte für die Geschichte dieser Gattung uns um so wertvoller, als sie das Älteste sind, was wir aus derartiger Literatur in Israel besitzen. Eigentliche Weissagung ist in Gen 49 deutlich der Spruch über den Messias. — Das hauptsächlichste Merkmal des Stils der Weissagung ist überall und auch hier der geheimnisvolle Ausdruck. Die Orakel, von den Gottesmännern empfangen in dunkeln Zuständen, wo sie Unnennbares erfuhren, können nicht prosaisch genau wiedergegeben werden; Prophetenwort ist Rätselwort. Als klassisches Beispiel dieses Rätselstils vergleiche man die wundervolle Schilderung Davids Num 24 17ff. Darum vermeiden es diese Segen, Namen der Zukunft des Ahnherrn zu nennen; so erfahren wir nicht, wer seine Pfeile gegen Joseph schießt, wen Benjamin ausplündert, wem Issachar dient, wen Simeon und Levi so schurkisch behandelt haben, und vor allem, wer »der Kommende« ist, dem Judas Herrschaft weichen muß, u. a. Die meisten dieser Anspielungen sind den Zeitgenossen ganz deutlich gewesen, für uns aber sind sie z. T. sehr schwierig; jedenfalls möge man, ehe man eine Erklärung versucht, zunächst einmal empfinden, daß der Dichter absichtlich *ἐν μυστηρίῳ* spricht. — Ein anderes Mittel, die Schilderungen zu verhüllen, in Gen 49 besonders häufig angewandt, ist dies, daß man das Gemeinte nur durch ein Bild andeutet. Daß diese Bilder vielfach aus dem Leben der wilden Tiere genommen sind, ist für den Kulturzustand der Zeit bezeichnend, wo der Mensch mit den Tieren des Feldes noch vertraut ist und einige von ihnen hoch bewundert. — Beachtenswert sind ferner für Gen 49 die vielen Wortspiele auf die Namen: das in die Tiefe blickende Auge des Gottesmannes erkennt in den Namen ein Orakel auf das Geschick. — Alles dies ist zugleich für den ältesten prophetischen Stil charakteristisch.

3. Die Hauptabweichung dieser Segengedichte vom prophetischen Stil besteht darin, daß sie im wesentlichen ihre Gegenwart beschreiben. Das tritt auch in der Form hervor: so fehlt in Gen 49 das »Perf. propheticum« und die Imperfecta werden

wir meistens mit deutschem Praesens zu übersetzen haben; ja einige Male erzählt der Dichter geradezu das zu seiner Zeit Vergangene 6b. 9. 15. 23f. Damit ist zusammenzunehmen, daß Gen 49 mit jener Stelle im Deboraliede, wo der Dichter die Stämme Israels lobend und tadelnd durchmustert Jdc 514ff., auffallende, ja wörtliche Berührung zeigt. Wir werden (nach Greßmanns mündlicher Mitteilung) beides so zu erklären haben, daß es eine Literatur von lobenden und tadelnden Sprüchen über die Stämme gegeben hat; solche Spruchgedichte werden öffentlich rezitiert worden sein, wenn ein gemeinsames kriegerisches Unternehmen oder etwa eine große gottesdienstliche Feier mehrere Stämme vereinigte. Diesen Stil haben die Dichter von Gen 49 und Jdc 5 aufgenommen; der von Gen 49 hat ein Gedicht geschaffen aus Sprüchen über alle zwölf Stämme und ihnen das Gewand des Segens des Urvaters übergeworfen.

4. Aufs nächste verwandt ist Gen 49 mit Dtn 33; auch hier der Segen eines Alten über die Stämme; charakteristisch ist für beide Gedichte die Anordnung, wonach das Ganze in einzelne, lose zusammengestellte Sprüche zerfällt; jeder Stamm hat danach einen Spruch, der mit dem Namen des Stammes beginnt; auch in Dtn 33 mischt sich in den Segen die Beschreibung, ja die Erzählung 21; auch im Wortlaut stimmen beide Gedichte überein vgl. den Spruch über Joseph. Beide Gedichte stellen also eine besondere Abart der Gattung dar: Verbindung der Form des Segens mit der Beschreibung der Gegenwart der Stämme in Einzelsprüchen. Ob der Dichter von Gen 49 der Erfinder dieser Abart und der von Dtn 33 sein Nachahmer ist? Wohl möglich; aber es kann eine ganze Reihe solcher Gedichte gegeben haben. — Sehr verschieden ist die Länge der einzelnen Sprüche in Gen 49; fünf davon haben je nur eine Langzeile, die Worte über Juda und Joseph je neun. Diese große Verschiedenheit wird kaum ursprünglich sein. Man darf annehmen, daß solche Sprüche ursprünglich ziemlich kurz gewesen sind (wie denn älteste hebräische Poesie sehr kleine Einheiten hat vgl. »Israelitische Literatur« S. 53f.) und später nach einem auch sonst in der Geschichte hebräischer Literatur hervortretenden Gesetz (vgl. die Einleitung § 3, 20) z. T. erweitert worden sind; darauf führt auch, daß fast alle längeren Sprüche von Gen 49 als Erweiterungen der je ersten Zeile denkbar sind; das über Dan Gesagte zerfällt deutlich in zwei, ursprünglich selbständige Sprüche; der Abschnitt über Juda enthält drei, sich stark voneinander abhebende Teile 8. 9. 10ff. — Die Anordnung der Stämme ist die des Alters und stimmt im ganzen mit 29 31ff. überein, weicht aber in Einzelheiten davon ab.

5. Alter der Spruchgedichte und von Gen 49. Die Sprüche von Gen 49 gehören verschiedenen Zeitaltern an. Der Spruch über Juda setzt deutlich voraus, daß Juda über die übrigen Stämme herrscht; der Zusammenhang des Liedes soll zeigen, wie die Erstgeburt an Juda gekommen ist: das führt in die Zeit Davids oder Salomos. Die Worte über Issachar, Dan und Benjamin aber sind besser aus der Zeit vor der Entstehung des israelitischen Staates zu erklären. Der Spruch über Zebulon wird bereits vom Deboraliede vorausgesetzt. Auch die Sprüche über Ruben und über Simeon und Levi handeln über uralte Dinge; doch bemerke man, daß der Rubenspruch nicht mehr die wirklichen Ereignisse, sondern nur noch die Sage davon kennt. Die Schilderung Josephs führt nicht, was gewöhnlich angenommen wird, notwendig in die Zeit des geteilten Reichs. Zum einzelnen vgl. unten. — Zur Erklärung dieses mannigfaltigen Tatbestandes hat man sich an die Entstehung der Gattung zu erinnern: Sprüche, wie sie Gen 49 aufnimmt, waren von den Sängern Israels seit alter Zeit gesungen worden und bestanden in Israel in manchen Rezensionen. Das ist auch daran deutlich, daß einige Wortspiele, die den Sprüchen von Gen 49 ursprünglich zu Grunde liegen, gegenwärtig darin fehlen vgl. zu 13. 15. 20. Bei der Verschiedenartigkeit solcher Rezensionen wird auch die Stammeszugehörigkeit der Sänger mitgewirkt haben: der Spruch über Joseph, der diesen Stamm so verherrlicht, mag aus Joseph selber herrühren. Wie alt aber solche Spruchdichtung ist, zeigt die Berührung mit dem Deboraliede und geht aus der Natur der Sache hervor: die Entstehung einer Dichtungsart, die über

49 1b Er sprach: versammelt euch, daß ich euch kundtue, was euch begegnen wird am Ende der Tage.

---

jeden Stamm besonders spricht, läßt sich doch nur recht aus einer Zeit erklären, wo die Stämme, jeder für sich, ein Sonderleben führen, also vor Entstehung des Einheitsstaates. — Die uns vorliegende Sammlung und Umdichtung von Gen 49 wird aus judäischer Feder und aus der Zeit der Herrschaft Judas über Israel stammen: kein Spruch führt mit Sicherheit in die Zeit des geteilten Reiches. Das hohe Altertum des Gedichtes zeigt sich auch in seinen sittlichen Anschauungen: es verherrlicht das Leben Benjamins, der von Mord und Raub lebt, und in seiner Religion: das Gedicht steht weit ab von den »prophetischen« Idealen der späteren Zeit: Jahve ist der Helfer Israels, der ihm beisteht im Kriege und es mit Fruchtbarkeit segnet; der Messias schwelgt in Wein und Milch und hat mit dem prophetischen Ideal eines gerechten Herrschers wenig genug zu tun; »jedes Urteil über die religiösen Verhältnisse fehlt« (Dillmann). Der kriegerische Geist der Sprüche 8f. 17. 23f. 27, der sie stark von dem friedfertigen der Patriarchengeschichten unterscheidet, stimmt zu dem der ältesten historischen Sagen und Geschichtserzählungen Israels, Haller 121. Auch das Ästhetische zeigt, wie alt das Lied ist: es atmet Schwung und Kraft der alten heroischen Zeit; damals hatte sich die Dichtung noch nicht (wie in den meisten Psalmen) scheu von dem wirklichen Leben zurückgezogen, sondern man vermochte noch die Wirklichkeit und die Poesie zusammenzusehen. Auch die Sprache des Gedichtes mit ihren vielen seltenen Ausdrücken ist sehr altertümlich vgl. Dillmann 453. Für die älteste Geschichte der Stämme ist Gen 49 neben Jdc 5 das wichtigste Kap. im AT. — Das Gedicht besteht fast ganz aus »Doppeldreiern« vgl. Sievers I 404ff. II 152ff. 361ff.; Ausnahmen sind die alleinstehenden Dreier 18. 27a und Vierer 7b. 8aα; 22 ist wohl ein Siebener: ein Vers, der auch in andern Gedichten oft mit dem Doppeldreier wechselt; zu 13 und 24b vgl. die Erklärung. Der Text ist teilweise sehr verderbt. — Ausführliche Literaturangaben bei Dillmann 456.

6. Quelle. Das Gedicht, selber sehr alt, ist doch erst in später Zeit in die Vätersagen eingestellt worden vgl. S. 395. Und zwar scheint es zuerst zum Buche des J gehört zu haben; hierfür spricht besonders die nahe Verwandtschaft von 49 3f. mit 35 22.

7. Zimmern, ZA VII 161ff. hat nach dem Vorgang Älterer, von den vielen Tiervergleichen ausgehend, übrigens mit aller Vorsicht, die geistreiche Vermutung aufgestellt, daß die Stämme den zwölf Sternbildern des Tierkreises entsprechen. Die Hypothese ist von Späteren ausgeführt und abgewandelt worden, vgl. Jeremias ATAO² 395ff. (woselbst Literatur) und Winckler, Forschungen III 465ff. Da aber bei einigen der Stämme jeder Vergleich fehlt, da einige der genannten Tiere uns als Tierkreisgestirne nicht bekannt sind und da die Reihenfolge der Stämme derjenigen der Tierkreissternbilder nicht völlig entspricht, so ist diese Vermutung nicht zu beweisen, vgl. auch Ball 114ff. Wie willkürlich die Ausführung bei Jeremias ist, hat Eerdmans II 50 A. 1 dargestellt; wie verschiedenartige Ergebnisse so gewonnen werden können, zeigt ein Vergleich zwischen Jeremias und Winckler; und »andere werden (noch) andere Spuren finden« (Jeremias ATAO² 395): das kann gut werden.

49, 1b—28a Segen Jaqobs. 1b Die Worte haben nicht poetische Form, stammen also wie der Schlußvers von der Hand dessen, der das Gedicht hier eingestellt hat, also wohl von RJ. — בְּאַחֲרִית הַיָּמִים ist ein Terminus der prophetischen Eschatologie: »die letzte Zukunft, die der Prophet überhaupt schaut« (Dillmann), die Zeit, von der die große eschatologische Prophetie redet Jes 2 2 Mich 4 1 Jer 23 20 30 24 Ez 38 16 Dan 10 14 (JSir 48 24). Für Jaqobs Standpunkt ist Davids Zeit das »Ende der Tage«; derselbe Ausdruck ebenso in Nachahmungen prophetischen Stils Num 24 14 Dtn 4 30 31 29. Die Behauptung, daß das Wort erst von Ezechiel geprägt worden und hier interpoliert sei (Stade, Bibl. Theol. 295 nach Staerk, ZAW XI 247ff.), ist tendenziös und ganz unbeweisbar. —

[2]Schart euch zusammen *[und hört]*, ihr Söhne Jaqobs,
und hört auf Israel, euren Vater!
[3]Ruben, mein Erstgeborener, bist du,
meine Kraft, Erstling meiner Mannheit;
Erster an 'Tosen', Erster an Wildheit,
[4] schamlos wie . . . ., sollst der Erste nicht sein!
Denn du bestiegst deines Vaters Bett;
da 'entweihte ich' mein Lager, das er bestieg!
[5]Simeon und Levi, die Brüder,
'Lug und Trug sind ihre Fallen'.

2 Die Introduktion des Gedichtes. Mit einer solchen Aufforderung, zuzuhören beginnt der Volkssänger und auch der Prophet Jes 1 10 28 14 32 9 34 1 Jer 7 2 Dtn 32 1 u. a. Auch die übrigen »selbständigen« Segen haben eine größere oder kleinere Introduktion. Das doppelte וְשִׁמְעוּ fällt auf, das erste ist wohl Zusatz, Sievers I 405 II 362.

3. 4 Spruch über Ruben. Ruben wird angeredet, ebenso im folgenden Juda und Joseph; sonst die dritte Peron. Die Anrede bei den besonders pathetischen Stellen; ebenso im prophetischen Stil. — Der Erstgeborene ist von der Vollkraft des Vaters erzeugt Dtn 21 17 Ps 78 51 und also der Kräftigste unter seinen Brüdern. Der Kräftigste aber ist nach antiker hebräischer Anschauung zugleich der Wildeste, Leidenschaftlichste; ebendamit hat Ruben seine Erstgeburt bewiesen und seine Erstgeburt verscherzt. יֶתֶר . . . . . יֶתֶר . . . . אַל־תּוֹתַר gehören also zusammen: ein geistreiches Wortspiel; die Verstrennung reißt diesen Zusammenhang aus einander. — יֶתֶר (Vorzug) und פַּחַז (Frechheit) abstractum pro concreto: kraftvolle Redeweise. שׂאת ist von den Rabbinen als שְׂאֵת, inf. Qal √ נשׂא, punktiert; indes ist die intransitive Bedeutung von נשׂא, wonach man hier »Hoheit« übersetzt, nirgends sicher bezeugt, vgl. »Schöpfung und Chaos 33 A. 2. Man lese שְׂאֵת: שׂאת ist Terminus vom übermütigen, verderblichen Brausen des Meeres und Leviathans vgl. »Schöpfung und Chaos« 84. 97, oder vielleicht שְׂאָה, Sturm, Donnerwetter, Kittel. — עֹז (i. P. עָז) hier »Wildheit, Leidenschaftlichkeit« vgl. עַז ‖ עָרִיץ Jes 25 3; עַז ist z. B. der Löwe Jdc 14 14, der Tod Cant 8 6, am meisten die Leidenschaft der Liebe Cant 8 6. — פָּחַז heißt leichtfertig, frech, schamlos, frivol sein; die gewöhnliche zur Stelle angenommene Bedeutung »überschäumen« ist nicht belegt; demnach scheint פַּחַזְתָּ verderbt zu sein. — תּוֹתַר § 53n; vielleicht mit Peš תִּוָּתֵר (Nifal) zu lesen, Ball u. a. — Die dritte Langzeile sagt ausdrücklich, worauf die zweite dunkel angespielt hat: Rubens Leidenschaft hat selbst seines Vaters Bett nicht geachtet: Anspielung an die Sage von Rubens Verkehr mit Bilha 35 22. — יְצוּעֵי Plur § 124b. — Das Schlußwort: »Da hast du entweiht; mein Bett hat er bestiegen« ist kaum in Ordnung: der Wechsel der Personen (§ 144p) fällt auf; nach dem kräftigen Einsatz אָז (damals, darum Jer 22 15 Ps 40 8 56 10, Gesenius[14]) erwartet man etwas Neues und nicht eine Parallele zum Vorhergehenden; im Zusammenhange fehlt der Fluch. Man lese חִלַּלְתִּי und vielleicht mit LXX יְצוּעַי: der Vater hat die frevelhafte Verbindung verwünscht und sein eigen Bett »entweiht«; ein ähnliches Motiv in Schillers »Braut von Messina«: »und der Ahnherr schüttete im Zorne grauenvoller Flüche schrecklichen Samen auf das sündige Ehebett aus«. Oder man übersetze mit Ehrlich: »darum entweihte ich d. h. nahm ihm die Würde (Ez 28 16 Thren 2 2), der mein Lager bestiegen hat«. LXX »damals entweihtest du das Lager, das du bestiegst« (עָלִית wie Peš Targ-Onk Targ-Jon), wofür man I Chr 5 1 anführen kann. — Ruben, im genealogischen System stets als der Erste genannt (S. 331), also einmal der Führer der Stämme Israels, muß später stark zurückgekommen sein (Dtn 33 6); wahrscheinlich hat er sich in Kämpfen gegen Moabiter (und Ammoniter) allmählich verzehrt, Ed. Meyer, Israeliten 531.

5—7 Über Simeon und Levi. **5** Simeon und Levi heißen »Brüder«; es steht

[6]In ihren Rat komme nicht meine Seele,
in ihre Gemeinschaft gehe 'mein Herz' nicht ein!
Denn im Zorn töten sie Männer,
im Mutwillen verstümmeln sie Stiere.
[7]Verflucht ihr Zorn, daß er so grausam,
ihre Wut, daß sie so grimmig ist.
Ich will sie verteilen in Jaqob und versprengen in Israel!
[8]Juda dich, — dich preisen deine Brüder!
Deine Hand faßt deine Feinde am Nacken.
vor dir neigen sich deines Vaters Söhne! —

---

also eine Überlieferung im Hintergrunde, wonach die beiden Vollbrüder sind; dieselbe Tradition 34 25 vgl. oben S. 370. 377; »Brüder« heißt zugleich »Genossen, einander wert«, Prov 18 9 Job 30 29. — מכרתיהם wird gewöhnlich, doch ohne Beleg, als eine Art Waffe erklärt; richtiger denkt Ball an מִכְרָה »Grube« von √ כרה graben vgl. מִכְרֶה »Grube« Zeph 2 9. כלי = כִּילַי »arglistig«. Man lese כִּלַּי וְהָמָס מִכְרֹתֵיהֶם »Arglist (wörtlich · Arglistiges) und Gewalttat sind ihre Gruben«, mit denen sie die Menschen fangen. Zur Zusammenstellung von Adjektiv und Substantiv vgl. טוֹב וָחֶסֶד Ps 23 6; zu dieser eigentümlichen Verbindung des Abstrakten und Konkreten vgl. Am 3 10 »sie häufen in ihren Palästen Unrecht und Gewalttat«; das Grubengraben ist ein gewöhnliches Bild der Hinterlist. — Sam Targ-Onk LXX כלו; Ball, Kittel zweifelnd nach (LXX) VetLat (מִכְרֹתֵיהֶם) כִּלּוּ חֲמַס מִכְרֹתָם »sie führen ihre frevelhaften Anschläge (?) aus«. — Das Wort ist jedenfalls eine Anspielung an die Sichem-Dina-Geschichte, worüber auch das Folgende handelt; über diese Anspielungen vgl. oben S. 371. Eine ganze Reihe von Anspielungen an die Sagen enthält Dtn 33 vgl. 2—5. 8. 9 (Ex 32 26). 16. 21: auch dies wohl ein Zeichen späterer Entstehung. — 6f. Entsetzt lehnt Jaqob jede Gemeinschaft mit diesem Frevel ab; in den Worten des Ahnherrn spricht sich das gemeinsame Urteil Israels aus. — סוֹד || קָהָל ist die Volksversammlung behufs Regelung einer Angelegenheit, Stade, Bibl. Theol. 147f. — כְּבֹדִי besser nach LXX und nach Analogie des Babyl. כְּבֵדִי »meine Leber« auszusprechen; so auch Ps 7 6 16 9 und vielleicht auch 30 13 57 9 108 2 vgl. zuletzt Freiherrn v. Gall, Herrlichkeit Gottes 7f.; die Leber ist Sitz des Seelenlebens vgl. Thren 2 11. — Da כָּבֵד Mask. ist, so ist mit Ball (nach Sam יחר) יֵחַד zu lesen. — אִישׁ, שׁוֹר kollektiv; die Anticlimax ist für unser Empfinden sonderbar, Ed. Meyer, Israeliten 412 A. 2. — רָצוֹן »Mutwillen« Esth 9 5. — Der alte Israelit ist nicht sentimental im Kriege und vollstreckt den »Bann« ohne Scheu; wie müssen erst Simeon und Levi gewütet haben! — »Ich will sie zerstreuen«: Jaqob selber zerstreut sie, eben durch diesen Fluch. — »Jaqob«, »Israel« hier das Volk, also ein Anachronismus. — Besonders wichtig ist in diesem Spruch, daß Levi danach ursprünglich ein Stamm wie die andern gewesen ist. Von seinem Priestertum hören wir hier nichts; anderseits wird das aber hier auch keineswegs ausgeschlossen (gegen Holzinger); die nach unseren Begriffen sehr profane Schilderung Levis macht durchaus nicht unmöglich, daß in ihm priesterliche Überlieferungen gepflegt wurden, denn »geistlich« (in unserem Sinne) sind jene alten Priester sicherlich nicht gewesen. — Der Segen Mosis schweigt von Simeon und redet von Levi nur noch als dem Priesterstamme: ein deutliches Kennzeichen einer späteren Zeit.

8—12 Über Juda. Der Zusammenhang im Gedichte ist: nachdem Ruben seine Erstgeburt, und Simeon und Levi die Selbständigkeit verloren haben, hat Juda die Herrschaft über seine Brüder bekommen. Dieser Zusammenhang wird aber nicht ausdrücklich, sondern nur durch die Art der Anordnung ausgesprochen: die starken Abschnitte am Ende jeden Stückes verhindern eine deutlichere Organisation des Ganzen. Dies eigentümliche Mißverhältnis, daß die kleineren Absätze zu stark, und die Organisation des

[9]Ein Löwenjunges war Juda,
vom Raub, mein Sohn, wardst du groß.
Nun hat er sich gekauert, gelagert wie ein Löwe,
wie ein alter Leu, wer mag ihn stören? —
[10]Nicht weicht das Szepter von Juda
noch der Stab zwischen seinen Füßen;
bevor 'der Geruhige' kommt,
dem die Völker gehorchen.

Ganzen nicht deutlich genug ist, ist stets die Schwäche des hebräischen Kunstwerks gewesen. — Das Folgende ist ein Dithyrambus. Um die ganze Begeisterung, die sich darin ausspricht, zu erfassen, denke man es sich vorgetragen an einem judäischen Volksfest: vom Jubelgeschrei der Hörer erdröhnt die Erde! — Auch geschichtlich ist das Stück höchst bedeutsam: wir lernen daraus die Begeisterung Judas kennen, das sich durch David zu nie geahnter Höhe emporgetragen sah: ein Enthusiasmus wie der unseres Volkes von 1870. — Das Stück über Juda preist zunächst seine herrliche Gegenwart, dann seine noch herrlichere Zukunft. — 8 אַתָּה zur Hervorhebung des Suffixes § 135e. — יוּדְךָ Anspielung an den Namen יְהוּדָה; dieselbe Etymologie, aber vom Preise Gottes 29 35; auch יָדָךְ spielt mit diesem Namen. — Seine Feinde (Philister, Edom, Ammon, die Aramäer) fliehen vor ihm, aber er faßte sie noch am Genick; die Stämme Israels erkennen ihn als Herrn an. — 9 beschreibt im poetischen Stil Judas Wachstum. Einst ein גּוּר אַרְיֵה, dann durch viele Beute hochgekommen (עָלָה »aufwachsen« Ez 19 3), liegt der alte Löwe nun gesättigt in seiner Höhle: mit dem bindet niemand an! — 9b = Num 24 9a. — 10 Ewigkeit seiner Herrschaft. Sein Regiment wird dauern, bis am Ende der Tage der Kommende kommt. Das Szepter (שֵׁבֶט, der Sache nach = מְחֹקֵק) ist ein langer, etwa mit Emblemen verzierter Stab, den der Herrscher beim Sitzen zwischen den Füßen hält. Über wen Juda regiert, sagt der Dichter nicht (zu diesem mysteriösen Stil vgl. oben S. 476), wird aber aus dem Zusammenhang s deutlich: über die überwundenen Feinde und über seine Brüder. — 10b ist, wie heute fast allgemein zugegeben wird, »messianisch« d. h. auf den Herrscher der Endzeit zu verstehen: nur »ein idealer Termin« kann hier gestellt sein, Wellhausen, Composition[3] 323, und וְלוֹ zeigt, daß im vorhergehenden von einer bestimmten Persönlichkeit die Rede gewesen ist, Sellin, Schiloh-Weissagung 5. Ohne weiteres ist auch deutlich, daß von diesem Kommenden nur von ferne andeutend gesprochen wird: in diesem orakulösen Stil wird vom Messias immer geredet vgl. Jes 9 Mich 5: die Weissagung vom zukünftigen Könige ist ein großes göttliches Geheimnis, das man am Lichte des Tages nicht aussprechen darf, vgl. »Israelitische Literatur« 85. Daraus folgt aber, daß den Hörern, wenn sie diese Worte verstehen sollten, die eschatologische Erwartung bekannt gewesen sein muß. Wir besitzen in dieser Stelle ihre älteste Bezeugung. — עַד־כִּי gemeint ist nicht, daß Judas Herrschaft mit dem Messias aufhört, sondern dann erst recht befestigt ist, vgl. Ps 112 8. — בּוֹא ist der Ausdruck vom Erscheinen des Messias auch Ez 21 32 Dtn 33 7. — שִׁילֹה ist trotz aller Bemühungen der Jahrhunderte noch nicht sicher gedeutet. Die früher beliebten Übersetzungen: »bis er (Juda) nach Šilo (Stadt in Ephraim, wo die Lade stand und Eli Priester war) kommt« oder ähnlich sind jetzt so gut wie ganz aufgegeben. Die neuerdings von Ehrlich und W. Schröder ZAW XXIX 186ff. vorgeschlagene Fassung: »bis daß Šela (Judas Sohn 38 5) kommt« soll nach Schröder bedeuten: »bis Juda stirbt und der Sohn den Vater beerbt«; aber darf man selber einem Glossator — der Satz soll Interpolation sein — solche törichte Spitzfindigkeit zutrauen? HebrHss Sam LXX Peš Theod Targ-Onk Targ-Jon שלה = שֶׁלָּה = אֲשֶׁר לוֹ (שׁ = אֲשֶׁר § 36, in alten Texten Jdc 5 7 Gen 6 3, לה = לוֹ § 91e), etwa zu deuten als »bis der kommt, dem es (Szepter und Stab) gehört«; wozu man Ez 21 32 עַד־בּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט vergleicht, so zuletzt Driver, Kittel,

[11]Der bindet seinen Esel an den Weinstock,
an die Rebe seiner Eselin Sohn.
Er wäscht sein Gewand in Wein,
in Traubenblut sein Kleid.

Kautzsch[3]. Freilich vermißt man dabei das Subjekt des Relativsatzes; und Wellhausens (Gesch. Isr. I 375, Composition[2] 323) Vermutungen, וְלוֹ sei Glosse zu שֶׁלּוֹ oder umgekehrt, sind Versündigungen wider den Versbau. Andere denken an שִׁלְיָה, was nach שִׁלְיָה Nachgeburt »sein neugeborener Sohn« bedeuten soll, oder konjizieren besser nach Mich 5[1] Jer 30[21] Zach 9[9]f. מְשֻׁלּוֹ »sein Herrscher« oder שְׁאִילוֹ »sein Ersehnter«. Vielleicht ist es am einfachsten, שֶׁלּוֹ, »der Geruhige« zu lesen; √ שלה mit Ableitungen bedeutet in sorgloser Ruhe glücklich dahinleben; das ist der schönste Wunsch des friedlichen Bürgers und zugleich das Ideal eines idyllischen Gemeinwesens; ‖ צלח, בטח, שַׁלְוָה, שׁאנן; damit zusammen gehören Glück und Genuß, üppige Nahrung und Reichtum; Gegensatz ist Zank und Streit, Verderben, plötzliche Katastrophe. Ein solches Wort würde sich vortrefflich zum mysteriösen Namen für den Friedefürsten (Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 286ff.) eignen und auch hier gut in den Zusammenhang passen: als Gegensatz gegen die bisherige Gewaltherrschaft Judas und als Überleitung zu 11f., wo das Glück des Kommenden beschrieben wird. Literatur: Posnanski, Schiloh 1904 (Auslegung im Altertum und Mittelalter), Dillmann 463f., Ball 109f., Sellin, Schiloh-Weissagung u. a. — Moderne Forscher (Wellhausen, Composition[3] 323f.; Stade, Gesch. Isr. I 159 A. 5, Bibl. Theologie 213f., Holzinger, Kautzsch[3] u. a., zuletzt Marti, ZAW XXIX 137f., der die Worte sehr prosaisch auf Nebukadnezar bezieht), wollen den Vers — W. Schröder, ZAW XXIX 195f. und zwar gegen den Versbau 10bα — als Interpolation entfernen, weil er den Zusammenhang sprenge; aber der Zusammenhang ist nach vorne und hinten vortrefflich, da 10a ein Wort wie »auf ewig« verlangt und 11f. in der Beschreibung des Messias fortfährt, Sellin, Schiloh-Weissagung 9. Auch ist die Annahme, diese Stelle sei Interpolation, nicht ohne Tendenz; denn die meisten Modernen sind der Meinung, die Eschatologie Israels sei eine Schöpfung erst der (schriftstellerischen) »Propheten«, und streichen daher diesen Vers, weil er dieser Grundüberzeugung widerstreitet. Der Verf. teilt diese Überzeugung nicht; er glaubt vielmehr, daß man die Propheten nur verstehen kann, wenn man annimmt, daß sie eine Eschatologie bereits vorgefunden, übernommen, bekämpft, umgebildet haben, vgl. »Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.« 21ff., »Israelitische Literatur« 68, »Endhoffnung der Psalmisten«, Christl. Welt 1903 Sp. 1130ff., Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 147. 160. 245ff. u. a. Auch Dtn 33[7]a »Erhöre, Jahve, Judas Flehen und bringe Ihn (mysteriös: den großen König, um den es fleht) zu seinem Volke«, scheint eine ähnliche Weissagung vorauszusetzen. — יקהת § 20h. LXX Vulg Peš übersetzen »Erwartnng, Hoffnung« = תִּקְוָה Jes 42[4] vgl. Dillmann. Die Hoffnung der Weltherrschaft gehört zum Bilde des Messias Mich 5[3] Zach 9[10] Jes 11[10] Ps 2. 72[8]ff. 110 und paßt zum Zusammenhang: eben weil ihm die Völker gehorchen, lebt der Messias in ungestörtem Glück (שַׁלְוָה). Diese Hoffnung wird kaum auf israelitischem Boden entstanden, wo die wirklichen Verhältnisse auch den größten Schwärmer nicht darauf bringen konnten, sondern das Erzeugnis eines weithinherrschenden Volkes sein; die Begeisterung der Davidzeit aber — so dürfen wir annehmen — wird israelitischen Patrioten den Mut gegeben haben, so kühne Erwartung auf Israel und Juda zu übertragen, vgl. Ausgewählte Psalmen[2] 19f., Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 253f. 265f. — **11. 12 Die Fülle von Wein und Milch in jener Zeit. 11** knüpft unmittelbar im Part. an, fährt also mit der Beschreibung des Messias fort, so nach älterem Vorgange Greßmann, Ursprung der jüd.-isr. Eschatologie 287f., Sellin, Schiloh-Weissagung 7f. Jener Herrscher schwelgt in den herrlichsten Genüssen, in Wein und Milch. Die Fülle von Milch und Wein ist auch sonst ein Charakteristikum der

12 Seine Augen funkeln von Wein,
seine Zähne sind weiß von Milch!
13 Zebulon wohnt am Gestade des Meeres
'und wurde Matrose' (?) der Schiffe.
[Den Rücken wendet er Sidon zu.]
14 Issachar ist ein knochiger Esel,
der zwischen den Hürden lagert.
15 Und da er sah, daß die Ruhe so schön,
daß das Land so lieblich sei,
beugte er den Rücken zum Lasttragen
und wurde ein Frohnknecht.

Endzeit, Greßmann 208ff.; daß der Messias selbst (als Kind) davon genießt, wird auch Jes 7 15 vorausgesetzt: daß aber der Herrscher der letzten Zeit so als schwelgend aufgefaßt wird, paßt zum Bilde eines orientalischen Königs durchaus und beweist sehr hohes Alter dieser Schilderung: damals hat man auch in Israel den Wein als Gottesgabe gewürdigt vgl. zu Gen 5 29. Natürlich ist gemeint, daß es dann auch die Untertanen gut haben. Auch daß als Reittier des Königs der »Esel« genannt wird, ist wohl verständlich: das Pferd ist nach Israel erst unter David und Salomo gekommen und blieb stets das Reittier des Krieges; der Esel des Messias auch Zach 9 9. Bei dieser Auffassung sind die Worte 10—12 völlig einheitlich. Andere beziehen 11f. auf Juda und fassen die Verse als Beschreibung der Gegenwart. — Im einzelnen: im Lande des Messias gibt es so viel Wein, daß er die Stöcke (die man sonst vor den Tieren ängstlich hütet) zum Anbinden seines Esels verwenden, und daß er im Wein seine Kleider waschen kann: beides sehr starke, für unseren Geschmack zu starke Übertreibungen; ähnlich sind Dtn 33 24 Job 29 6. — Zu אסרי und בני 11 wie חכלילי 12 vgl. § 90k.l; zu עירה (von עַיִר) § 93v. Das Part. (§ 116p) wird durch Pf. כִּבֵּס fortgesetzt § 116x. — Traubenblut: ein Bild des roten Weins, auch den alten Arabern bekannt, G. Jacob, Altarab. Parallelen zum A.T. 6, Beduinenleben² 102. — סוּתֹה, Sam כסותו. — **12** Wein macht die Augen funkeln Prov 23 29f.; von Milch triefend glänzen die Zähne weiß; altisraelitisches Schönheitsideal: aus dem (gelben oder rötlichen) Angesicht leuchten die funkelnden Augen und die weißen Zähne hervor. — חַכְלִיל sicher nicht »trübe«, denn das wäre ein Schönheitsfehler; Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 288 A. 1 vergleicht כחל, die Augen schminken, wodurch sie feurig und glänzend werden. — לְבֶן־ von Stat. abs. לָבֵן § 93dd.

13 Über Zebulon. Der erste Satz schildert Zebulons Lage am großen (mittelländischen) Meer. Eine ältere Rezension wird für יִשְׁכֹּן in Anspielung an den Namen יזבל זְבוּלֻן vgl. 30 20 gelesen haben. Im Deboraliede heißt es Jdc 5 17 אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים; der Spruch, der sich, wie das Wortspiel zeigt, ursprünglich auf Zebulon bezogen hat, ist also hier auf Ašer umgedeutet worden: das Deboralied hat also hier das Sekundäre; weiteres vgl. oben S. 477. — Im zweiten Satz ist die Wiederholung von לְחוֹף ein Verstoß gegen den Stil hebräischer Poesie; der erste Satz ist durch Jdc 5 17 gesichert. Man lese etwa nach Ball וַיְהִי חֹבֵל; wonach der Spruch einen Tadel enthalten würde. — יְיַרְכָתוֹ עַל־צִידֹן (HebrHss Sam LXX Peš Targ-Onk Targ-Jon Vulg עַד־צִידֹן) fällt als Zweier aus dem Rhythmus und durch seine Prosa aus dem Stil, ist also wohl erklärender Zusatz, Ball, Sievers II 362. — Über Zebulons Sitze Šanda, Mitt. Vorderas. Gesellsch. 1902 II S. 39ff.

14. 15 Über Issachar. Issachar hat Kraft genug, aber er zieht Ruhe und Behaglichkeit vor. Um sein schönes Land (das untere Galilaea und die Ebene Jizreel) und die Ruhe genießen zu können, hat er sich ehrvergessen dem Frohndienst der Fremden (d. h. der kanaanäischen, phönizischen Städter) ergeben. So heißt es mit herbem Tadel. Das sind Zustände doch wohl der vorköniglichen Zeit. Im Hintergrunde steht die Na-

[16]Dan richte sein Volk
wie irgend einer der Stämme Israels!
[18]Auf deine Hülfe harre ich, Jahve!
[17]Dan sei eine Schlange am Wege,
eine Viper am Pfade;
die das Roß am Hufe beißt,
daß der Reiter rückwärts stürzt.
[19]Gad bedrängen Räuber,
doch er drängt 'ihnen nach' auf der Ferse.
[20]Ašers Brot ist fett,
er bringt Königsleckerbissen hervor.
[21]Naphtali ist eine flüchtige Hinde,
'die' schöne Lämmer wirft.

---

menserklärung Issachar = אִישׁ שָׂכָר, Tagelöhner, die im gegenwärtigen Text nicht mehr deutlich hervortritt. — **14** Sam גֵּרִים; aber »Esel der Fremden« ist kaum erträglich. — בֵּין הַמִּשְׁפְּתָיִם, derselbe Ausdruck von Issachar Jdc 5 16. — Issachar wird mit dem behaglich auf gewohnter Weide grasenden Tier verglichen. – Für טוֹב Sam טובה. — מְנוּחָה Terminus für die Seßhaftigkeit im Gegensatz zum Nomadenleben vgl. Dtn 12 9 Ps 95 11. — Im Deboraliede spielt Issachar eine glänzende Rolle; ob dieser Spruch in ältere oder jüngere Zeit als Jdc 5 fällt, ist schwerlich zu sagen.

16—18 Zwei Sprüche über Dan: Dans Kampf um seine Selbständigkeit 16, Dan der Zerast 17, und ein Stoßgebet 18. — **16** Der Stamm Dan umfaßt nur wenig Männer Jdc 18 11 und hat schwer zu kämpfen; der Dichter wünscht ihm, daß er seine Selbständigkeit, seine eigene Gerichtsbarkeit bewahre (vgl. Luther ZAW XXI 15, Ed. Meyer, Israeliten 505. 526). Auch hier ein Wortspiel: דָּן יָדִין. — עַמּוֹ sind Dans eigene Leute, nicht etwa Israel. — **16** Der zweite Spruch ohne Zusammenhang mit dem vorhergehenden, vielleicht ursprünglich Variante dazu, aus derselben Situation des Stammes. — שְׁפִיפֹן wohl der Zerast, die Hornotter, eine kleine, sehr gefährliche Schlangenart. Dem kleinen Zerast gelingt es, das Pferd zu beißen, und wenn dann das Pferd vor Schmerzen sich hoch aufbäumt, den Reiter zu Fall zu bringen. So möge Dan sich seiner mächtigen Gegner erwehren! Daß im Bilde vom Pferde gesprochen wird, ist wohl kein Zufall: Dan muß gegen Rosse und Reiter kämpfen. — עקבי § 20h. — **18** scheint, wenn es nicht Glosse ist (so zuletzt Ball, Kautzsch[3]), besser zu 16 als zu 17 zu passen. Das Wort trägt Psalmenstil Ps 119 81. 123. 166. 174. — Die vorausgesetzten Zustände führen auch hier in die Zeit vor dem Königtum; Dan kämpft ganz auf eigene Faust, und Gesamtisrael hat für ihn nur gute Wünsche. Anderseits setzt die Stellung Dans unter den Nordstämmen bereits den nördlichen Wohnsitz von Dan voraus.

19 Gad. Der kurze Spruch hat drei Wortspiele, ist also nach hebräischen Begriffen besonders geistreich. Für מָאְשֵׁר : עָקֹב lese man nach LXX-Hss VetLat (Peš Vulg) עֲקֻבָּם : אָשֵׁר; so viele Neuere. — יגודנו und יגד ist von √ גוד abzuleiten, König, Lehrgebäude d. hebr. Sprache I 356. — Die Streifscharen, die Gad beunruhigen, sind Nomaden der Wüste, die Israel nach den Weg ins Fruchtland suchen, speziell die Ammoniter, auch Moabiter und Aramäer.

20 Ašer wohnt auf fruchtbarem Boden Dtn 33 24; zu Grunde liegt wohl auch hier ursprünglich ein Wortspiel: אָשֵׁר = »glücklich«. Seine Erzeugnisse kommen selbst auf fürstliche Tafeln, etwa der phönizischen Könige (Ez 27 17).

21 Der Spruch über Naphtali ist nicht sicher zu erklären. Entweder: »N. ist eine langgestreckte Terebinthe (LXX אֵלָה), die schöne Wipfel (אִמְרֵי) treibt«, oder besser,

22'Ein junger Stier' ist Joseph, 'ein junger Stier' . . .
. . . . . ein Rind.
23Es reizten ihn und 'schossen',
es befehdeten ihn Pfeilschützen;
24doch 'zerbrochen ward' von einem Starken 'ihr' Bogen
und 'zerschmettert die Sehnen ihres Arms'
durch die Macht des Stieres Jaqobs,
'durch den Namen' *[des Hirten]* des Israelsteins;

---

da auch die andern Stämme, wenn überhaupt, mit Tieren verglichen werden: »N. ist eine flinke (fessellose, freischweifende Job 395) Hinde, die schöne Lämmer (אִמְרֵי) wirft«. Beide Male wäre für הַנֹּתֵן das Fem. הַנֹּתֶנֶת vorzuziehen. Das Bild ist beide Male nicht ganz durchsichtig. Die Übersetzung des zweiten Gliedes »der gefällige Reden hervorbringt«, steht vom erstén zu weit ab.

22—26 Preis Josephs, nächst dem über Juda der ausführlichste Spruch: die Dichtung steht auf Seite Judas, bemüht sich aber, auch Joseph alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. — Es lassen sich mehrere Abschnitte unterscheiden: 1) Joseph als Stier (?) 22; 2) Josephs Krieg gegen die Pfeilschützen 23. 24a; 3) göttliche Hülfe 24b. 25aα. β und Segnungen 25aγ—26. — Der Text ist z. T. schwer verderbt und wohl meist unheilbar. — **22** ist teilweise unübersetzbar, Ed. Meyer, Israeliten 282 A. 3. Gewöhnlich deutet man: »Eine junge (בֶּן Stat. cstr. Dillmann u. a.) Fruchtrebe (פֹּרָת = פֹּרָה § 80g) ist Joseph, eine junge Fruchtrebe am Quell; Ranken stiegen auf (Sing. § 145k) an der Mauer« (Dillmann und noch Kautzsch[3]). Aber diese Bedeutung von בָּנוֹת wird nur hier angenommen, und צעד heißt »einherschreiten«, nicht »aufsteigen«. פרת ist Wortspiel auf den alten Namen אֶפְרָת (wovon אֶפְרָתִי = Ephraemit), also gesichert, wird aber besser als = פָּרָה »Kuh« gedeutet, wie denn auch שׁוֹר 22b = שׁוֹר »Rind« zu sein scheint, und wie Joseph auch Dtn 3317 mit einem Rind (שׁוֹר) verglichen wird; auch hier also ein Tierbild vgl. zu 21; vgl. Zimmern ZA 1892 S. 164ff. LXX: *υἱὸς ηὐξημένος Ἰωσήφ, υἱὸς ηὐξημένος μου ζηλωτός* (LXX denkt an עין »beneiden«), *υἱός μου νεώτατος* (Sam בני צעירי) *πρὸς μὲ ἀνάστρεψον* (= עלי שוב; Sam עלי שור). — **23. 24a** Josephs Kampf gegen die Schützen. **23** וַיְמָרֻהוּ (zur Form § 67m) sollte wenigstens וַיַּלְּבוּהוּ lauten, Kittel; Sam LXX וַיְרִיבֻהוּ, Ball, Holzinger u. a. oder ist vielleicht an $\sqrt{}$ רבה zu denken? — **24a** wird meist übersetzt: »doch unerschütterlich hielt sein Bogen stand, und flink regten sich seine Hände« (so Kautzsch[3]); aber diese Bedeutung von ישׁב ist fraglich; אֵיתָן heißt nach Smend, Weisheit des Jesus Sirach 373f. nicht »perennierend«, sondern »stark«; זְרֹעֵי יָדָיו ist bedenklich; wunderlich ist auch nach 23, daß der Bogen in Josephs und nicht in den Händen der »Pfeilschützen« ist; besonders aber ist bei dieser Übersetzung der Anschluß von 24b ganz unmöglich (Ed. Meyer, Israeliten 282 A. 3, 283 A. 1, Sievers II 362): 24b verlangt, daß der Untergang der Feinde Josephs vorausgegangen ist. LXX *καὶ συνετρίβη μετὰ κράτους τὰ τόξα αὐτῶν, καὶ ἐξελύθη τὰ νεῦρα βραχιόνων χειρὸς* (*χειρῶν*) *αὐτῶν*; dabei scheinen zwei Varianten, גידי und יד, zusammengekommen zu sein. Danach mag man etwa lesén: »aber zerbrochen wurde (וַתִּשָּׁבַר) durch einen Gewaltigen ihr Bogen (קַשְׁתָּם) — soweit der Text nach Ball — und zerschmettert die Sehnen ihres Arms« (וַיָּפֻצוּ גִּידֵי זְרֹעָם, Poal von פצץ vgl. VetLat Vulg Peš). — Für die chronologische Ansetzung des Gedichtes ist entscheidend, wie man diese »Pfeilschützen« erklärt; sind es die Nomaden der Wüste, die in der »Richterzeit« über die Jordanfurten hinüberziehen und die israelitischen Bauern drangsalieren, z. B. die Midianiter, gegen die Gideon — der geradezu »der Gewaltige« sein könnte — zu Felde zog (Dillmann), oder sind es die Aramäer von Damaskus, die dem Nordreiche das Leben schwer gemacht haben (Wellhausen, Composition[3] 323; Stade, Gesch. Isr. I 165 u. a.)? Von den aramäischen Zügen aber ist nicht eigentlich Josephs Gebiet, dessen Hauptkraft

[25]durch den Gott deines Vaters, der dir helfe,
durch 'el' šaddaj, der dich segne
mit Segnungen des Himmels droben,
mit Segnungen der Flut*[, die]* da drunten *[lagert]*,
mit Segnungen an Brüsten und Schoß,
[26] mit Segnungen 'an Vater, an Mann und Kind' (?),
mit Segnungen der ewigen 'Berge';
mit 'dem Ertrage' der uralten Hügel!
Das komme auf Josephs Haupt,
auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern!

---

doch im Westjordanlande liegt, betroffen; und nicht für die Aramäer, sondern für die Nomaden (21 20) ist das Pfeilschießen charakteristisch; schließlich setzt der Spruch in nichts ein Gesamtnordisrael (dessen Hauptvertreter Joseph sei) voraus, sondern redet von Schicksalen, die den Stamm Joseph allein betreffen. Demnach werden wir doch in die Zeit vor dem Einheitsstaat gewiesen und haben an Einfälle der Nomaden zu denken. — **24**b. **25**a$\alpha.\beta$ Die göttliche Hülfe, durch die Josephs Gegner vernichtet sind. Das Folgende hat bei passiver Bedeutung der Verba von 24a guten Anschluß. — Zur feierlichen Häufung der Gottesnamen vgl. zu 48 15. — **24**b מִידֵי »durch die (helfenden) Hände«; מן bei passiven Verben vgl. Gesenius[14] מִן 1g, § 121 f. — אביר יעקב (Jes 1 24 49 26 60 16 Ps 132 2. 5) uralter Gottesname, wohl = »Stier Jaqobs«, also ein Nachklang des Stiersymbols, Stade, Bibl. Theologie 121; die Rabbinen punktieren אֲבִיר ohne Dageš im Unterschied von dem sonstigen אַבִּיר, um jeden Gedanken an Heidnisches fernzuhalten vgl. Hoffmann ZAW III 124. — מִשָּׁם »von dorther« (so noch Kautzsch[3]) ist sinnlos, Ed. Meyer, Israeliten 283 A. 4; Targ-Onk Peš מִשֵּׁם. Rettung und Hilfe kommt von Gottes »Namen«, besonders im Kriege vgl. Ps 20 2. 8 44 6 54 3 89 25 118 10ff. 124 8 Prov 18 10 I Sam 17 45 II Chr 14 10; denn der feierlich bei seinem Namen angerufene Gott hört und erscheint; weshalb »Name« mit »Macht« und »Hand« zusammen steht vgl. I Reg 8 42 Ps 54 3 Jer 16 21 Mich 5 3, vgl. Giesebrecht, A.T.liche Schätzung des Gottesnamens 41 ff., Heitmüller, »Im Namen Jesu« 34 ff. — »Hüter des Steines Israels« ist schwerlich richtig (Ball) und auch metrisch anstößig (Sievers I 406 f.); am leichtesten ist wohl die Vermutung, daß der ältere und den Späteren bedenkliche Gottesname »Stein Israels« durch den später gebräuchlichen Namen »Hüter Israels« ersetzt werden sollte und im Text zwei Varianten zusammengekommen sind. »Stein Israels« (wie צור ישראל Jes 30 29) ist vielleicht der Kultusname in Bethel gewesen, Ed. Meyer, Israeliten 284, würde also gut zu Joseph passen. »Hirte Israels« Ps 80 2, »Hüter Israels« Ps 121 4. Andere Konjekturen bei Dillmann, Ball, Kittel. — **25**aα וְיַעְזֶרֶךָ »so helfe er dir«. — **25**aβ HebrHss Sam LXX Peš וְאֵל, so viele Ältere und Neuere. — **25**a$\gamma.\delta$. b. **26** Die Segnungen || Dtn 33 13—16. Grammatisch können die Worte בִּרְכֹת als Akk. zu יברכך (so Dillmann) oder auch als Subj. zu תהיין 26 genommen werden. — Solche Aufzählung alledessen, »was das Herz sich wünscht, und der Sinn begehrt«, klingt für israelitisches Ohr ganz wunderherrlich. Der Himmel soll Joseph segnen mit Regen und Tau, die Flut da drunten mit Quellen und Brunnen (7 11). Der Hebräer wünscht sich also Wasser, viel Wasser, Wasser oben und unten; dieser Wunsch ist für sein Klima charakteristisch. Im Ausdruck רבץ »lagern« klingt noch nach, daß תְּהוֹם einst ein ungeheures Tier gewesen ist vgl. oben S. 103. Diese Zusammenstellung des Höchsten und des Tiefsten ist nach hebräischen Begriffen geistreich. Sievers I 496 f. vermutet, daß רֹבֶצֶת aus der Parallelstelle Dtn 33 13 hier eingedrungen ist, wobei die Verslesung leichter würde; Kittel zweifelnd מִתָּחַת. — Der zweite Wunsch ist Fruchtbarkeit an Menschen und Tieren: daß der Schoß Kinder gebäre, daß die Brüste Milch haben, sie zu nähren! — Man beachte die Gottesanschauung: der Gott segnet durch Fruchtbarkeit. — **26** »Die Segnungen deines Vaters sind stark gewesen über

[27]Benjamin ist ein räuberischer Wolf,
der am Morgen die Beute frißt
und noch am Abend den Raub verteilt!

[28a]Dies alles sind die zwölf Stämme Israels, und dies ist es, was ihr Vater zu ihnen geredet hat.

(übertrafen, überstiegen) die Segnungen der uralten Berge« (LXX הַרְרֵי עַד vgl. Dtn 33 15 Hab 3 6, ‖ גִּבְעֹת עוֹלָם); aber das gibt kaum Sinn, zerstört Versmaß und Parallelismus und sollte nicht immer wiederholt werden (so mit Ed. Meyer, Israeliten 283 A. 2 gegen Driver und Kautzsch[3]). Man darf vielleicht vorschlagen בִּרְכֹת אָב אַךְ גֶּבֶר יָעוּל: in der Parallele werden die Weiber, jetzt die Männer gesegnet. — Für תַּאֲוַת besser einfach תְּבוּאֹת wie Dtn 33 14, Olshausen, Cheyne. — Die Segnungen sollen auf Josephs Haupt kommen (Dtn 33 16 תָּבוֹאנָה): der Ausdruck (auch Prov 10 6 11 26) erklärt sich wohl daraus, daß beim Segnen die Hand aufs Haupt gelegt wird. — Joseph heißt der נָזִיר unter seinen Brüdern. Wir wissen nicht recht, was in alter Zeit ein נָזִיר gewesen ist; doch können wir aus der Geschichte Simsons, des einzigen Naziräers, den wir kennen, schließen, daß der נָזִיר ein Vorkämpfer und Parteigänger Israels war, der auf eigene Hand Jahves Kriege führte vgl. Sellin, Beiträge II 1 S. 131 ff., Schwally, Heiliger Krieg 62 f. 101 ff., Stade, Bibl. Theol. 133. Auf Joseph angewandt würde das bedeuten, daß er Israels gemeinsame Feinde auf eigene Hand bekriegt, Israels Vorkämpfer. Der Naziräer trägt geweihtes Haar; daher hier die Verbindung von Nazir und »Scheitel«: ein deutliches Zeichen, daß hier die alte Bedeutung von נָזִיר und nicht die spätere, abgeschwächte: Geweihter, Edler, Fürst Thren 4 7 anzunehmen ist. Auch dies Bild führt also nicht notwendig in die Königszeit Josephs, sondern ist aus der »Richterzeit« viel besser verständlich: schon bei der Einwanderung ist Joseph Führer der nordisraelitischen Stämme gewesen. — Das Stück über Joseph ist nach der vorgetragenen Auffassung einheitlich; die Vermutungen, daß 24b—26 (Fripp, ZAW XI 262 ff., oder 24b—26a (Sievers II 362) oder 24b. 25a (Ed. Meyer Israeliten 283) Einsatz seien, oder daß 25f. aus Dtn 33 13 ff. entlehnt sei (Kautzsch[3] 80), sind unnötig.

27 Über Benjamin. Benjamin wird als räuberischer (יִטְרָף Pausalform § 29u) Wolf verherrlicht; wenn er morgens anfängt zu fressen, hat er abends noch so viel, daß er nun erst zum Teilen kommt. Benjamin war berühmt durch den Raub, wohl der Karawanen, die durch sein Gebiet ziehen. Straßenraub ist für das älteste Israel keine Schande, sondern ein heldenhaftes Gewerbe: mehrere der großen Helden Israels sind zeitweise Räuber gewesen. — Bemerkenswert ist, daß der Spruch keine Anspielung an Sauls Königtum enthält.

28a. bα (bis אֲבִיהֶם) Unterschrift des R^J.

---

73. Jaqobs Begräbnis; Schluß der Josepherzählung 50 2—11. 14—26 JE.

Jaqobs Begräbnis. Schluß der Josepherzählung 50 2—11. 14—26 JE. Quellenkritik. Die beiden Verhandlungen zwischen Joseph und seinen Brüdern 15—21. 24. 25 stammen aus E (Dillmann): אלהים 19. 20. 24. 25; שׂטם 15 wie 27 41 E; לִפְנֵי מוֹתוֹ 16 wie 27 7. 10 E; הֲתַחַת אֱלֹהִים 19 wie 30 2 E; Vers 20 ist Anspielung an 45 5b. 7b E; כִּלְכֵּל 21 wie 45 11 47 12 E; יֹלֵד עַל־בִּרְכַּיִם 23 wie 30 3 E; die Weissagung vom Auszuge 24. 25 wie 48 21 E. Holzinger und Procksch nehmen auch hier doppelten Faden an, aber der Text läßt sich als einheitliche Komposition verstehen. — In der Geschichte von Josephs Begräbnis sind zwei Quellen benutzt: dies ist am deutlichsten in 10, wo die Leichenklage für Jaqob zweimal erzählt wird: »und sie hielten dort eine Klage« ‖ »und er ließ eine Leichenfeier begehen«. So werden auch zwei Orte der Klage genannt: Goren-ha'aṭad 10aα und Abel-miṣraim 11; zu letzterem Verse gehört als Vorbereitung 10b (אֵבֶל). Soweit mit Kautzsch-Sozin, Kautzsch[3].

50 [2]Joseph befahl den Ärzten, die ihm dienten, seinen Vater einzubalsamieren. So balsamierten die Ärzte Israel ein. [3]Das dauerte 40 Tage, denn so lange dauert das Einbalsamieren. *Dann beweinten ihn die Ägypter 70 Tage.* [4]*Als nun die Tage des Weinens um waren,* da sprach Joseph zu Pharaos Haus: habe ich Gnade vor euch gefunden, so sprechet 'in meinem Namen' vor Pharao: [5]mein Vater hat mir einen Eid abgenommen und gesagt: ich sterbe jetzt; aber du begrabe mich in meinem Grabe, das ich mir im Lande Kanaan gegraben habe. So will ich nun hinauf und meinen Vater begraben; dann komme ich

---

Zweimal wird auch, wie es scheint, von Josephs Begleitung gesprochen 7. 8 || 9. Nach dem einen Bericht sind Josephs Brüder mit beim Begräbnis gewesen 8. 14; dagegen scheint Vers 9, wonach Joseph von Reisigen begleitet wird, die Beteiligung der Brüder nicht anzunehmen. Daß diese Vermutung richtig ist, zeigt 15ff. E, wonach Josephs Brüder erst 15 erfahren, daß ihr Vater gestorben ist, und erst 18ff. zum ersten Male nach Jaqobs Tode wieder mit Joseph zusammentreffen; hätten sie aber schon die ganze weite Reise mit ihm zusammen gemacht und den Vater mit ihm begraben, so würden sie schon dabei gesehen haben, wie Joseph gegen sie gesinnt war (gegen Eerdmans 70). Hiernach gewinnt man für J 7. 8, den Zug Josephs und der Brüder, und ihre Wiederkehr 14. 22a; auch 22b (|| 26a) mag zu J gehören; für E 9. Daß 8 aus J stammt, beweist ferner »Gošen«. Vers 7. 8 scheinen überfüllt zu sein. Mit 7. 14 gehört, wie die Berührungen im Wortlaut zeigen, 4—6 zusammen; daß diese Verse zu J gehören, beweist auch אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֵיכֶם 4, דֵּבֶר בְּאָזְנֵי 4 wie 44 18, die Anspielung an Josephs Schwur 5. 6 47 29—31 J. Ebenso wird man 1—3 wegen ישראל 2 zu J rechnen. Die siebzig Tage der Beweinung 3 stoßen sich mit den vierzig Tagen des Einbalsamierens und auch wohl mit den sieben Trauertagen 11. Es erscheint deshalb am geratensten, 3b. 4aα. 10a zu E, 10b. 11 (הַכְּנַעֲנִי) und וַיַּחֲנְטוּ אֹתוֹ 26 zu J zu nehmen. — בְּגֹרֶן הָאֹטָד 11 ist Zusatz des Red^{JE}, der beide Namen einander gleichsetzen wollte (Kautzsch-Socin, Procksch, Kautzsch[3], Sievers II 364). Etwas anders Procksch, der im Anfange 2a. 3a zu E nimmt; aber das »Einbalsamieren« durch die »Ärzte« 2a. 2b. 3a und in 26 (letzteres nach Procksch aus E) gehört zur selben Quelle.

50, 1 vgl. S. 475. — **50, 2—11. 14** Jaqobs Begräbnis. Die Erzählung hat den Zweck, zwei verschiedene Traditionen zu vereinigen: einerseits erzählte die Josephsage, daß Jaqob in Ägypten gestorben sei, anderseits aber gab es eine offenbar ältere Überlieferung, die sein selbstgegrabenes Grab 5 in Kanaan zeigte und natürlich auch behauptete, daß er daselbst gestorben sei. Die Erzähler gleichen beides aus: Jaqob sei zwar in Ägypten gestorben, aber auf seinen ausdrücklichen Wunsch durch Josephs Pietät in Kanaan bestattet worden. Dieser Trauerzug in so weite Ferne ist also ein Beweis dafür, wie wenig die alte Überlieferung mit Jaqobs Übersiedelung nach Ägypten zu tun hat, Ed. Meyer, Israeliten 281. — **2** Die Einbalsamierung ist ein spezifisch ägyptischer Zug, wie die Josephgeschichte viele enthält: der Hörer ergötzt sich an den Sitten der Fremde. — Das Einbalsamieren war hier nötig, damit die Leiche die lange Überführung überstehen könne. — Ist אֶת־הָרֹפְאִים Zusatz? Sievers II 363. — **3a** Diese Dauer der Bereitung der Mumie wird hier gleichfalls als merkwürdige, ja bewunderungswürdige Sitte der Fremden mitgeteilt: wie sorgsam müssen die Ägypter mit der Leiche umgehen, wenn sie 40 Tage dazu brauchen! Aus ägyptischen Nachrichten sind diese 40 Tage einstweilen nicht belegt vgl. Erman 431. — **3b** Die 70 Tage der Beweinung sollen zeigen, wie hoch Joseph seinen Vater geehrt hat; 72 Tage als Trauerzeit für den ägyptischen König erwähnt Diodor, Bibl. hist. I 72. Die gewöhnliche Trauerzeit ist in Israel (I Sam 31 13 I Chr 10 12 Judith 16 24 JSir 22 12) wie auch in Babylonien (Hehn, Siebenzahl und Sabbat 42) 7 Tage oder auch nur einen oder zwei Tage JSir 38 17, in besonderen Fällen ein Monat Num 20 29 Dtn 21 13 34 8. Über Trauergebräuche der Ägypter vgl. Erman 431 ff. — **4** Joseph will diese Bitte Pharao nicht persönlich aussprechen, sondern wünscht die Für-

wieder. [6]Pharao sprach: so ziehe hinauf und begrabe deinen Vater, wie du ihm geschworen hast. [7]So zog Joseph hinauf, seinen Vater zu begraben, und mit ihm zogen alle Knechte Pharaos, die Ältesten seines Hauses und alle Ältesten von Ägyptenland, [8]dazu Josephs ganzes Haus, seine Brüder und seines Vaters Haus: nur ihre Kinder, Schafe und Rinder ließen sie im Lande Gošen. [9]*So zogen mit ihm Wagen und Reisige: es war ein sehr großes Lager.* [10]*Als sie nun nach Goren-ha'aṭad (Dornentenne) [jenseits des Jordans] kamen, hielten sie eine sehr große und feierliche Klage.* Und er ließ eine Leichenfeier für seinen Vater begehen, sieben Tage lang. [11]Als nun die Leute im Lande, die Kanaanäer, die Leichenfeier *[in Goren-ha'aṭad]* sahen, sprachen sie: die Ägypter begehen da eine große Leichenfeier; darum nennt man 'den Ort' Abel-miṣraim (Leichenfeier der Ägypter); er liegt jenseits des Jordans. [14]Dann kehrte Joseph nach Ägypten zurück samt seinen Brüdern und allen, die mit ihm hinaufgezogen waren, seinen Vater zu begraben *[nachdem er seinen Vater begraben hatte]*.

---

sprache des Hofes, da sein Wunsch falsch gedeutet werden könnte: das Verlassen des Landes könnte leicht als ein Versuch des Landesverrates erscheinen (darum heißt es ausdrücklich וְאָשׁוּבָה). Möglich auch, daß der Gedanke im Hintergrunde steht, Joseph, als Leidtragender unrein, könne nicht selber vor Pharao erscheinen. — LXX דַּבְּרוּ־נָא עָלַי, Sievers II 363. — **5a** kurze Wiederholung von 47 09ff. Doch muß man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß 5a ein Stück aus dem Bericht des E wäre; hierfür würde sprechen הִנֵּה אָנֹכִי מֵת wie 48 21 50 24 (E), der Schwur, die Leiche nach Kanaan zu bringen wie 50 25. — Zwischen **5** und **6** ist ein Satz darüber, daß die Höflinge dies dem Pharao sagen, als selbstverständlich fortgelassen; ebenso wird auch im prophetischen Stil, wenn Jahve dem Propheten etwas aufträgt, der Vollzug des Befehls häufig nicht erzählt, Jes 7 3 8 1 22 15 38 4f. Die Höflinge reden zu Pharao, wie wenn Joseph selbst spräche; Pharao, wie wenn Joseph vor ihm stünde; das ist echt hebräische Redeweise, Ehrlich. — **7. 8** Die Aufzählung des großen Gefolges (ebenso die Wagen und Reisigen **9** bei E) geschieht zu Josephs und Jaqobs Ehren; der Erzähler hat dabei (besonders in 7b) den Mund recht voll genommen (die זְקֵנִים des königliches Hauses wie II Sam 12 17); denselben Zweck hat **10. 11** die Schilderung der überaus feierlichen Beweinung, die sogar den Kanaanäern auffällt. — Trauerzüge sind in den ägyptischen Gräbern häufig abgebildet, z. B. Erman, Ägypten 432f. — Vers 11 bringt ein etymologisches Moment: der Name Abel-miṣraim (d. h. »Aue der Ägypter«) wird erklärt als 'ebel miṣraim, »Trauer der Ägypter«: der Ort heißt so, weil die Ägypter dort um Jaqob getrauert haben. Die Lage beider Orte ist unbekannt. Aus dem vorliegenden Text folgt nicht geradezu, daß am selben Platze auch das Grab Jaqobs gewesen sei; aber jedenfalls muß es doch in nächster Nähe der Stätte gezeigt worden sein. Wenn die vorgetragenen Quellenscheidungen richtig sind, so ist Goren-ha'aṭad bei dem Raḥelgrabe in der Nähe von Ephrath (vgl. zu 48 7) zu suchen; Eusebius (Lagarde, Onom. sacra² 85 15ff. S. 121, Klostermann S. 8) behauptet, der Ort sei Bethagla, heute 'Ain Ḥagla, südlich von Jericho vgl. Buhl, Palästina 180; kaum glaublich. Demnach muß Abel-miṣraim doch wohl »jenseits des Jordans« 11, etwa bei Pᵉnu'el und Maḥᵃnaim gelegen haben; diese Gegend, nicht weit vom Jordan gelegen, kann wohl im weiteren Sinne zu »Kanaan« 5. 11 gerechnet werden. Als die beiden Namen Abel-miṣraim und Goren-ha'aṭad im Buche zusammenstanden, hat man sie natürlich gleichgesetzt; daher der Zusatz »jenseits des Jordans« 10, Kautzsch-Socin, Procksch, Sievers II 364. — Interessant ist der Name »Abel-miṣraim« (mit genetivischer Näherbestimmung, weil es viele »Abel« in Palästina gibt; auch in den ägyptischen Listen kommen mehrere Orte dieses Namens vor, Ed. Meyer, Israeliten 280 A. 1); der Name wird wohl ein letzter Rest aus der Zeit ägyptischer Herrschaft in Kanaan

15 Als nun Josephs Brüder sahen, daß ihr Vater gestorben war, sprachen
sie: wenn nun Joseph sich feindlich gegen uns stellen sollte und uns all das Böse
vergelten, das wir an ihm getan haben? 16 Darum ließen sie Joseph bestellen:
dein Vater hat vor seinem Tode befohlen: 17 so sollt ihr Joseph sagen: ach,
vergib deinen Brüdern ihre Missetat und Sünde, daß sie so übel an dir ge-
handelt haben. So vergib uns nun unsere Missetat, dienen doch auch wir dem
Gott deines Vaters. Joseph aber weinte, als sie ihm das bestellten. — 18 Dann
gingen seine Brüder selber hin, fielen vor ihm nieder und sprachen: nimm uns
als deine Knechte an. 19 Joseph aber sprach zu ihnen: fürchtet euch nicht! ich
bin nicht über Gott: 20 ihr gedachtet es böse mit mir zu machen; aber Gott ge-

---

sein vgl. das deutsche »Schwedenschanze«. — שְׁמָהּ (Sam Peš שְׁמוֹ) soll sich auf כֹּרֶן beziehen; der ursprüngliche Text muß etwa שֵׁם הַמָּקוֹם oder dergl. gelesen haben. Der Bericht vom Begräbnis selbst ist um P's willen aus JE nicht erhalten. — **14b** fehlt in LXX-Hss, »mühsam angefügt« (Holzinger), wohl Zusatz, Sievers II 364.

15—21 Nochmals eine Variation über das Motiv des Verhältnisses Josephs zu seinen Brüdern. So reizvoll ist dem Erzähler dies Motiv, daß er es noch einmal aufnimmt, um zu zeigen, wie sich dies Verhältnis nach Jaqobs Tode gestaltet habe. Gern betont der Erzähler wiederum, daß sich die Brüder fürchten vgl. zu 42 28ff. 44 13 u. a. Sie denken, Josephs Freundlichkeit gegen sie sei nur durch die Rücksicht auf den Vater begründet gewesen und werde nun einem um so furchtbareren Zorne weichen. Ferner benutzt der Erzähler die Gelegenheit, um zu berichten, wie sie ihren Frevel bekennen und um Verzeihung bitten 17. Dies hat E im vorhergehenden 45 noch nicht gesagt und sich wohl mit Absicht für diese Szene aufgespart. Diese Angst der Brüder vor Joseph noch nach Jaqobs Tod ist bezeichnend für die ganze Auffassung des Erzählers: hätte er in erster Linie die Besserung der Brüder schildern wollen, so würde er hinzugefügt haben, wie nun ein neues schönes Verhältnis zwischen Joseph und den Brüdern entstanden sei; hiervon ist aber keine Rede, vielmehr betont er auch jetzt noch nur die Angst der Brüder vor Joseph und ihr böses Gewissen. — Die Erzählung ist in mehrere Szenen auseinandergezogen: 1) ein Gespräch der Brüder unter einander 15; 2) sodann eine Botschaft der Brüder an Joseph: sie wagen zuerst gar nicht, persönlich zu ihm zu kommen; sie berufen sich auf einen letzten Wunsch ihres Vaters (hiervon wird E im vorhergehenden kaum erzählt haben; es ist aber wohl nicht als Lüge gedacht, sondern eine »Nachholung«) und auf ihren gemeinsamen Gott; das Letztere ist sehr charakteristisch: Kultusgemeinschaft bindet die Menschen aufs stärkste zusammen, mehr als selber Blutsverwandtschaft 16. 17; 3) als Joseph sich nun gerührt zeigt, kommen sie selber. Jetzt nimmt der Erzähler nochmals die Hauptmotive auf: sie fallen vor ihm nieder und bieten sich ihm zu Knechten an (dasselbe bei J 44 16); das ist noch einmal die Situation, die Joseph im Traume vorausgesehen hat; so greift das Ende auf den Anfang zurück. Joseph aber zeigt wiederum seinen Edelmut: er verzichtet auf jede Rache; Gott selber hat entschieden! »Bin ich an Gottes Statt?« (30 2) soll nicht heißen: allein Gottes Sache ist es, zu richten und zu strafen; sondern: ich bin nicht im Stande, Gottes Gedanken zu durchkreuzen; Gottes Gedanken aber sind jetzt Heil und Rettung. Und noch einmal spricht er den Grundgedanken der Geschichte aus: sie haben es böse gemeint, aber nach Gottes Rat ist es zum Guten ausgeschlagen vgl. 45 5—7. Es ist gewiß eine Tat, daß der Verfasser sich dazu erhebt, solchen Gedanken der Erzählung auszusprechen; aber man beachte, daß es kein abstrakter Satz ist, sondern ein sehr konkreter, den er findet. Der abstrakte Satz, der Glaube, daß Gott auch die Sünde der Menschen in sein geheimnisvolles Gespinst verwebt, wäre ihm sicherlich ganz unerschwinglich gewesen. — **16** Für וַיְצַוּוּ LXX Peš וַיִּגְשׁוּ, was Ball, Holzinger zweifelnd, Procksch vorziehen; die Lesung scheint aber nur Verschlimmbesserung zu sein — **20** Sam LXX Peš Vulg והאלהים, Ball. »Das große

dachte, es gut zu machen, damit er vollführe, was jetzt am Tage liegt: ein großes Volk am Leben zu erhalten. 21 *Also fürchtet euch nicht; ich will euch versorgen samt euren Kindern. So tröstete er sie und redete ihnen freundlich zu.*

22 So blieb Joseph samt seines Vaters Hause in Ägypten. Und Joseph lebte 110 Jahre, 23 *Und Joseph sah von Ephraim 'Urenkel'; und auch von Machir, dem Sohne Manasses, wurden Joseph noch Kinder auf den Knien geboren.* 24 *Dann sprach Joseph zu seinen Brüdern: ich sterbe nun, aber Gott wird sich euer annehmen und euch heraufführen aus diesem Lande [in das Land, das er Abraham, Isaaq und Jaqob zugeschworen hat].* 25 *So nahm Joseph Israels Söhnen einen Eid ab: wenn Gott sich eurer annimmt, sollt ihr meine Gebeine mit heraufführen.* 26 *Dann starb Joseph, 110 Jahre alt;* und man balsamierte ihn ein *und man legte ihn in Ägypten in einen Sarg.*

Volk« ist Jaqobs Familie 45 7: an die Ägypter denkt die alte Erzählung dabei schwerlich. — 21 Voraussetzung ist hier wie 20, daß die Hungersnot noch fortdauert.

22—26 Josephs Alter und Tod. 22a J ist Fortsetzung von 14; zu E gerechnet, würde das Wort keinen Sinn geben. — 22b 110 Jahre sind nach ägyptischer Vorstellung das äußerste Ziel der menschlichen Lebensdauer vgl. Stern, Zeitschr. f. äg. Spr. u. Alt. 1873 S. 75f. Ein schönes Alter: Gott hat ihn lieb gehabt. — 23—26 Josephs Tod, ein harmonischer, friedlicher Schluß. — 23 Joseph sieht noch Urenkel; er sieht sein Geschlecht blühen, ehe er in die Grube steigt: ein schöner Tod. — לְאֶפְרַיִם wie לְאֵמֹר 44 20. — LXX Vulg Peš Targ-Onk Targ-Jon »Urenkel«; für בְּנֵי שְׁלִשִׁים »Ururenkel« ist wohl nach Sam בְּנִים שׁ zu lesen (Ball, Spurrell), da auch Machirs Söhne seine Urenkel sind. — Die Söhne Machirs wurden auf Josephs Knien geboren: nach ältestem Verständnis würde dies besagen, daß Joseph sie zu Kindern angenommen habe, vgl. Stade ZAW VI 145ff. Wirklich wird Jdc 5 14 Machir unter den Stämmen Israels aufgezählt, so daß also die Söhne (d. h. die Geschlechter) Machirs nach anderer Rechnung als Söhne Josephs gegolten haben können. So schafft also die Sage Joseph dafür einen Ersatz, daß Manasse und Ephraim von Jaqob adoptiert worden sind, Ed. Meyer, Israeliten 516. Über den Stamm Machir Ed. Meyer, ebenda 516f. — Für עַל־בִּרְכֵּי Sam abschwächend בִּימֵי, was Holzinger und Kautzsch[3] vorziehen. — 24. 25 Josephs letzter Wille: hier ist das Motiv von Jaqobs Testament 47 29—31 48 21 wiederholt und abgewandelt: auch Joseph weissagt den Auszug und die Einwanderung in Kanaan, das Gott den Vätern zugeschworen hat: diese Anspielung an die früheren Erzählungen würde hier, am Ende der Vätersagen, sehr passend stehen, wird aber vom Red. herrühren (Dillmann: der Ausdruck ist formelhaft und kehrt häufig wieder Ex 6 8 33 1 Num 32 11 Dtn 1 8 u. a. vgl. Staerk, Studien I 23). — 24 Sam LXX וּיהוֹאלהים. — 25 Auch hier ein Schwur; aber nicht, ihn sofort nach Kanaan zu bringen, sondern ihn einst mitzunehmen: dies ist eine kleine Variation. — Der Ursprung dieses Zuges wird derselbe sein, wie in der Parallele bei Jaqob: man zeigte Josephs Grab in Kanaan, speziell bei Sichem Jos 24 32; daher fühlte der Verfasser die Pflicht, zu zeigen, wie Josephs Gebeine von Ägypten nach Sichem gekommen seien. — Der Wunsch Josephs wird ausgeführt Ex 13 19 Jos 24 32. — יִפְקֹד Impf. im Bedingungssatz § 159c. — HebrHss Sam LXX Peš Vulg, Ball מִזֶּה + אִתְּכֶם, nach Ex 13 19. — 26 Josephs Tod. וַיִּישָׂם vielleicht Pass. § 73f., Sam Kittel, Kautzsch[3] וַיִּישַׂם, LXX Peš Targ-Onk Ball וַיָּשִׂימוּ. — »Der Kasten« § 126r. — Solche hölzerne oder steinerne Särge, Leichenkasten, sind erhalten; Särge sind spezifisch-ägyptisch, den Hebräern (Benzinger[2] 127) wie den alten Arabern (G. Jacob, Beduinenleben[2] 139) unbekannt. — Schön ist das allmähliche Abebben der Erzählung und die Vorbereitung der folgenden Exodusgeschichte.

Erzählung von Jaqob (Joseph) bei P.

74. Erzählung von Jaqob (Joseph) bei P 37 2 — — — 41 46a — — — 46 6. 7 [8—27] 47 5*. 6a. 7—11 — — — 27b. 28 48 3—6 49 1a. 28b—33aα. b 50 12. 13.

37 ²Dies ist die Geschichte Jaqobs. Als Joseph siebzehn Jahre alt war, weidete er mit seinen Brüdern bei den Schafen; er 'empörte sich aber über' die Söhne der Bilha und die Söhne der Zilpa, der Weiber seines Vaters, und was man ihnen Schlimmes nachsagte, trug Joseph ihrem Vater zu. — — — — — — — — — — — — — — — — — 41 ⁴⁶ᵃDreißig Jahre war Joseph alt, als er vor Pharao, den König von Ägypten, trat.

— — — — — — — — — — 46 ⁶So nahmen sie ihre Herden und ihre Habe, die sie im Lande Kanaan erworben hatten, und kamen nach Ägypten, Jaqob

---

Erzählung von Jaqob (Joseph) bei P 37 2 — — — 41 46a — — — 46 6. 7 [8—27] 47 5*. 6a. 7—11 — — — 27b. 28 48 3—6 49 1a. 28b—33aα. b 50 12. 13. Wie die Jaqobgeschichten unter der Überschrift »Stammbaum Isaaqs« (S. 385), so werden nun die Josephgeschichten von P unter der Überschrift »Stammbaum Jaqobs« mitgeteilt; über den Grund dieser Verschiebung S. 385; diese Überschrift schien erträglich, weil Jaqob erst am Ende der Josephgeschichten stirbt.

Uns ist gegenwärtig vom Ganzen fast nur der Schluß, Jaqobs Wanderung nach Ägypten, Testament, Tod und Begräbnis erhalten; von den Erlebnissen Josephs nur zwei Notizen. Red^JE. P^ hat sich hier also, ebenso wie bei den Jaqobgeschichten vgl. S. 384, vorwiegend an JE gehalten; das wird sich daraus erklären, daß die Josephgeschichte bei P sehr dürftig war; Josephs Abenteuer in Ägypten hatten für P kein Interesse, und für den zarten Ton der Rührung, der in diesen Geschichten erklang, hatte P kein Ohr.

Wie in den Abraham- und Jaqobgeschichten (vgl. S. 262. 385) so folgt P auch hier im allgemeinen der Überlieferung des J: Jaqob segnet alle seine Söhne 49 28b vgl. 49 1—27 (J), Jaqob wird von allen Söhnen begraben 49 29—32 50 12f. vgl. 50 8 (J); anderseits klingen auch Traditionen des E nach: Jaqob bleibt im **besten** Lande von Ägypten 47 6. 11 vgl. 45 18. 20 (E), Ephraim und Manasse werden von Jaqob zu Kindern angenommen 48 5f. vgl. 16 (E).

37, 2 — — — 41, 46a Von Josephs Erlebnissen in Ägypten ist aus P nur dies wenige überliefert. Für P beweist die Überschrift אֵלֶּה תֹּלְדוֹת und die beiden Zahlenangaben. 37 2 gehört ganz zu P: diese Sätze sind ursprünglich bestimmt, eine Erzählung von Josephs Entführung nach Ägypten einzuleiten, die sich von den Rezensionen des J und E deutlich unterscheidet: hiernach haben sich nicht alle Brüder (so J und E), sondern nur die Söhne der Bilha und Zilpa an Joseph versündigt: offenbar eine absichtliche Änderung des P, der das Verbrechen auf die minderwertigen Ahnherrn der halbschlächtigen Stämme abschiebt. Auch der Zorn der Brüder gegen Joseph wird hier anders begründet; hier zürnen sie ihm, weil er sie beim Vater angibt; E hat an derselben Stelle die Träume, J den Ärmelrock. Ferner ist die Angabe, daß Joseph mit seinen Brüdern zusammen bei den Herden zu weilen pflegte, mit J und E nicht zu reimen, wonach er vielmehr nur einmal ausnahmsweise zu ihnen ging 13. 14. — וְהוּא נַעַר אֶת־ gibt keinen Sinn; man lese etwa וְהוּא נֹעֵר עַל »er empörte sich über« nämlich über ihre Bosheit vgl. Hithp. Job 17 8, oder vielleicht וְהוּא רֹעֶה »und er verkehrte«. — Dies »Nachsagen« des Joseph soll nach Meinung des Erzählers sicherlich keinen Schatten auf Joseph werfen. — רָעָה ohne Art. § 126z. — **41, 46a** Der pedantische Zusatz מֶלֶךְ־מִצְרַיִם ist für P bezeichnend (Holzinger). »Er trat vor ihn« d. h. in seine Dienste, Gesenius[14] s. v עמד 2d.

— — — **46, 6. 7** Jaqobs Zug nach Ägypten. Auf P führt רְכוּשׁ, רָכַשׁ, die große Weitläuftigkeit der Aufzählung und die Parallelen 12 5 31 18 36 6. — **6** מִקְנֵיהֶם § 93ss.

samt allen seinen Nachkommen: 7seine Söhne und seiner Söhne Söhne, seine Töchter und seiner Söhne Töchter und alle seine Nachkommen brachte er mit sich nach Ägypten.

8Dies sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen: *[Jaqob und seine Söhne]*. Der Erstgeborene Jaqobs Ruben. 9Die Söhne Rubens: Chanoch, Pallu, Chesron und Karmi. 10Die Söhne Simeons: Jemu'el, Jamin, Ohad, Jachin, Sochar und Scha'ul, der Sohn der Kanaanäerin. 11Die Söhne Levis: Gerschon, Qehath und Merari. 12Die Söhne Judas: 'Er, Onan und Schela, Peres und Zerach: *['Er und Onan starben schon im Lande Kanaan]*; die Söhne

---

46, 8—27 Aufzählung der 70 Seelen. Nach der Überlieferung (Dtn 10 22 Ex 1 1ff.) sind 70 Seelen nach Ägypten gekommen; die Zahl 70 (72) gilt auch sonst als die Zahl der Hauptgeschlechter Israels vgl. die 70 Ältesten Ex 24 1. 9 Num 11 16 oder als Zahl der Völker der Welt vgl. oben S. 155 sowie der Weltperioden vgl. oben S. 265; die Zahl stammt nach Hehn, Siebenzahl und Sabbat 89f. aus der Phantasie: es ist die erweiterte Sieben, ein großer, aber in sich abgeschlossener Kreis; über 72 vgl. Hehn, ebenda 90. Nach Winckler, Forschungen II 98ff. ist die Zahl astronomischer Herkunft: das Jahr von 360 (350) Tagen zerfalle in 72 (70) Abschnitte von je 5 Tagen; vgl. A. Jeremias ATAO[2] 62, Babylonisches im N.T. 93. — Das Stück steht nach Geist und Sprachgebrauch (בֶּן אָדָם 15, נֶפֶשׁ 15 u. a., יְצִאֵי יֶרֶךְ 26) P nahe. P selber aber hat sich Ex 1 1—5 noch mit einer allgemeinen Angabe begnügt; auch redet P unmittelbar vorher 46 7 von Töchtern und Enkelinnen Jaqobs, während die Liste nur von einer Tochter 15 und einer Enkelin 17 weiß. So ist wahrscheinlich, daß der Abschnitt von einer späteren, P verwandten Feder herrührt, vgl. Wellhausen, Composition[3] 51. — Das Stück hat, wie Dillmann gezeigt hat, eine Geschichte erlebt. Ursprünglich sind hier bei den Leakindern 'Er und Onan mitgerechnet worden, dagegen hat Dina gefehlt; so betragen die Leasöhne zusammen 33. Die übrigen Zahlen sind 16 + 14 + 7. Die Gesamtzahl 70 ist also die Zahl der Jaqobkinder, wobei Jaqob selber nicht mit eingerechnet wird; dasselbe auch Ex 1 4. Eine spätere Hand hat Joseph und seine Söhne zunächst aus der Rechnung gelassen, da sie nicht mit Jaqob nach Ägypten gekommen sind, dagegen Jaqob mit eingerechnet; so sind auch 'Er und Onan (als vorher gestorben) aus der Rechnung gestrichen, und ist Dina eingesetzt worden; so beträgt die Zahl der Leakinder 32, die mit Jaqob Einwandernden sind 66 und alle Jaqobskinder zusammen 69. Diese Rechnung enthält die Feinheit, daß die Kinder der Lea (32) doppelt so viel als die der Zilpa (16), und die der Rahel (14) doppelt so viel als die der Bilha (7) sind. Von diesem Überarbeiter stammen also folgende Zusätze: יַעֲקֹב וּבָנָיו 8 (aber nach dem Vorhergehenden sollen es nur Söhne Israels sein) 12bα (derselbe Satz Num 26 19), וְאֵת דִּינָה בִתּוֹ 15aγ (was sehr ungeschickt nachhinkt), וּבְנֹתֶיהָ 15b, שִׁשִּׁים וָשֵׁשׁ 26, 27 bis מִצְרַיְמָה. Zusatz ist wohl der (syntaktisch hart klingende) Satz אֲשֶׁר bis אֹן 20. — Parallele Verzeichnisse Ex 6 14—16 Num 26 I Chr 2—8, woselbst manche Varianten. — Die hier erhaltenen Angaben über die Geschlechter Israels sind z. T. von sehr zweifelhaftem Wert; Ruben und Simeon z. B. sind damals längst untergegangen und die große Anzahl der Geschlechter Benjamins ist schwerlich historisch; auch über Juda weiß der Verfasser nur dasjenige, was wir selber wissen, vgl. Ed. Meyer, Israeliten 299f.

Hinter 8 ist, wie es scheint, eine Aufzählung der Söhne Jaqobs ausgefallen vgl. 25 13 35 33 Num 3 2.

9—15 Kinder Leas. 9 Geschlechter Rubens, Ed. Meyer, Israeliten 532. חֲנוֹךְ 4 17 5 18—24; ein Geschlecht in Midian 25 4. — פַּלּוּא Num 26 8f. — חֶצְרוֹן Enkel Judas 12; כַּרְמִי judäischer Name Jos 7 1: nach Steuernagel, Isr. Stämme 18 schlossen sich die beiden Geschlechter Hesron und Karmi bald an Juda, bald an Ruben an. — 10 Geschlechter Simeons, vgl. Ed. Meyer 4Ĩ1 A. 2. יְמוּאֵל ebenso Ex 6 15, נְמוּאֵל Num 26 12 I Chr 4 24. — אֹהַד fehlt Num Chron, vielleicht verschrieben aus צחר, Kittel. — יָכִין, I Chr 4 24 יָרִיב. — צֹחַר ebenso Ex 6 15, זֶרַח Num 26 13 I Chr 4 24; צֹחַר Vater des Hittiters 'Ephron 23 8 25 9. — »Sohn der Kanaanäerin«, also, wie es scheint, einer bekannten Gestalt. — 12 Ge-

des Peres waren Chesron und Chamul. [13]Die Söhne Issachars: Tola', Puwwa, 'Jaschub' und Schimron. [14]Die Söhne Zebulons: Sered, Elon und Jachle'el. [15]Dies sind die Söhne der Lea, die sie dem Jaqob in Paddan-Aram gebar *[und Dina, seine Tochter]*; zusammen 33 Söhne *[und Töchter]*. — [16]Die Söhne Gads: 'Sephon', Chaggi, Schuni und Esbon, 'Eri, Arodi und Ar'eli. [17]Die Söhne Asers: Jimna, Jischwa, Jischwi, Beri'a und ihre Schwester Serach; die Söhne des Beri'a: Cheber und Malki'el. [18]Dies sind die Söhne der Zilpa, die Laban seiner Tochter Lea gab, und diese gebar sie dem Jaqob: 16 Seelen. — [19]Die Söhne Rahels, des Weibes Jaqobs: Joseph und Benjamin. [20]Dem Joseph wurden in Ägypten (Söhne) geboren *[die ihm Asnath, Tochter des Poti-phera', des Priesters von On, gebar]*: Manasse und Ephraim. [21]Die Söhne Benjamins: Bela', Becher und Aschbel; Gera, Na'aman, Echi und Rosch; Muppim, Chuppim und Ard. [22]Dies sind die Söhne Rahels, die 'sie' dem Jaqob 'gebar': zusammen 14 Seelen. — [23]Die Söhne Dans: Chuschim. [24]Die Söhne Naphtalis: Jachṣe'el, Guni, Jeser und Schillem.

---

schlechter Judas, vgl. Ed. Meyer 432f. 406. חֶצְרֹן Stadt in Juda Jos 15$_{25}$. — חמול, Sam חמואל. — **13** Geschlechter Issachars, vgl. Ed. Meyer 537. תּוֹלָע, John Puas, Richter aus Issachar in Šamir Jdc 10$_1$, als Appell. = »Purpurschnecke«, »Purpurzeug«. Dem Namen dieses »Richters«, seines Vaters und seiner Stadt scheinen die Geschlechternamen entnommen zu sein. — פֻּוָּה so auch Num 26$_{23}$, Sam Peš und I Chr 7$_1$ פּוּאָה (Jdc 10$_1$), nach Lagarde, Mitteilungen III 281f. »Tang« (*φῦκος*, zum Färben der Wolle gebraucht). — יוֹב, LXX Sam und Num 26$_{24}$ I Chr 7$_1$ Qerê יָשׁוּב, Ball, Kittel. — שִׁמְרוֹן wird von Steuernagel 13 und Ed. Meyer 537 mit שֹׁמֵר »auf dem Gebirge Ephraim« Jdc 10$_1$ und שֹׁמְרוֹן, Samarien, in Beziehung gesetzt. — **14** Geschlechter Zebulons vgl. Ed. Meyer 538. אֵילוֹן als Richter Jdc 12$_{11}$, Steuernagel 14. — **15** Der Bearbeiter hat, um die Zahl 33 herauszubekommen, hier Jaqob selber mit eingerechnet.

16—18 Söhne Zilpas. **16** Geschlechter Gads, vgl. Ed. Meyer 532. צְפוֹן, Sam צפון LXX *Σαφων*, Num 26$_{15}$ צְפוֹן vgl. צְפוֹנִי Num 26$_{15}$. צָפוֹן Jos 1$_{27}$ Jdc 12$_1$ Stadt östl. vom Jordan. — אֶצְבֹן, Sam Peš אצבעון, Num 26$_{16}$ אֶזְנִי. — אֲרוֹדִי, Num 26$_{17}$ אֲרוֹד. — **17** Geschlechter Ašers, vgl. Ed. Meyer 541. יִשְׁוָה hier und I Chr 7$_{30}$, fehlt Num 26$_{44}$, Variante zu יִשְׁוִי (Holzinger)? — בְּרִיעָה derselbe Geschlechtsname in Ephraim I Chr 7$_{23}$ und in Benjamin I Chr 8$_{13}$ff.; auch חֶבֶר und מַלְכִּיאֵל (so) finden sich I Chr 8$_{16}$f. als benjaminitische Geschlechter, was von Steuernagel 30f. aus alten Beziehungen Ašers zu Ephraim und Benjamin erklärt wird. — Zu חֶבֶר vgl. die Ḫabiri der Tell-amarna-Briefe, zu מַלְכִּיאֵל den südpal. Häuptling Milkili ebenda; Literatur hierüber bei Gesenius[14].

19—22 Söhne der Raḥel. **20** Zu וַיִּוָּלֶד ergänze man im gegenwärtigen Text etwa בָּנִים. — LXX fügt, nach Num 26$_{29.\ 35}$f., noch Söhne und Enkel von Manasse und Ephraim, zusammen 5 Seelen hinzu. — **21** Geschlechter Benjamins vgl. A. W. Hogg, Jewish Quaterly Review XI 102ff. (mir nicht zugänglich), Ed. Meyer 431f. 524: historisch bezeugt sind nur Becher und Gera. בֶּכֶר fehlt I Chr 8$_1$, wird Num 26$_{35}$ als Sohn Ephraims genannt; aus diesem Geschlechte stammt (Saul I Sam 9$_1$? und) Šeba', der gegen David aufstand II Sam 20$_1$. — גֵּרָא fehlt Num 26$_{38}$, I Chr 8$_{3.\ 5}$ Sohn des בָּלַע; aus Gera stammt Ehud Jdc 3$_{15}$ und Simei II Sam 16$_5$. — נַעֲמָן Num 26$_{40}$ I Chr 8$_4$ Sohn des בָּלַע. — Für אַחִי רֹאשׁ יְדִעֲם hat Num 26$_{38}$f. אֲחִירָם und שְׁפוּפָם, I Chr 8$_1$ אַחְרַח und 8$_5$ שְׁפוּפָן. — חֻפִּים, Num 26$_{39}$ חוּפָם; I Chr 8$_5$ חוּרָם, Sohn des בָּלַע. — אַרְדָּ, Num 26$_{40}$ Sohn des בָּלַע, wohl = אַדָּר I Chr 8$_3$. — LXX nennt als Söhne Benjamins nur *Βαλα, Χοβωρ* (= בֶּכֶר) und *Ασβηλ*, als Söhne des Bala *Γηρα, Νοεμαν, Αγχεις, Ρως, Μαμφειν* und *Οφιμιν*, und als Sohn Geras *Αραδ*. — Eine dritte Darstellung Num 26$_{38—40}$ vgl. oben. — Daß Benjamin mit 10 Söhnen in Ägypten einzieht, ist ein starker Widerspruch zur Josephgeschichte, wo Benjamin ein kleiner Knabe ist; noch stärker widerspricht allerdings die Darstellung von LXX, wonach er sogar Enkel hat. — **22** יֻלַּד, HebrHss Sam LXX Peš יְלֻדָה vgl. 20. —

23—25 Söhne der Bilha. **23** Geschlecht Dans, vgl. Ed. Meyer 430. 499 A. 1. וּבְנֵי, obwohl nur ein Name folgt, vgl. 36$_{25}$. — חֻשִׁים, Num 26$_{42}$ שׁוּחָם, bei I Chr 7$_{12}$

25 Dies sind die Söhne der Bilha, die Laban seiner Tochter Rahel gab, und diese gebar sie dem Jaqob: zusammen 7 Seelen. — 26 Alle Seelen aus Jaqobs Hause, die von ihm abstammten, die nach Ägypten kamen, die Weiber der Söhne Jaqobs abgerechnet, *[waren zusammen 66 Seelen.* 27 *Und die Söhne Josephs, die ihm in Ägypten geboren waren, waren zwei Seelen. Alle Seelen aus Jaqobs Hause, die nach Ägypten kamen,]* waren 70.

47 5* 'Als nun Jaqob und seine Söhne zu Joseph nach Ägypten kamen, hörte Pharao, der König von Ägypten, davon'. Da sprach Pharao zu Joseph: dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen. 6a Ägyptenland steht dir zur Verfügung; laß deinen Vater und deine Brüder im besten Teil des Landes bleiben. 7 Dann brachte Joseph seinen Vater Jaqob und stellte ihn dem Pharao vor; und Jaqob segnete Pharao. 8 Pharao aber sprach zu Jaqob: wie viele Lebensjahre zählst du? 9 Jaqob sprach zu Pharao: die Jahre meiner Wanderschaft sind 130 Jahre. Kurz und elend waren meine Lebensjahre und reichen nicht heran an die Lebensjahre meiner Väter in den Tagen ihrer Wanderschaft. 10 Dann segnete Jaqob den Pharao und ging von Pharao hinaus. 11 Joseph aber gab seinem Vater und seinen Brüdern Wohnsitze und verlieh ihnen Grundbesitz im Lande Ägypten, im besten Teile des Landes, im Lande Ra'mses, wie Pharao befohlen hatte. — — — 47 27 — in Ägyptenland, sie setzten sich darin fest, waren fruchtbar und mehrten sich gewaltig.

חֻשִׁם unter Benjamin. — **24** Geschlechter Naphtalis, vgl. Ed. Meyer 540. שָׁלֵם, so auch Num 26 49, Sam und I Chr 7 13 שַׁלּוּם. —

26. 27 Schlußrechnung. **27** יַלְדֵי vgl. 22 35 26; HebrHss Sam LXX Peš Targ-Onk VetLat Vulg יֻלַּד. — LXX hat bei Joseph 5 Seelen mehr (vgl. oben), bei Benjamin eine weniger, rechnet in die Gesamtzahl Jaqob mit ein und kommt so zu 75; so auch Act 7 14. —

47, 5*. 6a. 7—11 — — — **27b** Jaqob in Ägypten. — Der gegenwärtige hebr. Text ist geglättet; LXX-Hss haben noch das Ältere: 47 1—4. 5a (ohne לֵאמֹר) 6b (dies aus J); sodann: *ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσὴφ Ἰακὼβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ· καὶ ἤκουσεν Φαραω βασιλεὺς Αἰγύπτου* (= hebr. וַיָּבֹאוּ יַעֲקֹב וּבָנָיו אֶל־יוֹסֵף מִצְרַיְמָה וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם) dann weiter 5. 6a. 7ff. — Daß hier eine andere Quelle als J spricht, zeigen die im LXX-Text besonders auffallenden Dubletten und einige Verschiedenheiten: dort werden Pharao fünf der Brüder vorgestellt, hier Jaqob selber; dort weist ihnen Pharao Gošen an, hier Joseph das Land Ra'mses. Daß diese Quelle P ist, zeigt der Sprachgebrauch: יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי 8f. (vgl. 25 7), מְגוּרִים 9, אֲחֻזָּה 11 (sehr häufig bei P), und die Altersangabe 9. In 27b spricht für P נֹאחֲזוּ und וַיָּרֶם וַיִּרְבּוּ. — P folgt in dieser Szene der Vorstellung der Tradition des J; aber natürlich hat er den schalkhaften Ton der alten Sage nicht übernommen; seine Schilderung ist einförmig gegenüber der Lebensfrische des J, aber hat doch eine feierliche Würde: wie ein Gottesmann tritt Jaqob mit einem Segensgruße vor den König und mit einem Segen entfernt er sich wieder; Pharao aber erstaunt, als er von seinem hohen Alter hört, das von dem seiner Väter (Isaaq 180, Abraham 175 Jahre) noch weit übertroffen wird. Das ist eine recht hübsch erfundene Art, um die für die Chronologie wichtige Altersangabe Jaqobs anzubringen. — **9** Aus dem Worte: meine Lebenszeit ist elend gewesen, geht hervor, daß P im vorhergehenden von der Not, die er bei Laban ausgestanden hat, und von dem Herzeleid, das durch Joseph über ihn gekommen ist, erzählt haben muß. — **11** »Das Land Ra'mses« wohl = Gošen, jetzt Wâdi Ṭûmîlât (vgl. S. 460); Hauptstadt die Stadt »Ra'mses« Ex 1 11, die in der Nähe von Tell-el-kebîr gesucht wird vgl. Gesenius 14. Die Stadt Ra'mses ist von König Ramses II. zum Schutze gegen die Cheta (Ḥittiter) erbaut worden vgl. Erman 49f. 78f. — Nach J ist Gošen nicht das beste Land in Ägypten, sondern Schafweide.

47 [28]Und Jaqob lebte in Ägyptenland noch 17 Jahre, so daß die Tage Jaqobs *[die Jahre seines Lebens]* 147 Jahre waren. 48 [3]Da sprach Jaqob zu Joseph: El-Schaddaj erschien mir in Luz im Lande Kanaan, segnete mich [4]und sprach zu mir: ich will dich fruchtbar machen und dich mehren und dich zu einer Gemeinde von Völkern machen; und dies Land gebe ich deinem Samen nach dir zum ewigen Besitz! — [5]Nun aber, deine beiden Söhne, die dir in Ägyptenland geboren sind, ehe ich zu dir nach Ägypten kam, sollen mir gehören! Ephraim und Manasse sollen mir gelten wie Ruben und Simeon. [6]Die Kinder aber, die du nach ihnen erzeugt hast, sollen dir gehören; nach dem Namen ihrer Brüder sollen sie sich nennen auf ihrem Erbteil. — 49 [1a]Dann berief Jaqob seine Söhne [28b]und segnete sie: jeden 'einzelnen' segnete er mit einem besonderen Segen. [29]Und er gab ihnen Befehl und sprach zu ihnen: ich gehe jetzt ein zu meinen Stammesgenossen. Begrabt mich bei meinen Vätern *[in der Höhle auf dem Felde des Chittiters 'Ephron]* [30]in der Höhle auf dem Felde Machpela gegenüber Mamre im Lande Kanaan, die *[das Feld, das]* Abraham von dem Chittiter 'Ephron zum Erbbegräbnis gekauft hat. [31]Dort haben

---

47, 28 48, 3—6 49, 1a. 28b—33aα. b 50, 12. 13 Jaqobs Vermächtnis, Tod und Begräbnis. Auf P führen die chronologischen Angaben 47 28; die Beziehung von 48 3f. auf 35 6a. 11. 12 und die Ausdrücke אֶל שַׁדַּי 3, הִפְרְךָ וְהִרְבֶּךָ 4, קְהַל עַמִּים 4, »dein Same nach dir« 4, אֲחֻזַּת עוֹלָם 4; תּוֹלֶדֶת und מוֹלֶדֶת »Nachkommenschaft« 6; קָרָא אֶל 49 1a, in 49 29—33 50 13 die Rückbeziehung auf die Machpelageschichte 23, ferner die Ausdrücke נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו 29. 33, אֲחֻזַּת־קֶבֶר 40, גָּוַע 33. — **47, 28** Altersangabe, wie sie P auch sonst unmittelbar vor dem Bericht vom Tode des Urvaters bringt 9 28f. 11 32 23 1 25 7 35 28. — HebrHss Sam ויהיו, vgl. 9 29 11 32 23 1 35 28, Ball, Kittel. — שְׁנֵי חַיֵּי ist Variante zu יְמֵי חַיָּיו, ganz ähnlich 23 1; das einfachere ימי ist nach 9 29 11 32 35 28 vorzuziehen; vgl. Kautzsch[3]. — **48, 3—6** Adoption von Ephraim und Manasse, nach der Tradition des E vgl. 16. Diese Überlieferung hat für P Interesse, weil sie staatsrechtliche Bedeutung hat. Jaqob erinnert an die Offenbarung von Luz, weil kraft dieser Offenbarung seine Verfügungen über seine Familie zugleich Bedeutung für das Volk Israel und das Land Kanaan haben. — Die Reihenfolge Ephraim-Manasse ist ein Rest der alten Überlieferung 20, wofern sie nicht vom Red. herrührt (Dillmann): sonst wird Manasse bei P gewöhnlich vorangestellt Num 26 28ff. 34 23f. u. a., anders Num 1 10. — **6** Die später Geborenen sollen als Söhne Ephraims oder Manasses gelten. Solche Söhne Josephs kommen sonst nicht vor. — **49, 1a. 28bβ** Jaqob segnet seine Söhne, Rest der Überlieferung von 49 1—28 J. — קָרָא אֶל bei P 28 1; »Jaqob berief seine Söhne und segnete sie,« wie 28 1 »Isaaq berief Jaqob und segnete ihn«. 28bβ gehört nicht zu J, weil dort nicht jeder der Söhne einen Segen erhält. — אֲשֶׁר fehlt in HebrHss Sam LXX Peš Vulg, wohl aus אִישׁ verschrieben, Franz Delitzsch, Ball u. a. — **49, 29—32** Jaqobs Bestimmung über sein Begräbnis. Die Reihenfolge: Berufung, Segnung, Befehl auch 28 1. Dillmann 449 vermutet, die ursprüngliche Reihenfolge sei gewesen 49 1a (Berufung der Söhne) 28bβ (Segen) 29aα (»er gab ihnen Befehl«) 48 3—7 (Adoption) 49 29ff. (Begräbnis); nach Budde ZAW III 68 war die Reihenfolge bei P: 48 3—6 (kurze Überleitung) 49 29—32 48 7 49 33; Bruston ZAW VII 203 will die Adoption hinter 49 32 stellen; falls man Versetzung vornehmen will, so ist wohl die letztere Vermutung vorzuziehen; sie ist indes nicht durchaus notwendig. — **29** אֶל־עַמִּי, sonst stets Plur., also wohl עַמַּי zu lesen, Ball, Holzinger u. a. — In **29—32** ist der Text durch eingesetzte Varianten entstellt: אֶת־הַמְּעָרָה 30 (ebenso 50 13) ist Zusatz eines Lesers, dem der Text nicht genau genug war (§ 138b A. 1), was ein Späterer noch in 32, das in Vulg fehlt, ausgeführt hat; auch 29b und 30aα sind Varianten; ebenso ist der Relativsatz in 50 13, der עַל־פְּנֵי מַמְרֵא vom Zugehörigen trennt, Zusatz, wozu dann noch אֶת־הַמְּעָרָה hinzugekommen ist. — **31** Daß Rahel unter den Vorfahren, die zu Machpela

sie Abraham und sein Weib Sara begraben, dort haben sie Isaaq und sein Weib Rebekka begraben, und dort habe ich Lea begraben, 32 *[das Grundstück und die Höhle darauf von den Söhnen Chets]*. — 33aα. b Als aber Jaqob mit seinen Befehlen an seine Söhne fertig war, verschied er und ward versammelt zu seinen Stammesgenossen. 50 12 Seine Söhne aber taten mit ihm so, wie er ihnen befohlen hatte. 13 Seine Söhne brachten ihn ins Land Kanaan und begruben ihn in der Höhle auf dem Felde Machpela *[, die Abraham ' ' zum Erbbegräbnis von dem Chittiter 'Ephron gekauft hatte]* gegenüber Mamre.

---

ruhen, nicht mitgenannt wird, kann ein Rest von Überlieferung sein (man bedenke, daß Rahels Grab ganz in der Nähe von Jerusalem gezeigt wurde); kann aber auch Korrektur des Red. sein (letzteres Annahme Buddes ZAW III 82ff). — **49, 33aα. b 50, 12. 13** Jaqobs Tod und Begräbnis. Für P ist wohl charakteristisch, daß nur Jaqobs Söhne und nicht Ägypter Jaqob begraben. — Über **50, 13** vgl. bei 49 29—32.

Register

ausgearbeitet von Cand. theol. Paul Schorlemmer.

1. Verzeichnis der erklärten Bibelstellen.

Ex 2 15ff. *327*, 3 2 *181. 193*, 4 22 *298*, 4 24 *187*, 4 24ff. *269. 364*, 4 25f. *376*.
11f. *187*, 11 2 *380*, 13 2 *242*, 13 12ff. *242*, 13 21 *181*, 19 9ff. *181*, 19 11 *95*, 19 18 *181*, 19 20 *95. 181*.
20 11 *121*, 22 12 *349*, 23 10f. *436*, 24 10 *95*.
31 17 *115*, 32 34 *187*, 33 20 *363*, 34 5 *95*, 34 19f. *242*, 37 5ff. *24*.
Lev 16 7ff. *46*, 18 18 *332*.
22 13 *414*.
Num 13 33 *58*.
20 16 *187*, 23 19 *61*, 24 14 *478*, 24 17ff. *476*.
Dtn 3 11 *58*, 4 11 *181*, 4 30 *478*.
11 30 *166*, 15 1ff. *436*.
21 15 *332*, 22 12 *415*, 22 21 *375*, 25 5ff. *413*, 29 22 *216*.
31 29 *478*, 32 1 *479*, 32 11 *104*, 32 32 *217*, 33 *308. 476*f., 33 3 *354*, 33 6 *479*, 33 7 *482*, 33 8 *364*, 33 15 *487*, 33 17 *485*, 34 10 *363*.
Jos 2 1 *415*, 5 9 *376*, 5 13 *193*.
10 *372*, 10 8 *279*, 10 5 *279*, 10 23 *279*, 11 *372*.
23 *308*, 24 *380*, 24 26 *167*, 24 32 *167. 475*.
Jdc 1 *372*, 1 15 *393*, 5 14ff. *477*, 5 19 *372*, 5 20 *95*, 6 *193*, 6 15 *399*, 6 21 *193*, 6 22f. *363*, 6 32 *362*, 8 18ff. *51*, 9 *378*, 9 4 *143*, 9 6 *166*f., 9 37 *167*, 9 46 *143*.
10 3f. *372*, 11 35 *237*, 11 40 *240*, 13 *188. 193*, 13 10f. *193*, 13 20f. *193*, 13 22f. *363*, 15 1 *416*, 15 16 *51*, 15 17 *58*, 16 3 *58*, 17f. *345*, 19 *217*.
20 6 *375*, 20 10 *375*.
I Sam 1 *332*, 4 19ff. *333*.
10 2 *404*, 10 5f. *222*, 15 29 *61*, 16 6ff. *454*, 17 18 *358*, 17 35 *349*, 18 25ff. *376*, 19 13ff. *344*f., 19 18ff. *222*.
22 6 *193*, 25 7f. *414*, 25 24ff. *195*, 25 27 *358*, 26 19 *46*, 31 4 *376*.
II Sam 12 23 *410*, 13 *370*, 13 12 *375*, 13 18f. *404*, 13 23f. *414*, 14 5ff. *195*, 16 *399*, 18 18 *94*.
21 1 *279*, 23 1ff. *308*, 24 1 *362*.
I Reg 2 1ff. *308*, 4 7 *332*, 5 2 *196*, 6 23ff. *24*, 8 12 *124*, 8 23ff. *358*.
10 18ff. *317*, 15 5 *404*, 18 26 *365*, 18 33 *95*.
22 *407*, 22 19 *95*.
II Reg 2 11 *95*, 3 27 *242*, 4 16 *197*, 5 15 *358*, 5 17f. *46*, 6 17 *16*, 7 2 *106*, 7 19 *106*, 8 9 *358*, 9 34 *408*.
12 10 *369*, 13 14ff. *308*, 15 29 *279*, 16 3 *242*, 19 35 *187*.
21 6 *242*, 23 10 *242*, 25 8ff. *410*.
Jes 1 10 *479*, 2 2 *36*, 4 5 *120*, 5 30 *121. 123*, 6 *318*f., 6 1 *95*, 6 8 *111*, 8 1 *123*, 8 13 *349*, 8 14f. *362*, 8 22 *123*, 9 *481*.

11 6ff. *113. 121. 123*, 14 13f. *36. 37*, 17 12ff. *121. 123*, 19 13f. *381*, 19 19 *320*, 19 24f. *87*.
23 15ff. *415*, 24 20 *45*, 26 21 *44. 408*, 27 1 *25. 122*, 28 14 *479*.
30 7 *122f*., 30 8 *123*, 30 29 *320*, 32 9 *479*, 33 21 *36*, 34 1 *479*, 34 5 *25*, 34 9f. *216*, 34 11 *103*, 35 *35*, 37 16ff. *358*, 38 3 *267*.
40 1f. *375*, 40 21 *121*, 40 28 *115*, 41 18f. *35*, 43 19 *35*, 44 24 *120*, 45 7 *120*, 45 18 *103. 120*, 47 8 *414*, 48 7 *120*, 49 10f *35*.
51 3 *7. 35. 36*, 51 9f. *122*, 54 9 *66. 77*, 55 10f. *30*, 55 13 *35*, 56 5 *94*.
65 17f *120*, 65 20 *133*, 65 25 *121*.

Jer 1 5 *188*., 3 6ff. *50. 329*, 4 23 *103. 120. 121*, 5 22 *121*, 7 2 *479*, 7 31 *242*.
18 1ff. *61*.
25 11 *265*, 29 23 *375*.
31 9 *298*, 31 15 *383*, 31 22 *120*, 31 35 *121*, 32 16ff. *358*, 32 35 *242*, 39 9ff. *410*.
47 6 *25*, 49 18 *216*.
50 31 *99*, 50 40 *216*, 52 12ff. *410*.

Ez 1 *25 318*.
10 2 *25*, 16 46ff. *216*.
20 25f *242*, 21 8ff. *25*, 23 *50. 329*, 24 7 *408*, 24 7f. *44*, 24 22f. *381*, 27 13 *50*, 28 *36. 37*, 28 .f. *34*. 28 16 *24*, 29 3ff. *122*.
31 8f. *7*, 32 2ff. *122*, 32 27 *58*, 34 25 *121*, 34 28 *121*, 36 35 *35*.
40 2 *36*, 41 18 *25*, 47 1ff. *36*.

Hos 2 5 *417*, 2 12 *417*, 2 14 *416*. 2 15 *380*, 2 20 *121. 123*, 3 2 *224*, 4 13f. *417*, 5 1 *353*, 9 1 *416*.
10 14 *358*, 11 8 *91. 216*, 12 1 *411. 420*, 12 4 *296. 298*, 12 5 *187. 322. 361*f., 12 13 *325. 329*, 13 7 *362*.

Joel 2 3 *7*.

Am 2 14ff. *381*, 4 13 *120*, 5 3 *377*, 9 3 *122*.

Jon 1 3 *46*. 3 6 *415*, 4 11 *145*.

Mich 1 7 *416*, 4 1 *36*, 4 8 *384*, 5 *481*, 5 5 *88*, 6 7 *242*.

Nah 1 4 *121*, 3 4 *415*.

Hab 3 6 *487*, 3 8ff. *121. 150*.

Hagg 2 23 *416*.

Zach 1 ff. *129*, 2 1 *193*. 2 1ff. *265*, 2 5 *193*, 2 9 *25*, 5 1 *193*, 6 1 *193*.
14 8ff. *36*.

Ps 7 13f. *150*, 8 6ff. *112*, 9 *358*, 9 5 *333*.
11 6 *216*, 16 *358*, 18 11 *24*, 18 16 *121*.
22 4 *349*, 24 2 *107. 130*.
33 6f. *121*, 36 9f. *36*, 38 5 *45*.
41 *358*, 43 1 *333*, 44 *358*, 46 *121*, 46 5 *36*, 48 3 *36*.
65 8 *121*.
74 12ff. *122*, 78 51 *87*.
80 2 *478*, 87 4 *122*, 89 10ff. *122*.
90 2 *130*.
103 1 *309*, 104 2 *211*, 104 5ff. *121*, 104 6 *103. 107. 120*, 104 26 *122*, 104 31 *105*, 105 23 *87*, 105 27 *87*, 106 22 *87*.
110 *286*, 119 81 *484*, 119 123 *484*, 119 166 *484*, 119 174 *484*.
121 4 *478*, 122 6ff. *149*, 124 1ff. 350.
136 8f. *119*, 139 9 *107*.
140 11 *216*, 148 3 *405*, 148 4 *106*.

Prov 8 29 *121*.
10 27 *133. 412*.

Job 1 3 *358*, 3 8 *122*, 7 12 *122*, 9 13 *128*.
15 7f. *33*, 16 10 *408*, 16 18 *44*.
26 11 *106*, 26 12 *122. 128*, 26 13 *122*.
38 5f. *130*, 38 7 *405*. 38 8ff. *130*, 38 10f. *121*, 38 19f. *105*, 38 33 *119*, 39 5ff. *189*.

Cant 2 17 *19*.

Ruth 1 1 *279*, 1 1ff. *412*, 1 8ff. 414, 1 21 *358*, 2 13 *375*, 4 12 *415*.

Esth 1 1 *279*, 3 10 *438*, 8 1f. *460*, 8 2 *438*.

Dan 2 *265. 400. 433*, 2 14 *410*, 4 *433*. 5 *433*, 7 *265*f., 7 10 *37*, 8 22 *265*, 9 *265*, 9 4ff. *358*, 9 24 *436*.

I Chr 21 1 *362*.

II Chr 32 6f. *375*

Judith 9 2ff. *373*.

Sap Sal 10 7 *216*.

Tob *326*, 1 21f. *460*, 2 10 *460*, 3 2ff. *358*, 3 7ff. *413*, 3 11ff. *358*, 5 *193*, 7 1 *324*. 12 16f. *363*, 12 21 *193*, 14 3ff. *252. 308*.

JSir 17 2ff. *112*.
23 18 *209*, 29 22 *209*.
36 7ff. *115*.
40 19 *94*, 41 3f. *32*.

I Mak 2 49ff. *308*, 4 30ff. *358*, 6 15 *438*.

III Mak 2 *358*, 6 *358*.

Or Asarj *358*.

Or Man *358*, 3 *103. 121*.

Bar 5 8 *35*.

Ap. Bar 4 6 *36*.
27 *265*, 29 4 *122*.
53 *265*.

III Esra 3 f. *400*.

IV Esra 4 5 *105*, 5 37 *105*, 5 50ff. *133*, 6 52 *122*, 8 52 *36*, 9 38ff. *326*.
14 11 *265*.

Aeth Hen 8 f. *57*.
14 19 *37*.
24 f. *37*, 25 4f. *36*.
60 7ff. *122*, 60 24f. *122*.
89 ff. *265* f.
90 17 *265*, 93 *265*.

Slav Hen 8 *37*.
33 *265*.

Ps Sal 11 6f. *35*.

Test Levi 18 *36*.

Jubil 4 26 *37*.

Mt 2 *405*.

Lk 1 13 *188*. 1 25 *332*, 1 31 *188*, 2 19 *405*, 2 29ff. *252*, 2 51 *405*, 7 44 195.

Joh 4 18 *36*, 4 24 *112*, 6 35ff. *267*, 8 12ff. *267*. 10 7ff. *267*, 10 11ff. *267*, 15 1ff. *267*.

Rom 4 *180*.

Gal 1 15 *188*.

I Tim 6 16 *211*.

Ap Joh 2 7 *36*, 4 *25*, 4 6 *107*, 4 8ff. *405*, 6 1ff. *265*, 8 6ff. *265*.
12 *122. 399. 405*, 13 *122*, 17 *122*, 18 3 *415*. 21 10 *36*, 22 1f. *36*.

2. Register der erklärten hebräischen Wörter.

אָבֵל und הִתְאַבֵּל 410
אֶבֶן 96
אַבְרֵךְ 438
אֵד 5
אָדֹם 296
אוֹת 150
אָחוּ 434
אַחֲרִית בְּא׳ הַיָּמִים 102 478
אֵיתָן 485
אכל א׳ אֶת־הָאֲדָמָה 22
אֵלוֹן 166
אַלּוּף 391
אמן Hiph. 180
אסף נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו 278

בְּאֵר 254 f.
בְּהֵמָה 110
בוא ב׳ אֶל־ 58 ב׳ בַּבְּרִית 181
הביא 43
בָּטְנִים 449
בן נִבְנָה 185
בִּקְעָה 96
ברא 102
בָּרֹד 343
בְּרִית 142 f. הֵקִים ב׳ 143 271

דְּבַשׁ 449
דוק 283
דְּמוּת 111
דקה 283
דרשׁ 294
דֶּשֶׁא 108

הפך 212 f.

זִמְרָה 449
זְעָקָה 202

חַוָּה 23
חוּתָם 416
חַיְתוֹ אֶרֶץ 110
חלל 378
חָם 87
חָמָס 141
חֹמֶר 96
חֵמָר 96
חֲנוֹךְ 136
חָנִיךְ 283

טָהוֹר 62 380
טָמֵא 62

ידע 41 203
יצא יֹצְאֵי שַׁעַר 377
יצר 6
יִשְׂרָאֵל 362

כִּבְשָׂן 214
כּוֹכָבִים 405
כַּף 222
כרת כ׳ ברית 181

לְבֵנָה 96

מַבּוּל 63 142
מוֹרֶה 166
מַטֶּה 416
מִכְרָה 480
מְלָאכָה 115
מִנְחָה 42 f.
מָקוֹם 166 237 317
מַקֵּל 416
מֶרְכָּבָה 460
מֵרֵעַ 303 f.

נאם נְאֻם יי 239
נַחַל 96
נִחַם 414
נִחֵשׁ 338
נְכֹאת 408
נִסָּה 236

סוּר 207
סֹלֶת 196
סֵפֶר 134

עבר ע׳ בַּבְּרִית 181
עֵבֶר 91
עֲגָלָה 460
עֵדֶן 7
עָוֹן 45
עֹז 479
עַם 219 f.
עמד ע׳ בַּבְּרִית 181
עֵץ 108
ערך 238
עֵשֶׂב 108

פַּחַד פ׳ יִצְחָק 349
פחז 479
פלל הִתְפַּלֵּל 222
פַּרְדֵּס 7
פַּרְעֹה 171

צָבָא 114
צַדִּיק 62
צְדָקָה 180
צֹהַר 142
צֶלֶם 111
צְעָקָה 44 202
צֳרִי 408

קָדוֹשׁ ק׳ יִשְׂרָאֵל 349
קֶדֶם 324 f.
קְדֵשָׁה 415 417
קום הֵקִים בְּרִית 143 271
קֶמַח 196
קרא ק׳ בְּשֵׁם י״י 54 167 236
קֶשֶׁת 150

רֵאשִׁית 102
רֹבֵץ 43
רוּחַ 104
רָחֵל 331
רחף 104
רֵיחַ ר׳ הַנִּיחֹחַ 66
רֶמֶשׂ 110
רעה 473

שֶׁ 58
שׁאה 479
שֶׁבֶר 442
שָׂדֶה 296 357
שַׁדַּי 266 f.
שׁחה הִשְׁתַּחֲוָה 194
שׁחט 238
שְׁכֶם 166
שֵׁם (N. pr.) 83
שִׁמְעוֹן 331
שמר שׁ׳ מִשְׁמֶרֶת 300
שַׁעַר יֹצְאֵי שׁ׳ 377
שֵׁשׁ 438

תֵּבֵל 103
תְּהוֹם 103
תְּהִלַּת יִשְׂרָאֵל 349
תּוֹעֵבָה 452
תָּמִים 141
תַּנּוּר 214
תִּרְהֵמָה 12 182

3. Sachregister.

Abgaben 437 466 468f.
Ackerbau 6 22 45 51 78 301f. 334 404f. 414 434 464 s. a. »Bauer« u. »Wirtschaftsverhältnisse«.
Ägyptisches: abu = Truchseß 459. Äg. und Beduinen 191. Agrarverhältnisse 466. Aktenstil 144. Amulette 416. Beschneidung 269 272. Brudermord 44. Caesaren in Äg. 287. Drachenmythen 122. Dreiteilung der Welt 87. Vier Ecken der Welt 8. Ehebruch 417 422 424. Einbalsamierung 428. Einfluß in Kanaan 144 489f. Entstehung des Lebens 110. Essenssitte 452. Frauenleben 424. Fünfzahl 452. Geburtstag des Königs 431. Gefängnis 426. Geringschätzung der Hirten 464. Gott ergeht sich unter d. Menschen 18. Gottesname plural. i. singular. Sinn 224. Grabspende 381. Handel 408. Haremsaufseher 410. Hausmeier 423. Himmelsleiter 317. Himmelstor 319. Inseln der Seligen 30. Inspektionsreisen 439. Investitur 438. Isismythus 419. Kepht 83. Klage 275. König als Priester 287. Königskronen im Gerstensack 445. Kontrakte 277. Sieben heilige Kühe 434. Lebensdauer 491. Leichenschändung 431. Märchen 170 421 456. Himml. Meer 107. Milchstraße als Strom 37. Name Ägypten 87. pa Kana'na 83. Palme als Bild für schöne Frau 412. Pfählung 431. Priester 287 439 468. Rahab = Äg. 122. Ra'mses (Stadt) 495. Re, Begründer d. Weltordnung 125. Reinlichkeit 435. rḫ śtn = Bekannter des Königs 304. Ring u. Stab 416. Sakraler Stil 318. Särge 491. Schlangendämonen 15. Schöpfungserzählung 5f. 103ff. 124f. Schwur 444. Siegel 416. Sinnlichkeit 423. Sklaven 185 410 428 437f. Sonnengott als »lebendige Lampe« 109. Staatskornspeicher 437. Steinverehrung 320. Sündenstrafe 60. Tempeläcker 468. Tempelweihinschriften 94. Tragen v. Körben 431. Trauer 488f. Träume 429 433. Trennung von Himmel u. Erde 107. Verheiratung der älteren Tochter zuerst 329. Versuch der Orakelvereitelung 407. Vezier 438. Wagen 460. Wanderungen nach Äg. 169. Weise u. Zauberer 435 453. Weisheit Äg.s 131 172 429 437 461. Weissagung v. Sterbenden 308.
Afrikanisches: Beschneidung 269. Sieben Brunnen in Algier 235. Liebesäpfel 334. Niggergeruch 312. »Schlange« als erster König 23. Targi 296f. Turmbausage 101. Verwandlungssagen 213.
Ahne: Ahnherr eines Volkes 47. Ahnenkultus 413.
Allegorie 34 40 121 365 429 431
Alptraum 364.
Altar 303 369 s. a. »Opfer«.
Amerikanisches: Beschneidung 269. Flutsage 75. Turmbausage 101. Verwandlungssagen 213. s. a. »Indianisches«.
Anthropomorphismen und -pathismen Keine Allgegenwart 96. Keine Allwissenheit 18 19 96 197 202 236. Eifersucht 52. Erinnerungszeichen f. Gott selbst 150. Experimente Gottes 12. Freude über die Schöpfung 105. Freundlichkeit gegen die Tiere 145. Gestalt Gottes 112. Gott ißt 196. Neid 17 32. Gott als Reisebegleiter 252 463. Reue 60f. 66 222. Ruhe nach d. Arbeit 115. Gott schließt die Tür 63. Schwur Gottes 183 239 250. Gott Urheber der Erfindungen 23. Gott wohnt und ergeht sich in einem Garten 18. Zorn 151.
Apokalyptik s. u. »Jüdisches«.
Arabisches: Beduinenerzählungen 327. Beschneidung 269 272. Bigamie 329. Blutgenuß verboten 149. Blutrache 51. Brautausstattung 343. Brautkauf 258. Endogamie 252. Gastfreundschaft 209 255. Gebet 287 294. Geld im Oliventopf 445. Grabspende 381. Hochzeit 329. Jäger 297. Jaghûth (Gott) 390. Kameel 253 408. Kinderopfer 241. Legitimation eines Verhältnisses durch Ehe 375. Namensanrufung 54. Nasen- u. Ohrringe 255. Palme als Bild f. d. Geliebte 412. Pfeilschußweite als Längenmaß 230. Regenbogen 151. Riesensagen 59. Keine Särge 491. Steinverehrung 320 352. Todesandrohung 221. Torheit 298. Verbot, sich umzusehen 213. Verführung durch Ehefrau 422. Verwandelung 213
Aramäische Sprache 351.
Armenien als Landungsort nach d. Flut 68 71 145f. Turmbausage in A. 101.
Asphalt 142 282.
Assyrisches: Assyrien 87f. Kinderopfer 242. Königsinschriften 280. Steinverehrung 320. Stiergott šêdu 267. Ziqqâti 251.
Astralreligion s. »Mond« »Sterne« »Mythologisches«.
Auge d. A. öffnen = verstehen 16. d. A. zudrücken bei Toten 463.
Australisches s. »Polynesisches«.
Baalkult in Edom 394.
Babylonisches: Abraham als Babylonier 157 167f. Abrahams Sieg über die Könige 290. Name Abram 157. Adapamythus 38. Anthropomorphismus 60. Bab-il 95 319. Bau (Göttin) 103. Baukunst 98f. Baum des Lebens u. der Wahrheit 37f. Becherwahrsagung 453f. Benennung der Dinge 106. Bogen Marduks 151. Brautgeschenke 258. Buhler Ištars 414. Bundesschließung 181. Dämon יבּח 43. Drachenmythen 122. Eabanimythus 38. Vier Ecken der Welt 8. Eherecht 185 353. Entrückung zu Gott 135. Entstehung der Menschen 111. Entstehung der Pflanzen 108. Erbrecht 228 298. Flutsage 61 64ff. 67ff. 74 142 152 210. Geheimnisse der Götter 136. Gilgameš 89. Götterberg 36. Götterboten 187. Götter-

land im Westen 24. Grabspende 381. Grenzsteine 251 353. Henochsage 136. Himmelsleiter 317 f. Himmelstor 319. Hirtenrecht 349. Höflichkeit 366. Jagdszenen 89. Jahresanfang 120 146. Kaufbrief 277. Kinahhi 83 90. Klage 275. König als Priester 287. »König Himmels u. d. Erde« 252. Babyl. Kultur in Kanaan 73. LAB-bu 128. Lebenswasser u. dergl. 8. Himml. Meer 107. Mensch als Bild Gottes 112. Namensanrufung der Gottheit 473. Offenbarungsrede 267. Opfer u. Orakel 462. Planetengötter mit Metallen verknüpft 266. Redensart f. »begraben« 23. Ring u Stab 416. ruhi šarri = Bekannter des Königs 304. Sabbath 115 f. šadû (Gottesname) 267. Šamaš u. Sin 109. Name Sara 162 f. Schleier der Ištar 260 415. Schleier der Qedeše 415. Schöpfungserzählung 5 f. 37 ff. 103 f. 120 124 ff. 128 f. 309. Schwur beim Zeugungsglied 250. Siegel 416. Städte 87. Steinverehrung 320. Sterne 109 266 405. Stockwerke der Welt 142. Streit als Rechtssache 333. Sumer u. Akkad 87 f. Sündenstrafe 60. Tagesberechnung 106. Tiâmat 15 103 107 124 ff. 144. Tor = Gericht 276. Trauer 488. Trennung von Himmel und Erde 126 f. Turm 96 ff. Urkönige 50 131 ff. 265. Verbot, sich umzusehen 213. Verkehr mit d. Gottheit 141. Wächter des Heiligtums 25. Weltjahr 134 265. Weltperioden 77 265. Zedernwald im Gilgamešepos 38. Ziegelbau 94.

Bau B.kunst 94 98 f. B.material 96 99. Schiffsb. s. »Schiff«.

Bauer B. u. Gärtner 10. B. von Jahve nicht geliebt 43. B. jünger als Beduine 48. B. u. Knecht 33. Der erste Mensch als B. 6 22 30 38 42. Noah als erster B. 78. Schutz des B. 46. B.stolz 297.

Bauerntum, heutiges: Bewirtung 195. Brautwahl 251 254. Endogamie 252 Erstgeburtsrecht 298. Stellung des Gesindes 250. Todesbereitschaft 309.

Baum B. der Erkenntnis 8 18. B. am Grab 381. Heilige B. 7 166 f. 175 195 230 f. 235 277 305 381. B. des Lebens 7 36.

Becherwahrsagung 453 f.

Beduinen 47 f. 51 83 189 ff. 195 f. 231 f. 243 302 393. s. a. »Nomaden«.

Begräbnis als uralte Sitte 23.

Beisasse 275.

Berberisches 302 400.

Berge 9 63. s. a. unter »Mythologisches«.

Beruf 51. 328.

Beschneidung 47 251 269 ff. 375 f.

Besitz des Landes 166 176.

Betrug 297 305 ff. 310 313 327 f. 337. s. a. »Lüge«.

Blind Blinde als Seher 309. Kein Mitleid mit B.en 312. Blindheit als Strafe 209.

Blitz als Pfeil Jahves 150.

Blut B.sbrüderschaft 345. B.genuß 149. B.rache 44 46 51 315. B.vergießen 407.

Bogen Jahves 150 f.

Bräuche Begründung der relig. B. 269.

Bruder Blutsbrüderschaft 345. B.liebe 451. B.mord s. »Mord«. B.paar 47 294 f. (480), B.pflicht 413. B.recht 295 298 383 452. Trennung v. B. 411.

Brunnen 186 ff. 231 f. 234 253 ff. 302 f. 305 325 407.

Bund 142 f. 180 ff. 235 304 f. 352. B. Gottes 142 f. 150 f. 177 180 ff. 267 ff. B.esgenossen 283 286 f.

Chaos 77 102 f. 119 144. s. a. u. »Babylonisches«: Tiâmat.

Chinesisches: Anfang des Acker- u. Weinbaus 78. Ursprüngl. Einsprachigkeit 101. Himml. Meer 107. Parallele zur Josepherzählung 439 ff. Milchstraße als Strom 37. Schöpfungserzählung 6 103. Turandot 400. Weltei 104.

Christliches: Heilige Antonius 236. Stellung zur Beschneidung 269. Beseitigung v. Anthropomorphismen 196. Ebenbild Gottes 112. Erbsünde 40. Fall der Engel 56. Japheth = Heidenchristen 81. Protevangelium 21. Satisfaktionslehre Anselms 310. Die Seligen 208. Teufel s. das. Trinität 111. Zweiundsiebzig Völker 155.

Chronologie 133 f. 146 f. 155. s. a. »Lebenszeit«, »Weltjahr«, »Weltperioden«.

Dämon: D en als Errichter v. Bauten 99. d.ische Blindheit 209. Jahve als Feuerd. 182. Flamme des Schwertes als D. 25. D. der Nacht 349. D.en als Paradieseswächter 10. D. in Schlangengestalt 15. Sünde als D. 43. »D.ental« 280.

Demut 358.

Despotismus 428 444.

Diebstahl 345 f. 348 f. 409 450 453 f.

Drachenkampf Jahves 121 f.

Edelmut 287 440 456 459 490.

Edelstein 9.

Ehe: Adoption fremder Kinder 185 332 f. Ausstattung 259 343. Bigamie 50 329 332. Brautkauf 170 211 258 343. Ehebruch 171 f. 221 301 400 414 417 f. 419 421 ff. Connubium mit Fremden 251 376 386 412 439 Endogamie 252 256. Gelöbnis des Schwiegersohns, nicht wieder zu heiraten 353. Ehe zwischen Halbgeschwister 223. Heimführung 259. Legitimation eines Verhältnisses durch Ehe 375. Leviratsehe 412 f. 419. Polyandrie 413. Eheschließung 244 f. 249 251 ff. 258 ff. 375. Ehe in d. Schöpfungserzählung nicht behandelt 13. Ehe mit zwei Schwestern 329. Schwiegertöchter im Zelt des Schwiegervaters 315. Besonderes Zelt für jede Frau 335 348.

Ehre 170 208 f. 224 370 373 415 419.

Ehrlichkeit 337 348.

Ei s. »Welt«ei.

Eifersucht 330 401. s. a. u. »Weib«.

Eigennutz 176 256 377.

Eingangssteine 320.

Eingreifen Gottes 238 f. 249 378 f.

Einweihung 320.

Eisen 53.

Endzeit s. »Urzeit«.

Engel 55f. 92 186f. 199f. 208 226 230 238f. 316 318 343 354 473. s. a. »Mythologisches«.
Entschuldigung 327 435.
Ekstase 16 179 222. s. a. »Prophetie«.
Eranisches (Parsistisches): Ahuramazdas Titel 251. Drachenmythus 122. Dreiteilung der Welt 87. Ursprüngl. Einsprachigkeit 101. Flutsage 74. Götterland 30. Himmelsleiter i. d. Mithrasmysterien 317. Jima 36f. 75. Lebensbaum und -wasser 8 36f. Himml. Meer 107. Meschia u. Meschiane 37. Paradies auf d. Gottesberg 9. Freund des Königs 303. Schlangendämonen 15. Schwur 287. Sieben Brunnen 235. Sijavusch 422 Himml. Urmensch 35. Verwandlungssagen 213. Versuchung Zoroasters 236. Wächter des Heiligtums 25. Weltei 104. Weltperioden 113 265. Zauberbäume 37.
Erbrecht 228 298 309 343.
Erdbeben 212.
Erfahrung pneumatische 16.
Erkenntnis 14 17 29.
Erscheinung Gottes 177 181 187f. 193 201 211 220 226 236 301 303 317f. 341f. 361 388.
Erstgeburt s. »Bruder« u. »Erbrecht«.
Erwählung Israels 87 159 162 165 171. s. a. »Nationalgefühl«.
Erz 53.
Etymologien von Ortsnamen 95 189f. 211 233 239 241 302 304f. 319 321 351f. 354ff. 357 363 489. von Personennamen 39 41f 54f. 157 199 200 217 219 227 230 268 271 293ff. 313 330f. 332ff. 382 419 481 483f. von sonstigen 96 115 362.
Ewigkeit Gottes 95 470.
Exodussage 398.
Familie F.nfriede 174 278 389 391. F.nrecht 13 295 332 414 (s. a. »Ehe«, »Erbrecht«, »Weib« u. dergl.). F.nsinn 326 460. Entstehung des Volkes aus d. F. 86 159. Zusammengehörigkeit d. F. 46 62 210.
Fett 460.
Feuer 51 182.
Finnisches: Umnennung 383. Youkahainen 34.
Finsternis 103 105 119.
Firmament 107.
Fische 109f.
Fleisch F. u. Geist 57f, F.genuß 113 196. 310.
Fluch F.formel bei d. Bundesschließung 181. F. Gottes 20ff. 44f. 66. F. beim Schwur 251 288. F. der Väter 79f. 314 384. F.übertragung 310.
Flußgott 364.
Frau s. »Weib«.
Fremde 171 203 223 251 275 286 373 376 386 397 412 424 425 438f. 444 497.
Friede ewiger in d. Urzeit 113f. 120. F.fertigkeit der Stammesväter 174 228 235 282f. 303.
Frömmigkeit gesetzliche 300. persönliche nicht bei P. 141 263.
Fruchtbarkeit tierische 486. s. a. »Geschlechtsleben«.
Fürbitte des Gottesmanns 204f. 222.
Fußwaschung 195.
Garten Gottes 7ff. 30 35. Gärtner s. u. »Bauer«.
Gastfreundschaft 194 196f. 207ff. 255 286 450
Gebet 253f. 257 294 321 356ff. 471
Geburtstag des Königs 431.
Geduld 324.
Gefängnis 420 426 428 431. 444.
Geheimnis der Gottheit 12 68 71 136 193 201 210f. 213 363. des Lebens 104.
Gehorsam gegen Gott 10 61 71 162 229 237f. 252 341.
Geist u. Fleisch 57. G. in Gegenständen 25. G. Gottes 57 104 437. G. der Hand 347. G. im Menschen 6. s. a. »Prophetie« u. im hebr. Register unter רוּחַ.
Geld 276f. 328 450.
Geleite Gastg. 201 Schutzg. 172.
Gelübde 317 321f. 343.
Gerechtigkeit 140f. 204ff. 440 443. s. a. hebr. Register u. צֶדֶק u. צְדָקָה.
Germanisches: Beowulfs Kampf mit Grendel 364. Heroische Blutschande 218. Brunnensagen 188 235. Dreiteilung v. Ländern u. Völkern 87. Fluchübertragung 310. Geisterstunde 211. Genovefa 422. Götter als Gäste 194 214. Hackelberend 89. Wildes Heer 354. Heymonskinder 295. Himmelsleiter 317. Jäger 298. Riesensagen 59. Ringen mit Geistern 364. Römischer Kaiser deutscher Nation 287 Vergrabene Schätze 380. Stadtzerstörung durch Gottheit 214. Täuschung bei d. Brautwerbung 328. Verführung durch Ehefrau 422. Verse am Höhepunkt der Märchen 311. Versuch der Orakelvereitelung 407. Verwandlungssagen 213. Walhalla 30. Weissagung v. Sterbenden 308. Ynachsage 289. Zauberwache 25.
Gerüche Rasseng. 312. Wohlg. 378. s. a. hebr. Register u. רֵיחַ.
Geschenke 170 224 277 355 359 367 449 451 460f. bei d. Brautwerbung 244ff. 255 258 370 376. bei Bundesschließung 235. Ehreng. 358. Gastg. 197. G. f. Gott 320f.
Geschlechtsleben: Aphrodisia 35 330 334f. Ausdruck f. Geschlechtsverkehr 41 58. außerehel. Geschlechtsverkehr 414. Blutschande 217f. 415. Ehebruch s. u. »Ehe«. Erster ehel. Verkehr 413. Geburt 21f. 294 336 382. Geschlechtskrankheit 224. Geschlechtsliebe 13ff. Gott als Herr des Geschlechtslebens 185 251 332 335 342 486. öffentl. Huren 415. Hurengabe 416. Internationale Sittlichkeit 424. Keuschheit 79 423. Knabenschändung 208 215. Liebkosung 301. Magd als Konkubine 228 388. Notzucht 373 375. Onanie 413. Periode des Weibes 198. Preisgabe der Töchter 209. relig. Prostitution 251 417f. Schamlosigkeit 113. Schwangerschaft 188. Schwur beim Zeugungsglied 250. Sinnlichkeit 420. Unfruchtbarkeit 294 332

336. Urpaar 113. Verkehr mit des Vaters Kebse 384. Verkehr mit dem Schwiegervater 415.

Gesinnung 238. s. a. »Sünde«.

Giganten s. »Riesen«.

Glaube G.nsbelohnung 167. G.nsbewährung 252. s. a. »Prüfung«.

Gnade Jahves 293. gegen Arme u. Bedrückte 332 413.

Gold 9 256.

Gott: Gottesbilder 344f. 379f. 471. Gottesfürst 276. Gottesfurcht 33. Gottesmann 210 222 (s. a. »Prophetie«). Gottgleichheit u. -ähnlichkeit 14 29 111f. 119 134. Gottheit u. Menschheit 31f. 57 59 96 98f. Gottesschrecken 381. Götterbote u. dergl. s. u. »Mythologisches«.

Grab: Ahneng. 381. G. als Heiligtum 368f. 379 381 s. a. »Höhle«. G.spende 381. G.stätte 274 278 470f. G.steine 320 381ff.

Grenze 169 183 323 351 443 464. G.steine 320 352.

Griechen 153.

Griechisches und Römisches: Adonismythus 197 218. Aither u. Hemera 125. Akrisios und Proitos 294. Alptraum 364. *βαίτυλοι* 320. Bau Trojas 99. Bewachung der Hesperidenäpfel 25. Vergrabene Bildsäulen 380. Böckchen der Liebesgöttin heilig 416. Bundesschließung 181. Crispus u. Fausta 422. *Χρόνος ἀγήρατος* 236. Dreiteilung v. Ländern u. Völkern 87. Deukalion 74f. Die Dioskuren u. Helena 372. Ehen der Halbgötter 56. Ursprüngl. Einsprachigkeit 101. Einteilung der Stände 51. Eisernes Geschlecht 60. Elysium 30 70. Entrückung zu Gott 135. Entstehung der Tiere 110. Erebos u. Nyx 125. Eros am Anfang 124. Eteokles u. Polyneikes 44. Flutsage 65 74f. Genealogien 371. goldene Zeit 37. Gottesbegriff des Homer 308. Götterboten 187. Götterland 30. Götter als Gäste 193f. 200 214. Gottheit verschwindet bei Sonnenaufgang 361. Grabspende 381. Gräber 274 381f. Grenzsteine 353. Hades 30. Harpyien 182. Hephaistos u. Aphrodite 50. Herakles 21 361 364. Heroen 281. Hesperidengarten 25 30 37. Himmel 106f. Hippolytos u. Phaidra u. verwandtes 422. Iapetos 83. Iphigeniens Opferung 242. Kronos u. Zeus' Geburt 100. Licht 105. Mann u. Weib 13. Menelaus u. Proteus 364. Meleagros 456. Mensch als Bild Gottes 112. Midas u. Silenos 364. Nacktheit der ersten Menschen 15. Neid Gottes 17 32. Numa u. Faunus u. Martius Picus 364. Oedipus 400. Ölzweig als Friedenssymbol 65. Orakel unter Bäumen 166. Orion 89. Phallus 251. Plejaden 62. Prometheus 37. Riesensagen 59. Romulus u. Remus 44. Salbung von Grabsteinen 382. Schlangendämon 15. Schöpfungserzählung 6 103. Semelesage 363. Sieben Brunnen 235. Speise der ersten Menschen 10. Stammbäume der Völker 86. Steinverehrung 320. Ströme der Unterwelt 8. Tantalus 37. Täuschung bei d. Brautwerbung 328. Tiresias 309. Tischgespräch 197. Trennung von Himmel u. Erde 107. Verbot, sich umzusehn 213. Verkehr mit des Vaters Kebse 384. Verwandlungssagen 213. Weinen 326. Weissagung v. Sterbenden 308. Weltei bei den Orphikern 104. Weltperioden 77 113 265. Zwölfzahl von Stämmen 332.

Gruß Begrüßung des Vornehmen 259. B. durch Kuß 326 366.

Haar geweihtes H. 487. H.tracht der Ägypter 435. H.tracht als Volksabzeichen 47.

Hain 283 s. a. »Baum«.

Halsschmuck 438.

Hand als Vermittlerin geheimer Kraft 472.

Harz 9.

Hausmeier 423 425.

Heer von Göttern 354. H. des Himmels s. »Sterne«.

Heiden s. »Fremde«.

Heilig H.keit 115 318. H.tümer s. »Altar«, »Baum«, »Opfer« u. dergl. Zentralheiligtum 332.

Heimat u. Fremde 163. H.gefühl 321.

Hellenistisches: Freund des Königs 304. sakraler Stil 318. Turmbausage 100.

Himmel 102ff. 106f. 226 230 251 316ff. 319 321f. s. a. »Wohnung«.

Hirt Abel als H. 42. H. jünger als Beduine 48. die ersten H.en 40 51. H. u. Jäger 297 316. Jaqob als H. 296 326 338. die Israeliten als H.en 464. H. als Liebling Gottes 43 47. H.enleben 308 338 345 349. Königl. Oberhirten 465.

Höflichkeit 194 196 256 259 275ff. 357 366ff. 451 463.

Höhle als Begräbnisplatz 273f. 276. als Heiligtum 274. H.nbewohner 392.

Humor in den Sagen 170 172f. 256 292 296f. 299 307 310 312 324 327f. 337 339 348 366f. 465.

Hungersnot 169 398 432 436.

Jäger Esau 296f. 311. Gottes Hilfe f. J. 311. J. u. Hirt 297 316. Nimrod 89. Waffen des J. 309.

Jahr J.anfang 120 146. Sonnen u. Mondj. 140 147. J.eswiederkehr 197. s. a. »Welt«, »Zahl«.

Jerusalem 285 286f. 320

Indianisches: Flutsage 64. Verwandlungssagen 213.

Indisches: Ursprüngliche Einsprachigkeit 101. Flutsage 65 74f. Grabspende 381. Lebensbaum u. -wasser 8. Licht 105. Regenbogen 151. Schlangendämonen 15. Schöpfung 6 103 105. Sieben Brunnen 235. Erzählung der sieben weisen Meister 422. Erzählung von Sundaraka u. Kumala 422. Versuchung Buddhas 236. Weissagung von Sterbenden 308.

Individualismus 204 210.

Inkubation 317.

Inspiration 312 435. s. a. »Prophetie«.

Jüdisches: אדני 194f. Augen zudrücken 463. Auszug Abrahams 164. Babylonisches

im Judentum 73. Beschneidung 269. Beseitigung von Anthropomorphismen 196 205 f. חי u. חי 444. David 136. Drachenkampf Gottes 122. Ehrerbietung gegen Heiden 275. Engelehe 56. Entstehung von Himmel u. Erde durch Spaltung 107. ewiges Leben 23. Fall der Engel 56. Familienleben 326 366 »das Feuer der Chaldäer« 158. Fluchübertragung 310. Flutsage 73 f. foetor iudaicus 312. Freiwerber 251. Gestirnengel 109. Gott des Himmels 251. Henoch 136. Himml. Urmensch 35. Himmelstor 319. Legenden 289. Mensch nach dem Bild der Engel geschaffen 111. Milchstraße als Strom 37. Niederfallen vor Menschen 451. »Noachische Gebote« 149. Noah-Apokalypsen 141. Paradies 25 37 39 f. Pessimismus 105. Qain u. Abel 48. Riesensagen 58 f. Salomo 136. Schöpfung 5. Heilige Steine 320. Turmbausage 100. תיקון סופרים 205. Universalismus 165 182. Ur in Babylonien 158. Verheißung an Abraham 182. Weltgericht 66. Zähigkeit 277.

Jugend u. Alter 348.

Kameele 171. s. »Tiere«.

Kampf Gottesk. 334 360 f. s. »Krieg«.

Karawane 408 f.

Kauf 273. 275 ff. 297.

Kerub 24.

Kimmerier 152.

Kinder Adoption 185 332 f. 472 473 491 496. Barmherzigkeit Gottes gegen die K. 230. K.diebstahl 409. Drillinge 137 157. die ersten Menschen wie K. 14 17 19 30 32. Entwöhnung 228. Freude über das erstgeborne 42. K. als Gabe der Gottheit 198 227 294 332 387. K.reichtum als Glück 259 332 414. Klugheit der K. 238. Kummer über K. 447. K.losigkeit 162 179 185 218 414. männl. K. 42. K.spiel 228. Zwillinge 294 385 418.

Klage 275.

Kleider Ärmelkleid 402 404. die ersten K. 15 18 23 51. Festk. 311. Prachtk. 438. K.waschen u. -wechsel 380. Wechselk. 460 f. weiße K. 435.

Klugheit 238 298 309 324 361. s. a. »Weisheit«.

Knechtschaft als Fluch 80. s. a. »Sklaven«.

König in babyl. Städten 87. in Edom 393. K.serbrecht 298. in Gerar 305. Harem 170. Himmelsk. 318. in Israel 268 405. der Kanaanäer 280. Legitimitätsbeweis der K.e 287. K. u. Priester 285 ff. 468. Freund des K.s 303. Steuer f. d. K. 321. Urk. s. u. »Babylonisches«.

Korn 437 442

Körper Stoff des K. 6, K.kraft 326.

Krieg K.sbrauch 377. K.erischkeit 289 372 478. K.szug 281 f.

Krug 254.

Kultur Anfang 113. i. d. Flutsage 72 75.

Kultus K.gemeinschaft 491. K.name s. u. »Name«. s. a. »Opfer« u. dergl.

Kundschafter 443.

Künste Erfindung 23 51 57 78. Kochkunst 310. s. a. »Acker«, »Weinbau« u. s. w.

Kupferminen 394.

Kuß 326 366.

Langmut Gottes 205.

Leben Auffassung des L.s 30. Baum des L.s 7 f. 36. ewiges L. Gottes 124. L. mit einem Gegenstand verbunden 456. Geheimnis des L.s 6 104. Menschenl. als geringwertig 63. »Lebendiges« Wasser 36. Lebenswasser 7 f. 36. L.szeit 57 f. 133 f. 156 491 495.

Leber als Sitz des Seelenlebens 480.

Leichenschändung 431.

Leichtsinn 298.

Leuchter siebenarmiger 109.

Licht 103 105 119 211.

Liebe Liebesäpfel s. u. »Geschlechtsleben« (Aphrodisia). L. zwischen Mann u. Weib s. »Geschlechtsleben« 328 471. parteiische L. 366 402 404 442. Sohnesl. 451 458. Vaterl. 347 366 402 404.

Linsen 297 f.

Literarisches und Literargeschichtliches: Abblassung des Mythologischen 35 39 59 109 122 128 ff 135 151 230 322. Abschiedslied 347 Abwechslung ergreifender u. humorist Motive 465. Allegorisierte Stoffe 34 s. a. »Allegorie«. Andere Sagen vorausgesetzt 249 471. Ätiologisches 5 7 11 13 20 ff. 29 80 93 97 f. 110 115 150 f. 160 164 166 191 231 235 f. 240 242 400 466 469 471 f. Brautlied 259. Danklied 350. Dithyrambus 481. Einheitlichkeit in d. Komposition 99 117 249 255 315 326 350 396. Einzelsage ursprüngl. 2 28 49 161 201 211 249 f. 293 297 379 399 427. Episode 203 f. 284 f. 334 f. 341. Epitome des Königsbuches 393. Erregung v. Stimmungen 397. Ethnolog. Sagen 79 217 307 310 323. Etymolog. Sagen s. »Etymologien«. Exposition 309 325 412 414 428. Fallenlassen von Motiven 451. Berichte angeblich fremdländischen Ursprungs 283. Geschichte der Flutsage 73. der Henochtradition 136. der Noahfigur 83. des Paradiesesmythus 39. der Qainfigur 53. der Schöpfungserzählung 120 129 f. der Turmbausage 99. Geologische Sagen 77 211 213 280 »Geröll« 378. Hymnus 127. Ideale- u. Typenzeichnung 79 186 307 310 397. Identifizierung verschiedener Figuren 295. Idyll 248 324. Introduktion eines Gedichts 479. Keine straffe Komposition 300. Kultussage 200 292 353 364 f. 462. Legende 226 289. relig. Lyrik 179. Motive s. das. Mischung verschiedener Motive 226 271 288 f. 347 379 386 391 426. Märchen 399 464 467 s. a. u. »Stilistisches«. Nachahmung alter Sage 330. Namenlosigkeit von Sagenfiguren 217 f. 423. Nebenpersonen fallen gelassen 17. »Notizen« 167 227 248 262 292 f. 305 322 354 368 379 382 385 419. Novellistisches 173 177 216 248 291 f. 296 316 322 324 355 397 401 419 f. 421 469. Novellistisches mit Ätiologischem vermischt 192. poëtische u.

prosaische Tradition 81. »Rahmenerzählung« 160 168 292. Rechtsspruch 149. Redaktor 139 374. Reihenfolge von Motiven 280. Reihenfolge der Sagen 261. Reste verschiedener Sagen vereinigt 387. Retardierende Motive 434 447. Rückverweise 26 202 229 273 292 300 302 357 462 Sagenkomposition 426f. Sagensammlungen 1 2 49f. 159ff. 199 206 208 220 234 291ff. 299 395f. Scheltrede 128. Schriftstellerei u. mündl. Tradition 72f. 290. Segen als literar. Gattung 475ff. Siegeslied 52. Sprichwort 89 198. Spruchgedichte 477f. Stammbaum 264 330. Stammesgeschichten 371f. 383 411. Tradition 2 4 27f. 47f. 50 72 94 114 144 161 249 278ff. 290 293 305 406 410 441. Textänderung aus relig. Scheu 205 473. Übertragung von Figuren u. Motiven 327 399. Urwüchsigkeit 299. Varianten 225 231f. 244ff. 284 295 299 301 304f. 305f. 314 355 359f. 370f. 373 380 400 402f. 418f. 432 434. Variation der Motive 207 245f. 421 427f. 454 470 490. Variationen eines Themas 340. Verknüpfung der Szenen 325 433. Verschollene Sagenfiguren 162. Versuchungsgeschichten 236. Vorverweise 160 292 462. Witz 198 217. Zerdehnung der Sagen 259 425 441 444 447 449f. 454 490. Zusammenfügung von Motiven 200 347. Zwischenstücke 201 206 378 406 437.

Lokalpatriotismus 282.

Lüge 170 173 223 225 238 301 311 342 347 425. Notl. 407 456. s. a. »Betrug«.

Mandäisches: Götterberg 36. Milchstraße als Strom 37. Sieben Brunnen 235.

Masseben s. »Stein«.

Meer das Tote 215.

Messias 478 481ff.

Metrisches u. Rhythmisches 4. 12 20 21 27 45 46 52 57 66 80 112 144 145 149 162 189 227 259 286 295 307 311 312 314 349 379 383 405 474 478 483.

Milch als Trank 196. M. u. Wein in der Endzeit 482f. M.straße 37.

Milde Jahves 46.

Mond M.kult von Ḥarran 163. M.religion 168. Jahves Bogen der M.? 151. Symbol der M.phasen 318. s. a. »Mythologisches«, »Sterne«.

Monolatrie 381.

Monotheismus 217.

Mord Bruderm. 44 406f. Strafe f. M. 149.

Morgen als Gottesdienstzeit 320.

Motive: Geburt nach Genuß v. Aphrodisia 334 Bauten 99 Brudermord 44. Eigenschaften der Tiere 21. Engel treffen auf Menschen 354. Erhebung zu Ehren 437. Jüngster von den Brüdern in den Brunnen geworfen 399f. Kampf mit Geistern 364. Gestohlenes und wiedergefundenes Kind 400. Kontrast zwischen Brüdern 399. Lebensbaum u. dergl. 8. Namengebung 296 383. scharfsinniger Richter 20. Rückholung der geraubten Schwester 371f. vergrabener Schatz 380. Segen des sterbenden Vaters 308. Täuschung bei der Brautwerbung 328. redende Tiere 15. Traumdeutung 430. Tür nicht zu finden 209. Testament 491. todbringende Umarmung 413. Vaterliebe gegen den Jüngsten 400. übertretenes Verbot 10. Verführung 17 422. Verherrlichung des Jüngsten 399 400. Vernichtung der Menschen 77. versteckte Wertsachen 452. Versuch der Orakelvereitelung 407. Versuchung 236. Verwandelung 213. Zauberschlaf 12. Zauberwache 25 Zeichen 294f. 409. in eine Zisterne werfen 407.

Musik 51 53 347.

Musri (Land) 154 191 226.

Mutter M. Erde 110. M.liebe 227f. 230ff. M.recht 13 41f. 192 311. M.schaft 185 s. a. »Geschlechtsleben«, »Kinder«, »Weib«.

Mythologisches: Abraham Mondheros? 283f. Chaos 103 124. Drachenkampf Gottes 121f. Entrückung zu Gott 135 141. Flammenschwert 25. Flut 67 76f. 137 144. Geburt eines Gottes 405. Götterboten 187 199f. 210 318. Gottesberg 35f. 63. Gottesgarten 35f. Gotteskampf 121 334 360f. Gott geht durch den Wald 19. Götterland 113. Gottessöhne 55f. Himmelskönig 318 405. Himmelsleiter u. -tor 317f. 319 322. Hypostasierung 53 s. a. »Weisheit«. mythol. Jagdszenen 89. Joseph als Sonnengott oder Tamuz 401. Mytholog. in kosmogon. Psalmen 124. Jahve als Krieger 150f. Laban ursprüngl. Gott? 324. Lauern der Gottheit am Wege 362. Noah Mondheros? 77. Paradieseswächter 10. Qain Mondheros? 48f. Schlangendämon s. »Dämon«. Schöpfung 130. Mytholog. in den Stammbäumen 86. Sternenglaube 109 119 266 s. a. »Sterne«. Tanninim 110. Tebel 103. Tehom 103 121 486. Tiere in Daniel 265. Wächter des Heiligtums 25. Weltei 125. Weltperioden mit immer neuem Gott 266. Zauberbäume 35. Zauberwort 105.

Nacht Dämonen der N. 349. Gotteserscheinung in d. Nacht 210f. 361.

Name אלהים in appellativ. Sinn 359. אלהים als N. 16 102 217. N.snanrufung Gottes 41 51 54 357 473 486 s. a. im hebr. Register u. קרא. Beiname 42. Erhaltung des N.ns 413. N.nserklärungen s. »Etymologien«. ewiger N. Gottes 95. N.ngebung 41f. 131 264 272 382f. Gott als N.ngeber 106 188. Geheimn.n der Söhne Noahs? 81f. Häufung von Gottesnamen 486. יהוה u. אלהים zusammen 5. יהוה zum erstenmal 41. Jahves »N.« 187. N. als geheime Kraft 11 106 187 362. Kultusn. Gottes 187 232 236 285 305 346 349f. 369 486. N.nlosigkeit der Sklaven 250. N.nsoffenbarung Gottes 318 342 362 387. Gottesn. nach dem Ort 189. N. = Ruhm 83 93f. Gottesn.n in LXX 42. Spott- u. Ehrenn. 331. N.nsübertragungen 191 281 334. N.nwechsel 268 271 359 362 382f. 438f. Wechsel in den Gottesn.n 81 266. N. als Wiedergabe der Stellung zu den Dingen 11 13 106.

Nationalgefühl Israels 87 91 113 165 171 183 268 290 362 460 466 476.
Naturvölker ihre Vorstellung vom Himmel 106f.
Naziräer 487.
Nomade 41 189 192 372 485f. Abraham als N. 167. Abrahams u. Isaaqs Familie als N.n 305 325. Ackerbau der N.n 302. Jaqob als N. 334. Jaqobs Söhne als N.n 371. Ismael als N. 189ff. Nahor als N. 248 253. N.n sind ohne Pferde 171. Sem als N. 83. Stellung zu den Tieren 253. N.nstreitigkeiten 174.
Nordisches: Äpfel der Idunn 8. Entstehung des Weibes 13. Sage von Grettir u. Ormr Storolfsson 364. Himmelsleiter 317. Riesenbaumeister 99. Schöpfungserzählung 5. Täuschung bei der Brautwerbung 328. Verwandlungssagen 213.
Oel 320. O.zweig 65.
Offenbarung Gottes s. »Erscheinung« u. u. »Name«.
Opfer O.altar 65. O. und Bund 180. Danko. 462. Ganzo. 66 238. Kindero. 237. O.mahl 309 321 352f. 474. O.material 42 141 196 238. Menscheno. 237 239. O. bei P erst seit Mose 138. O. u. Orakel 462. O.ritus 43 181 238. Salbungso. 320. O. als Speisung der Gottheit 200. Sühno. 66. O. in der Urzeit 42 66. Versöhnungso. 65. O.zeichen 177f. 182.
Optimismus in der Schöpfungssage 105.
Orakel 166 188 281 286 294f. 342 402 405 428f. 435 459 462.
Osten 7 95f 324f. O.wind 434.
Palmen 281.
Paradies Herkunft des Wortes 7.
Pech Verpichen der Schiffe 142.
Pentapolis am Toten Meer 280.
Pessimismus in der Flutsage 60. im Paradiesesmythus 23 32.
Pfählung 431.
Pfand 416.
Pflanzen 108 119 s. a. »Baum« u. dergl.
Philosophie: ihre Auffassung der Paradieseserzählung 40. Gedanke der Unkörperlichkeit Gottes 112. Geschichtsphilos. Betrachtung 80. Naturgesetzl. Betrachtung 198.
Phönizisches: *Βαίτυλος* (Gott) 243f. 320. Beschneidung 269. Brudermord 44. Chaos 103. Drachenmythus 122. Ehen der Halbgötter 56. *Ἐλιοῦν ὁ ὕψιστος* 285. Flutsage 74. Entstehung von Himmel u. Erde 107. Ḫwt (Göttin) 23. Kinderopfer 241f. Entstehung der Kultur 51. Entstehung des Lebens u. s. w. 110. *Οὔσωος*, Heros 296. Priesterkönig 286f. Entstehung der Religion 54. Riesensagen 59. Schöpfungsmythus 124f. Steinverehrung 320. Taube mit Blatt 65. Urgeist 104 124f 128. Urgenealogie 50. Weltei 104 107 125 128. Weltschöpfung 103 105 107. צדק-מלך 285.
Phrygisches: Flutsage 74.
Polynesisches: Beschneidung 269. Flutsage 75. Himmelsleiter 317. Jüngerer als Herr 295. mißglückte Schöpfungsversuche 12. Verwandlungssagen 213. Weltei 104.
Polytheistisches 24 50 55f. 71 92 95 99 100 111 119 133 135 142 151 185 195 200 206 212 224. 266f. 316 344 352f. 364.
Priester Hoherp. 286. P. u. König 285ff. 468. Levis P.tum 480. P.recht 286. p.licher Geist in der Schöpfungsgeschichte 117f. P. noch nicht in den Vätersagen 167.
Prophetie: Abraham als Prophet 184. Bekämpfung Bethels 321. Geringschätzung der Beschneidung 269. Gedanke der Bestrafung eines ganzen Volkes 204. Bildersprache 362. Scheu vor bildlicher Darstellung Gottes 112. Blinder Prophet 309. Bundesidee 143. Ekstase 222 236. Erhabenheit Gottes 95. Eschatologie 39 66 124 478 481f. Ausdruck »Fels Israels« 320. p.ischer Geist nicht in der Flutsage 67. Stellung gegenüber den Fremden 129. Fürbitte 204. Prophet u. Gottesmann identisch 179. Heilsweissagung 123. Individualismus 204. Inspiration 104 187 222 230 236. Bekämpfung des Kinderopfers 242. moderne Prophetenkritik 123. Lohn der P. 430. P. nicht mehr in der Makkabäerzeit 286. p.ische Offenbarung 179. Bekämpfung der Qedešen 417. Rechtsrede 205. Schöpfungsidee 124. Sodomsage in der p.ischen Literatur 216. Bekämpfung der heiligen Steine 320. Bekämpfung der Teraphim 345. Traumdeutung 429. Bekämpfung der Volksfrömmigkeit 165 171 202. Wortspiele 313.
Proselyten 150.
Prüfung der Gastfreiheit 194 196f. des Glaubens 61 164 236 240. der Treue 257.
Qain Stamm 48 53.
Quelle heilige 281. s. a. »Brunnen«, »Wasser«.
Rabbinisches s. »Jüdisches«.
Rache 337.
Rationalistische Wundererklärung 364.
Rat der Himmlischen 34 55 68 95 111.
Räuber R.leben 314 487.
Recht R.sgeschäfte 275ff. R.ssitte 349.
Regen R. in Babylonien 127. R.bogen 150f. 317. als Entleerung himmlischer Wasservorräte 106. von Gott gegeben 5 212. als Ursache der Fruchtbarkeit 4f. als Ursache der Sintflut 63 76.
Reichtum der Stammesväter 174 225 248 301 339 341f.
Reinheit der Abstammung 251. kultische R. 62 138 380. kultische u. sittliche R. 141.
Reinlichkeit 435
Religion R. u. Sittlichkeit 308. R.sstiftung 54.
Riesen 57ff. 89 100 281 317 326 352 361.
Ring Nasen- u. Ohrr. 255. Ohrr. 47 380. Siegelr. 416.
Römisches s. »Griechisches«.
Ruhe und Frieden als Volksideal 482 483.
Ruhm 83 93f.
Rührung mit Berechnung vereint 458.

Sabäisches: קינן 50.
Sabbath 115.
Salbung von Steinen 320.
Sarg 491.
Schächten 149 196 238.
Schafe 338 ff. Sch.schur 344 414. Schafzüchter 325.
Schaffen Gottes 102 ff.
Scham 14 18 79 301.
Schicksal von Gott vor der Geburt bestimmt 188.
Schiff 70 142. Schifferbrauch 64.
Schlaf Offenbarung im S. 178 f. 319 353. Zaubersch. 12.
Schlange 15 20 484.
Schleier 170 254 260 415 f.
Schmach 334.
Schmied 48 51.
Schutzgott einer Stadt 52.
Schwache von Jahve beschützt 186.
Schwur 180 f. 183 235 251 287 f. 304 352 f. 444 470 f.
Segen S. Gottes 110 113 115 148 164 271 303 324 361 f. 387 422. S. des Vaters 307 f. 309 386 472 474 475. Auffassung des S.s 310 313 361. S. bei der Eheschließung 259. S.gestus 472 487. S. als Priestervorrecht 286. Reises. 449.
Semitisches (Gemeinsem.): außerisraelit. Jahveverehrung 54. Baumorakel 166. Beschneidung 269. Himmelsbaal 252. Heilige Höhlen 274. Kinderopfer 241. Schlangendämonen 15.
Seuche von Jahve gesandt 171.
Siegesdenkmäler 320.
Siegel 416 438.
Sinai 182.
Sklaven in Ägypten 410 428 437 f. S. als Begleiter 237. Beschneidung der S. 270. Erbrecht der S. 179. Sklavin der Frau 184. S. als Fremde 184 f. hausgeborene S. 180 283. Stellung der S. 171 185 f. 229 250 270 287 426. S.treue 256.
Slavisches: Dienst des Liebenden um die Geliebte 328. Ringen mit Geistern 364. Parallele zur Josepherzählung 443. Verwandlungssagen 213. die Waise im Radhorst (Märchen) 400.
Sonne S.nreligion 211. S.ntempel zu Heliopolis 439.
Speise S. der ersten Menschen 10 51 113. S.vorschriften 62 114 149 363.
Spezereien 408.
Sprache Entstehung 51. fremde S.n 106 445. hebräische S. als Gottes S. 106. Verschiedenheit der S.n 93 97 f. 445. Wesen der S. 11.
Staat Auffassung 87.
Städte S.gründung 40 51 52 94.
Stamm Israels Stämme als Sternbilder? 478. Zwölf St. s. u. »Zahl«. St.baum 49 84 ff. 101 132 134 182 242 f. 254 264 330 ff. 385 389 ff.
Standhaftigkeit 424.
Steine heilige 243 251 317 319 f. 321 f. 350 352 f. 369 379 381. Dolmen 382. Grenzs. s. »Grenze«. Mals. 353 369. Masseben 251 319 f. 353. Menhirs 320.
Sterne als Götter 55 109 120 266 354. als Diener Gottes 95. Entstehung der S. 108 f. Orion 89. Plejaden 62. S. des Tierkreises 405.
Stier Jahve als S. 486.
Stigmatisation religiöse 46.
Stilistisches: abrupter Anfang 57. abrupte Einführung Gottes 43 f. abstractum pro concreto 479 f. Abwechselung der redenden Personen 209 465. Adoptionsformel 473. Aktenstil 144. Alliteration 102. Anakoluth 277. Anrede 479. Anticlimax 480. Assonanz 103. Asyndeta 430. Aufzählung 143 147. ausführl. Schilderung 138 143 230 238 255 311 366 373 377 385 387 421 423. ausgeführter Stil 49 249 272 278 341 347 358 396 432 434 446 450. Beschränkung auf Hauptstücke 117. Beschreibungen 142. keine scharfe Betonung 310. keine eigene Beurteilung des Verf. 17 327 375. Beweggründe nicht berichtet 10 94 f. Bilder 176 179 f. 314 412 473 476 485. Stil der Botschaft 459. Buchstabenspielerei 149. Charakterschilderung 192 237 396 f. 445. chiastische Wortstellung 165 314. konkrete Schilderung 98 196 249 301 373. Definitionen 106 108 110 117 142 f. Disposition 20 115 117 f. 141 f. 163 168 173 193 207 274 289 292 329 f. 356 420 427 455 466 f. Stil der Doxologie 81. eintönige Schilderung 144. »epischer« Stil 218. Euphemismus 443. Explicita weggelassen 361. Fallenlassen der Einkleidung 149. feierlicher Stil (s. a. Pathos) 53 239 f. 270. frischer Anfang 60. formelhafter Stil 131 138. 286. Gebetsstil 253 257 f. Gedanken der Personen nicht berichtet 172 209 228 237 409 414 415 453. Gedanken berichtet 230 414. gelehrter Stil 9. 138 288 f. Genauigkeit 264 273 276 385. Gesetzesstil 113 267 270 348. Gespräch 204 236 435. Gleichklang 443. Gottesrede 176 195 205 342 387. Häufung 300. historischer Stil 279 f. 289. Höflichkeitsformel 275. inkonkrete Schilderung 43 61 67 105 141 163 183 205 229 263 267 301 305 318 349 379 420. knappe Schilderung 23 44 99 f. 105 173 192 198 214 226 238 341 347 360 365 373 409 462. Kontraktstil 182 277. Kontrast 21 30 79 99 208 f. 215 407 423 486. Lässigkeit in der Schilderung 282 ff. Lokalschilderung 200. Märchenstil 423 434. 439 442 446 453. Mischstil 270. »Nachholung« 16 221 f. 224 226 341 344 429 432 444 446 490. Nebenumstände nicht berichtet 19. Negation pointiert gestellt 16. Stil der Offenbarungsrede 236 267 318 463. Stil des Orakels 81. Paronomasie 50. Pathos 206 209 282 287 349. Plural. maiestat. 111. Poesie 66 80 134 311 314 s. a. »Metrisches«. poetische Ausdrücke 45 47 50 54 106 209 267 283 285 f. 309 315 343. Stil der Prophetie 182 267 459 474 476 481 489. Prosa der Volkssage 72. prosaische Einleitung vor

Versen 22. Psalmenstil 380 484. psychologische Schilderung 16 19f. 43 49 237. Reden 19 43 49 221 226 287 341 408 455. Reim 357. Ritardando am Höhepunkt 230 238 255 311 348. schematische Darstellung 116 134. schleppender Stil 184. Schlußbemerkungen 13. Stil des Schlusses 23 33 66f. 80 150 17. 238 239 287 313 363 418 461 491. Stil der Schöpfungsmythen 5. Schweigen der Personen 458f. schwerfälliger Satzbau 58. Stil des Segens 309 312. Segenswort an hervorragender Stelle 80. Selbstgespräch Gottes 61 202. Situation nicht angegeben 20. Spannung 61 210 238 311 313 357 361 418 433 434. Steigerung 20 45 61 64 198 277 453. Termini der Schöpfungserzählung 5 102f. 119. der Flutsage 67. der Priestertora 108. des Rechtslebens 113 186 209 224 276 374. der Sodomsage 212f. 263. Torastil 270. Stil der Traumerzählung 317 430. Überschrift 101. Übertreibung 300 302. unrealistische Darstellung 144. Unterbrechungen der Erzählung 197. Verumständungen nicht berichtet 186. Wechsel der Subjekte 361. Wechsel im Ausdruck 205 432. Wiederholungen 17 45 46 112 114 116f. 150 170 208 218 256 273 282 314 325 342 350 385 396 421 423 425 431f. 434 436 441 446 467 473 483. Wiederkehr charakteristischer Ausdrücke 94 198 212 219 238 475. Witz 44. Wortfülle 211f. 234. Wortspiel 21 45 47 65 81 212 220 228 231 241 284 295 310 314 321 337ff. 342 345 350 355f. 359 361 366f. 430 473 474 476 479 481 483ff. genaue Zahlen nicht in der Poesie 134. Zählungseinheit weggelassen 224. zurückhaltender Ausdruck 219 251 267 335 348 360 375 424. zurückhaltende Erzählung 231. zwei Ausdrücke des Nachdrucks wegen 94.

Stock 416.

Stolz 53.

Strafe 371 455 s. »Sünde«, »Tod«.

Streit 174 333.

Sumerisches: Lebens- und Erkenntnisbaum 8.

Sünde: S. als Dämon 43. Die erste S. 16f. 32 141 S. von Jahve gesehen 60. S. der Lieblosigkeit 413. S.haftigkeit der Menschen 60 71. S. ohnmächtig gegen Gott 395. S. der Profanation 319. S. führt zur Reife 18 31. S.nstrafe 171 182f. 204 209 213 215 222 371 412 444f. Tats. u. Gesinnungss. 222. keine theolog. Betrachtung der S. in der Paradiesesgeschichte 18. »Tods.« 270. Trotz gegen Gott 99. Unzuchtss. s. »Geschlechtsleben«. S. der Menschen Verderben 134. S. als wildes Tier 43.

Supernaturalismus 102 105 108 120 123 125 203.

Symbol und Gott identifiziert 320.

Szepter 481.

Tag Berechnung 106. Unterschiede unter den T.en 115. Wechsel von T. u. Nacht 106.

Tanz Kultust. 365.

Tätowierung religiöse 46.

Tau 312.

Tempel zu Jerusalem 237 240 286.

Teraphim s. »Gottesbilder«.

Testament s. »Verfügungen«.

Teufel Eingreifen des T. bei der Weltschöpfung 103. T. als Errichter gewaltiger Bauten 99. die Paradiesesschlange als T. 15. Sieg über T. 21.

Theophanie s. »Erscheinung«.

Tibarener 50 153.

Tiere Auffassung der T. 12 110 253. Begattung der T. 339. Brunstzeit der T. 340. Engelsflügel von den T.n genommen 318. Schöpfung der T. 11 110. Stellung Gottes zu den T.n 145 150. T.verehrung 24 62 331. T.züchtung 339.

Tischgespräch 197.

Tod und **Tote:** Todesbereitschaft 309. Fluch an Stelle des verdienten Todes 45. Totengeister 280. Totenkultus 413. Totenorakel 308 Todesstrafe 149 270 348 417f. 426 431. Tod als Übel und Strafe 22f. 412. s. a. »Mord«.

Tor der Stadt 207 276.

Tragsessel 348.

Trauer 275 409f. 488ff.

Traum Alpt. 364. T.deutung 400 429f. 435. T.offenbarung 179 211 221 397 400 404f. 429 433 436.

Turm 96ff. 384.

Übergang über einen Fluß 360.

Uneigennützigkeit 2[illegible] 288f. 328.

Unglück und Schuld 455.

Unreinheit s. »Reinheit«.

Unsterblichkeit Anlage dazu bei Adam? 7. von Adapa verscherzt 38. U.sglaube erst spät 23. U.sglaube in der Henochsage? 136. U. als göttliches Vorrecht 8.

Unterwelt 410.

Urmeer s. u. »Wasser«.

Urzeit Ausdruck dafür 102. U. gleich der Endzeit 35f. 103 113 121f. 133. Friede der U. s. »Friede«.

Vater »V des Königs« als Titel 459. Gott, der V. 318. V.recht 42 418. Stammv. 47 234. Urv. 91 132f. s. a. »Liebe«.

Vaticinia ex eventu 475.

Verfügungen letztwillige 247 308.

Vergeltung 450 454.

Verheißung des Landes 166 176 268 318 322.

Versuchung s. »Prüfung«.

Vertrag 351 s. »Bund«.

Viehzucht 464 s. »Hirt«.

Volk V.sbestrafung 204. Entstehung der Völker 51 98 159 164 268. V. und Gott in ihrem Verhältnis 202. Völker Kanaans 183. Völkermischung im Orient 289. Völkertypen 79 81. Urvölker 82 86 90 280 295 315. Verwandtschaft und Einteilung der Völker 85 299. Zahl der Völker 155. Volkszahl 180.

Volksbrauch bei der Brautwerbung 328f.

Volksglauben über den Regenbogen 151. Verbot, sich umzusehn 213.

Vorsehungsglaube 397 459.
Vulkan 212.
Wagen 438 460 463.
Wasser 175 486. W. über dem Himmel 106. »lebendiges« W. 36 303. W. im Paradiese 8. Trunk W.s 254. W. als Urzustand 77 103 ff. 121 f. 128.
Weib Arbeit des W.es 195 326. W. ohne Besitz 224. Eifersucht des W.es 332. Eingeschlossenheit des W.es 197 326. Entstehung des W.es 12 f. 75 113. Fleiß des W.es 254. Geringschätzung des W.es 170. W. hat keine Stelle im Gottesdienst 148. Neugier des W.es 197 309. W. als Schiedsrichter 341. Schönheit des W.es 169 254 328. W. in seiner sexuellen Aufgabe 30 414 s. »Ehe« u. »Geschlechtsleben«. W. als Sklavin des Mannes 21 f. 185. Treue des W.es 169. W. als Wertgegenstand 413.
Wein W.bau 51 55 78 79 196. W.rausch 79 219. s. a. »Milch«.
Weinen 326 366 445 451 463.
Weisheit W. Abrahams 169 f. W. Gottes in der Schöpfung 105 Gott als Herr der W. 71. W. Noahs 64 f. W. als Personifikation 33. s. a. u. »Ägyptisches«.
Weissagung von Sterbenden 308.
Welt W.bild der Paradiesesgeschichte 9. vier Ecken der W. 8. W.ei 104 119. Einteilung der W. in drei Teile 87 121. W.erneuerung nach der Flut 147 f. W.jahr 142 146 265 f. W.perioden 77 113 143 146 264 f. W.schöpfung 4 ff. 29 101 ff. 123 f. 285 f. W.sommersonnenwende 215. drei Stockwerke der W. 142. Verhältnis von Gott u. W. 123.
Westen 24.
Wetter 354.
Wirtschaftsverhältnisse 224 466.
Wissenschaft w.liche Akribie in den Stammbäumen 134. Ethnographie 86. w.licher Geist in der Schöpfungsgeschichte 117 130. Naturw. 130 f. W. u. Poesie 475. »W.« der Traumdeutung 429. Weltgeschichte 265.
Witwe 414 f. 419.
Wohnung Gottes in der Ferne 37. im Fruchtland 45. in einem Garten 18. an den Heiligtümern 95 316 319. im Himmel 95 212 272 287 f. 317 319 322. in einem Stein 320 352 f.
Wort Gottesw. zur Heiligerklärung eines Orts 318. Gottesw. über das noch ungeborene Kind 188. W. Gottes bei der prophet. Offenbarung 179. W. Gottes als Schöpfungsprinzip 104 f. W. Gottes von wunderbarer Wirksamkeit 110. Segensw. 313 475 s. a. »Segen«.
Wunder 147 150 198 227 459.
Würde des Menschen 110 f.
Wüste 45 47 f. 232.
Zahl drei 87 121 157 430 473. dreihundertachtzehn 283 f. dreihundertfünfundsechzig 135. fünf 452. sieben 114 ff. 132 235 265 434 436. siebzig 155 265 493. vier 265 f. vierzig 62. zehn 131. zweiundsiebzig 155 265 493. zwölf 243 261 265 279 332 391 394 405. Liebhaberei für Z.en 275.
Zauber 338 400 435. Z.bäume s. »Baum«. Z.becher 453. Z.schlaf 12. Z.wache 25. Z.wirkung von Äpfeln 335. Z.wort 105 110.
Zehnte 286 321.
Zeichen Bundesz. 150 f. 177 f. 180 269 f. Opferz. 177 f. 182. Stammesz. 47 269 ff. 375 f. Vorz. 150 246 253 258 294 428 431.
Zeitalter goldenes 30 37 113 f. 120. 122. vier 264 f.
Zelt 51 335 348.
Zerstreuung der Menschen 93 97 f.
Ziegel 51 94.
Zigeuner 48 409.
Zion als Paradies 36.
Zisterne 407 431 s. a. »Brunnen«.

Professor D. Friedrich Niebergall

Praktische Auslegung des Alten Testam.

Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule.

Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl" und mit besonderer Berücksichtigung der Perikopen.

Drei Bände, Lex.-8°. Mit Namen-, Sach- und Stellenregistern.

1. Band: **Weisheit und Lyrik.** VIII, 406 S. 1912. Geh. 95 Mk.; geb. in Halbleinen 140 Mk.

2. Band: **Die Propheten.** VIII, 304 S. 1915. Geheftet 95 Mk.; geb. in Halbleinen 140 Mk.

3. Band: **Die Geschichtsbücher. Angewandte Geschichte im Dienste religiös-nationaler Volkserziehung.** VI, 348 S. 1922. Geh. 95 Mk., geb. in Halblein. 140 Mk.

Psalmen, deutsch im Rhythmus der Urschrift. Von Prof. Dr. **Hans Schmidt** in Gießen. Mit kz. Erklärungen u. Anmerkgn. 1917. Geb. 27 Mk.

Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. Neue Folge, gr. 8°:

14. Heft: **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. **Julius A. Bewer.** IV, 94 S. 1922. 20 Mk.

16. Heft: **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis.** Von Prof. Dr. **H. Tiktin.** 71 S. 1922. 26 Mk.

Der Text der Bücher Samuelis. Unters. von **Jul. Wellhausen.** XVI, 224 S. gr. 8°. 1872. 60 Mk.

Die Propheten. Von Prof. D. **Gustav Pfannmüller.** XIV, 312 S. 1913. (Die Klassiker der Religion, 4./5. Bd.) 30 Mk., geb. 39 Mk.

Gebet und Frömmigkeit im Alten Testament. Von **Joh. Hempel.** 48 S. gr. 8°. 1922. 12 Mk.

Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Von **Emanuel Hirsch.** 36 S. gr. 8°. 1921. 15 Mk.

Fabricius, Prof. Lic. Caj.: **Der Atheismus der Gegenwart,** seine Ursachen und seine Überwindung. IV, 76 S. gr. 8°. 1922. 12 Mk.

Hirsch, Prof. D. theol. **Emanuel: Der Sinn des Gebets.** 29 S. gr. 8°. 1921. 12 50 Mk.

Verfasser schreibt als Theologe über das Gebet und bringt ein persönliches Element in die Sache unter dem Gesichtspunkte der Wahrhaftigkeit kritischer Selbstbestimmung und der Strenge unbestechlichen Denkens.

System der christlichen Lehre

von D. **Hans Hinrich Wendt.**

2., neubearbeitete Aufl. VIII, 659 S. gr. 8°. 1920. Geh. 108 Mk., solid geb. 150 Mk.

Die ersterschienene, in Nummer 29 und 30 des **Kirchenblattes für d. ref. Schweiz** 1920 sich findende Besprechung schließt: „Meine Besprechung ist lang geworden; sie sollte ein Dank sein für das große und bedeutende Werk; ein System ist es, eine durchdachte Einheit, man erkennt dankbar die sittliche und religiöse Bedeutung einer solchen einheitlichen Durchdringung des Glaubens an."

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Solange die Wertminderung der Mark anhält, sind die auf den Anzeigenseiten angegeben Marktpreise nicht als bindend anzusehen. Juli 1922.

Hermann Gunkel:

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von Heinr. Zimmern. 2. unveränderte Aufl., anastatischer Neudruck 1921. XIV, 431 S. gr. 8°. 110 Mk., Hlwd. 140 Mk.

Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt. 4. vermehrte u. verbesserte Auflage. IX, 258 S. gr. 8°. 1917. Gebunden 72 Mk.

Was bleibt vom Alten Testament? 1916. 18 Mk.

Der Verfasser wendet sich an jeden Gebildeten; er wird aber namentlich Lehrer, auf deren besonderes Verlangen hin Professor Gunkel hier das Wort ergriffen hat, in schweren Zweifeln mit neuer Freudigkeit erfüllen.

Israelitisches Heldentum. Kriegsfrömmigkeit im A.T. 1916. 22,50 Mk.

Die Propheten. Die geheimen Erfahrungen der Propheten. Die Politik der Propheten. Die Religion der Propheten. Schriftstellerei und Formensprache der Propheten. 1917. 1.–4. Tsd. Kart. 24 Mk., geb. 36 Mk.

Reden und Aufsätze. VIII, 192 S. gr. 8°. 1913. 72 Mk.

Inhalt: Bernhard Stade. Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments. Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte. Simson Ruth. Die Psalmen. Die Endhoffnung der Psalmisten. Ägyptische Parallelen z. A.T. Ägyptische Danklieder. Jensens „Gilgamesch-Epos". Die Oden Salomos.

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz, Prof. D. Dr. Hugo Greßmann, Prof. D. Hs. Schmidt u. Prof. D. M. Haller.

I. Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: **Die Urgeschichte und die Patriarchen** (Das erste Buch Mosis). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die 5 Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen von **Herm. Gunkel.** Mit Namen- und Sachregister. 2. unveränderte Auflage. X, 310 S. Lex.-8°. 1921. 72 Mk., geb. 117 Mk.

2. Band: **Die Anfänge Israels** (von 2. Mosis bis Richter und Ruth). Von **Hugo Greßmann.** 2. Auflage im Druck. Juli 1922.

II. Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels** (von Samuel bis Amos und Hosea). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **Hugo Greßmann.** 2., stark umgearbeitete Aufl. XVIII, 408 u. 16 S. Lex.-8°. 1921. 100 Mk., Hlwd. 145 Mk.

2. Band: **Die großen Propheten.** Von **Hans Schmidt.** 2. Auflage im Druck.

3. Band: **Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie u. Gesetzgebung nach dem Exil.** Von **Max Haller.** 2. Auflage in Vorbtg.

III. Lyrik und Weisheit.

1. Band: **Lyrik** (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **W. Staerk.** 2. verb. und vermehrte Auflage. XLIII, 306 S. Lex.-8°. 1920. 72 Mk., geb. 117 Mk.

2. Band: **Hiob und Weisheit** (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger). Übersetzt, erklärt u. mit Einleitungen versehen von **Paul Volz.** 2. verb. u. verm. Aufl. VIII, 270 S. Lex.-8°. 1921. 66 Mk., geb. 111 Mk.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Für das Ausland besondere Preise.

Kulturgeschichte Israels

von

D. Alfred Bertholet,

o. Professor der Theologie in Göttingen.

VI, 294 S. Lex.-8°. 1919. Geheftet 114 Mk., gebunden 150 Mk.

Inhalt: **Die Entstehung einer bodenständigen Kultur Israels:** Das palästinensische Land und seine Kulturmöglichkeiten. **Die vorisraelitische Kultur Palästinas.** (Die vorgeschichtliche Zeit. Die geschichtliche Zeit. a) Die amonitische Periode bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends. b) Die kanaanitische Periode; von der Mitte des zweiten Jahrtausends bis zur Einwanderung Israels.) **Die Kultur der Einziehenden. Die Übergänge. Israels Kultur in Palästina: Das Leben in Familie und Haus.** (Geschlecht, Familie und Ehe. Die Kinder. Die Sklaven. Die Wohnung. Die Kleidung. Die Nahrung. Die häuslichen Ereignisse.) **Das berufliche Leben. Das soziale Leben. Das politische Leben. Das geistige Leben.** (Das Recht. Das Wissen. Bildende Kunst, Musik und Literatur. Die Religion.)

Göttinger Handkommentar zum Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten hrsg. v. W. Nowack. 3 Abt. Lex.-8.

Zur Zeit ist noch lieferbar:

I. Abteilung. Die historischen Bücher:

1. Bd. **Genesis,** übersetzt u. erklärt v. H. Gunkel. 5. unveränderte Auflage. Sommer 1922.

2. Bd. 2. Teil. **Numeri** u. Einleitg. zu Ex.-Num., übers. u. erkl. v. Br. Baentsch. 1903. 72 Mk.

3. Bd. 2. Teil. **Das Buch Josua,** übers. u. erkl. v. C. Steuernagel. 1899. 36 Mk.

1. Teil. Das Deuteronomium, übers. u. erkl. v. C. Steuernagel. 2. Aufl. 1922. Im Druck.

6. Bd. (2 Teile.) **Chronik** u. Esra, Nehemia, Esther. In Halbfranz 200 Mk.

1. Teil. Chronik, übers. u. erkl. v. R. Kittel. 1902. 72 Mk.

2. Teil. Esra, Nehemia, Esther, übers. u. erkl. v. C. Siegfried. 1901. 54 Mk.

II. Abteilung. Die poetischen Bücher:

1. Bd. **Das Buch Hiob,** übers. u. erkl. v. K. Budde. 2. neu bearb. Aufl. 1913. 90 Mk., in Halbldw. 140 Mk., in Halbled. 165 Mk.

3. Bd. 1. Teil. **Sprüche,** übers. u. erkl. von W. Frankenberg. 1898. 60 Mk.

III. Abteilung. Die prophetischen Bücher:

1. Bd. **Das Buch Jesaia,** übers. u. erkl. v. Bernh. Duhm. 4. Auflage. 1922. Ende Sommer.

2. Bd. (2 Teile.) **Jeremia** u. Klagelieder des Jeremias. 90 Mk., zus. geb. 140 Mk., in Halbled. 165 Mk.

Teil. Das Buch Jeremia, übers. u. erkl. v. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. 1907. 84 Mk.

2. Teil. Die Klagelieder Jer., übers. u. erkl. v. Max Löhr. 2. Aufl. 1906. 12 Mk.

4. Bd. **Die kleinen Propheten,** übers. u. erkl. v. W. Nowack. 3. neubearb. Aufl. Juli 1922. Etwa 100 Mk., in Halbldw. 150 Mk.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Old Testament
231606
Bible
Comment. (O.T.)
N
Author Nowack, Wilhelm (ed.)
Title Handkommentar zum Alten Testament.
1.Abt. Bd.1. Ed.5.
DATE.
NAME OF BORROWER.
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 23 09 06 015 4